

Masculinidades nahuas. Identidades políticas y liderazgos indígenas en Nuevo León desde una perspectiva interdisciplinaria

Nahua Masculinities. Political Identities and Indigenous Leadership in Nuevo León from an Interdisciplinary Perspective

FÉLIX ENRIQUE LÓPEZ RUIZ*, REBECA MORENO ZÚÑIGA*
Y ESTEBAN PICAZZO PALENCIA*

Fecha de recepción: 23/04/2021 Fecha de aceptación: 17/05/2021

Este artículo se traza interdisciplinariamente con el propósito de conocer las formas y contextos que inciden para la configuración de identidades políticas manifiestas en el ejercicio de liderazgos masculinos por parte de seis indígenas nahuas migrantes en Nuevo León. La instrumentación de este trabajo se orientó desde un enfoque cualitativo; el abordaje metodológico que se utilizó fue el estudio de caso y, para la selección de los sujetos, se procedió a través de un muestreo no probabilístico. Este trabajo concluye con un análisis sobre las circunstancias, retos y contextos donde ellos realizan, o pretenden realizar, su trabajo y engarza, a su plataforma teórica, narrativas que aportan testimonio vivo sobre la importancia que implica la búsqueda no sólo del bien personal, sino, principalmente, del bienestar colectivo en un espacio social que les preserva un lugar de marginación social, discriminación racial y exclusión cultural por su condición étnica.

Palabras clave: interdisciplina, identidades, política, etnicidad, discriminación racial, masculinidades

This article is drawn in interdisciplinary ways up for the purpose of knowing the forms and contexts that affect the configuration of political identities manifested in the exercise of male leadership by six indigenous migrant Nahuas in Nuevo León. The implementation of this work was oriented from a qualitative approach; the methodological approach that was used was the case study and, for the selection of the subjects, we proceeded through a non-probabilistic sampling. This work concludes with an analysis of the circumstances, challenges, and contexts where they carry out, or intend to carry out, their work and link, to their theoretical platform, narratives that provide living testimony about the importance of seeking not only personal good, but also, mainly, of the collective well-being in a social space that preserves them a place of social marginalization, racial discrimination and cultural exclusion due to their ethnic condition.

Keywords: *interdiscipline, identities, politics, ethnicity, racial discrimination, masculinities*

* Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

INTRODUCCIÓN

La complejidad social que implica la situación y presencia de indígenas en el estado de Nuevo León se considera un tema de interés científico en distintas áreas de conocimiento. Además de transitar por una crisis de reconocimiento, su incompreensión implica no sólo el sostenimiento de problemáticas sociales que se derivan de ello, sino también la emergencia de necesidades que requieren urgente atención. Partiendo de una presuposición holística que registre la realidad como un todo, tal complejidad requiere un replanteamiento de las diferentes problemáticas sociales en forma sistémica e interdisciplinaria. Este enfoque queda claramente justificado por Rolando García (2008) cuando sentencia que:

(...) en el "mundo real", las situaciones y los procesos no se presentan de manera que puedan ser clasificados por su correspondencia con alguna disciplina en particular. En ese sentido, podemos hablar de una *realidad compleja*. Un *sistema complejo* es una *representación* de un *recorte* de esa realidad, conceptualizado como una *totalidad organizada* (...), en la cual los elementos no son "separables" y, por tanto, no pueden ser estudiados aisladamente (García, 2008, pp. 21- 22).

Así, tal complejidad implicaría la consideración "de múltiples procesos cuyas interrelaciones constituyen la estructura de un sistema que funciona como una totalidad organizada" (García, 1994, p. 85). De esta manera, "los sistemas complejos están constituidos por elementos heterogéneos en interacción" (García, 2008, p. 32). Sin embargo, su complejidad "no está solamente determinada por la heterogeneidad de los elementos (o subsistemas) que lo componen" (García, 1994, p. 86), sino que, además de ella "la característica determinante de un sistema complejo es la interdefinibilidad y mutua dependencia de las funciones que cumplen dichos elementos dentro del sistema total" (García, 1994, p. 86). Tal *interdefinibilidad* excluye la posibilidad de analizar a un sistema complejo "por la simple adición de estudios sectoriales correspondientes a cada uno de los elementos" (García, 1994, p. 86). Por lo que supone un abordaje interdisciplinario en tanto el objetivo sea "llegar a una interpretación sistémica de la problemática original que presenta el objeto de estudio" (García, 1994, p. 93). A partir de allí, será posible lograr un análisis integral, que provea las bases para proponer acciones concretas y políticas generales alternativas que permitan influir sobre la evolución de tal sistema.

Es por lo anterior que esta propuesta se sostiene desde una plataforma interdisciplinar dado que es el resultado de una convergencia no sólo científica, sino también de distintas subjetividades manifiestas en las

orientaciones epistémicas que sus autores depositan en ella y que devienen en un componente importante para la comprensión y el análisis de las realidades que enfrentan las personas indígenas migrantes en Nuevo León y de los hombres específicos que aborda el estudio.

Aunque la mayor parte de estas personas indígenas migraron en busca de mejores oportunidades para vivir, en general viven en escenarios complejos de vulnerabilidad. Sus necesidades no son del todo satisfechas, sufren de discriminación por su origen étnico y son estigmatizados como ciudadanos de segunda (García Tello, 2013). Este panorama problemático, observado desde aquí como un sistema complejo, provoca no sólo desarraigo con su entorno social, sino frustración, desesperanza y apatía. Sin embargo, y a pesar de este panorama desalentador, es de señalarse el esfuerzo que realizan algunas personas para superarlo, ya sea en el plano individual (producto de esfuerzos unitarios) o en el plano colectivo (resultado de esfuerzos grupales dirigidos por agentes reconocidos por su liderazgo).

Este artículo tiene el propósito de conocer las formas y contextos que inciden para la configuración de identidades políticas manifiestas en el ejercicio de liderazgos masculinos por parte de seis indígenas nahuas migrantes en Nuevo León que, en síntesis, encarnan las distintas formas posibles de tomar posición y enfrentarse a problemas políticos a partir de un *corpus* de saberes, creencias, preferencias y consideraciones respecto al poder, la moral y el orden social.

Al inicio, se aborda la presencia de las personas indígenas en Nuevo León, en donde se presentan señaléticas que indican y configuran en el imaginario social su situación en el estado. Posteriormente se describen los casos de seis indígenas nahuas que han destacado por sus liderazgos en el estado de Nuevo León. Al final se analizan las narrativas que aportan testimonio vivo sobre la importancia que implica la búsqueda no sólo del bien personal, sino, principalmente, del bienestar colectivo en un espacio social que les reserva un lugar de marginación, discriminación y exclusión social por su condición étnica.

IDENTIDADES

Las identidades refieren al conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que les caracterizan frente a los demás, es la interpelación ante la que uno se pregunta a sí mismo cómo es (Herrero y Pérez, 2007). Tal impronta supone un ejercicio de autorreflexión a través del cual el individuo reconoce sus capacidades y potencialidades, adquiere conciencia de sí (Mercado y Hernández, 2010). Esta noción igualmente funciona para identificar la diferencia, aquello que distingue a lo uno de lo

otro, que divide al yo del no-yo y al nosotros de los otros (López, 2019). La comprensión de las identidades como un rasgo que define a los sujetos y que se manifiesta en un juego de similitudes y diferencias es común en el ámbito de las ciencias sociales y humanas.

Para el sociólogo Manuel Castells (1999), las identidades son un proceso de construcción de sentidos que se basa en atributos culturales, es decir, la cultura dota de valores a partir de los cuales los individuos interactúan socialmente; tales valores originan una identificación con los grupos con los que se conviven y con las instituciones que norman la convivencia dentro de la comunidad a la cual pertenecen. Esto involucra una postura política (Almada, 2005) al implicar un proceso dinámico de construcción de significados (Schuttenberg, 2014).

Las identidades no suponen estrictamente fijeza o determinación inmutable, captan tanto dimensiones estáticas (permanencias) como dimensiones dinámicas (resignificaciones). Por lo tanto, lo apropiado es dimensionarles como procesos móviles que articulan elementos heterogéneos en esa cadena signifiante (Schuttenberg, 2014). Las identidades “no se ontologizan ni se reifican, [son] identidades fluidas, en permanente proceso de re-significación reflexiva, de re-normativización siempre tentativa” (Amorós, 2000, p. 62).

En síntesis, las identidades pueden definirse como procesos subjetivos inacabados y abiertos en los que los individuos se autoadscriben a un repertorio de atributos culturales que les definen y, así mismo, establecen su diferencia de los otros que no son ellos. Como procesos constituyentes, son dinámicas y cambiantes. Pensar las identidades en estos términos posibilita su entendimiento y el análisis de posicionamientos políticos que se les desprenden.

Identidades políticas

Por ser una categoría central para el análisis de este trabajo, podemos comenzar por delimitar a las identidades políticas dentro de un marco referencial en el que “los miembros de un grupo se definen y son definidos por aquellos con quienes interactúan” (Almada, 2005, p. 128). Suele estar relacionada, desde una perspectiva colectiva y organizacional (Segato, 2002), con preferencias políticas y tomas de posición frente a problemas políticos, así como con una definición de metas por alcanzar. Estas identidades surgen y “se difunden con gran rapidez en el contexto global para jugar un papel en el reclamo de derechos y recursos” (Segato, 2002, p. 23) y pueden, incluso, devenir en demandas de autogobierno, de autodeterminación (Arnoletto, 2007). Todo en un marco de cultura política que comienza en el contexto social en el que se desarrollan los sujetos que encarnan tales identidades. La cultura política se despliega:

en el contexto en el que hemos nacido y en el que nos desarrollamos como ciudadanos o residentes a partir del lugar que ocupamos en la jerarquía social y, por ende, en relación con las instancias de poder; es la que da sustento a la construcción de la identidad política que, a su vez, nos permite distinguimos de los “otros”; una vez lograda dicha distinción, entablamos relaciones del tipo “ellos” versus “nosotros” y, consecuentemente, el conflicto y la posibilidad de negociación según sea el caso (Almada, 2005, p. 127)

En este contexto social, la teoría política del discurso, es una herramienta útil para el análisis de los procesos de formación y transformación de las identidades políticas porque ofrece la posibilidad de comprender mejor las lógicas políticas que inciden en estos procesos (Reynares, 2003; Groppo, 2009). Esta teoría tiene su fundamento en el supuesto ontológico de que las prácticas sociales son construidas y no tienen significados definitivos; este es un proceso de significación de la realidad social que se encuentra abierto a modificación (Groppo, 2009). Esta base ontológica

implica asumir tanto al sujeto y al objeto (...) como totalidades abiertas nunca completamente cerradas [lo que deriva en] algunos efectos: los objetos sociales son siempre significativamente construidos; la objetividad social está basada en la contingencia y la historia; y toda totalidad social está dislocada” (Reynares, 2013, p. 4).

Es por este carácter contingente y relacional el que “las identidades políticas siempre dependen de sus relaciones con otros elementos, están (...) en tránsito [y posibilidad] de una nueva identificación” (Reynares, 2013, p. 5).

Las identidades políticas no son estáticas, se desarrollan individual y colectivamente; se modifican con el transcurso del tiempo adecuándose a nuevos contextos y circunstancias específicas, aunque siempre manteniendo características constantes e integridades que les reafirme como tal. Pueden ser heredadas, motivadas por lazos familiares o afectivos que no siempre implican los intereses profundos del ideario que abrazan por lo que son socializadas. Representan un aprendizaje social que tiene múltiples implicaciones e incidencias en las actitudes y comportamientos políticos de los individuos (Groppo, 2009).

En síntesis, las identidades políticas implican la pertenencia o adscripción a un grupo, colectividad o ideología política en la que se comparten vínculos en común manifiestos en distintas formas posibles de tomar posición y enfrentarse a problemas políticos a partir de un corpus de saberes, creencias, preferencias y consideraciones respecto al poder, la moral y el orden social. Para efectos de este trabajo, preferimos dimensionarle desde el plano individual que, aunque evidentemente

se recrea en lo colectivo, implica en el terreno de la subjetividad: las voluntades, adscripciones, decisiones, preferencias y orientaciones que realizan los individuos en el campo de lo político.

Desde esta perspectiva, las personas, en mayor o menor medida, comienzan a actuar en la búsqueda por el reconocimiento de su especificidad, por sus derechos y por la transformación (o preservación, según sea el caso) del orden establecido que mantiene la jerarquía social (Almada, 2005). Con base en sus acciones, estrategias, principios, mentalidad y valores, nuevos perfiles comportamentales detonan estas identidades políticas. Entre estas destacan aquellas que asumen como su responsabilidad o deber el generar el ambiente para que más personas puedan vivir mejor. Son liderazgos que, con su participación social, se erigen como ciudadanos que buscan hacerse escuchar en la toma de decisiones públicas (Villarreal, 2010), y representar los intereses y necesidades de una colectividad determinada. Son interlocutores quienes, habilitados por su liderazgo, conocimientos o capacidades, interpelan a las instituciones gubernamentales y sociales en el reclamo del derecho a la intervención en los asuntos que les competen (Canto, 2010). Esto permite no sólo la atención de sus grupos, sino que también modera y controla el poder de los políticos (Serrano, 2015) por lo que resultan convenientes en un sistema de democracia participativa.

Identidades genéricas

Como se ha escrito, las identidades son un constructo sociohistórico que se simboliza culturalmente por cada sociedad organizada desde su subjetividad y el tipo de relación que establece entre sus individuos. Los individuos cumplen (o no) los papeles y atributos sociales impuestos y asignados para cada quien, entre ellos se encuentran los de género (Huerta, 1999). En esta dimensión social es que se construyen las identidades de género que se traducen en conductas específicas: los hombres desempeñan actividades sociales en los que el uso de la fuerza, la racionalización y la agresividad están implicadas y, por otro lado, entre otros, las mujeres ocupan las responsabilidades del cuidado del hogar y de los hijos, y la tutela de las emociones y de los sentimientos (Garda, 2006). En suma, los individuos son sujetos genéricos, es decir, sus identidades, prácticas y relaciones son construcciones sociales y no hechos de la naturaleza (Núñez, 2017).

En el caso de los hombres, su masculinidad contiene un conjunto de prácticas sociales, culturales e históricas que se reproducen de generación en generación y mediante las cuales, en tiempos y espacios específicos, son configurados genéricamente. La masculinidad va interiorizándose en los hombres a lo largo de un proceso de socialización. En este proceso en el que intervienen distintos actores sociales (padres, familia, escuela,

amigos, medios de comunicación, etc.) (Keijzer, 2001), 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 reconocen pertenecientes a contextos y realidades con diversidades culturales, clasistas, étnicas, racistas, lingüísticas, etarias, sexuales, laborales, territoriales (Serrano y Pacheco, 2011). De esta manera, 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 educativo (Guiza, 2010).

Ahora bien, la masculinidad no es permanente, estática, ni es una sola. En la vida cotidiana existen diferentes tipos de masculinidad (Connell, 2010); estos se construyen a lo largo de la vida de las personas y, con los códigos aprendidos, van ajustándose según el ciclo de vida y el entorno social, cambian según la generación y la posición social. Así lo explica el antropólogo Guillermo Núñez (2017): “la masculinidad y la hombría no tienen un significado fijo ni trascendente, sino que participan de una disputa social, al nivel de la significación en los diferentes contextos sociales e históricos” (p. 37).

En síntesis, las identidades masculinas son el resultado de significados, normas, valores y códigos de conducta que se imputan a los hombres en una sociedad y tiempo determinados. Tales atributos, por lo menos para quienes adquieren voluntaria o involuntariamente papeles de liderazgo (como es la narrativa de los casos que en este documento se describen), prepara a los hombres para el ejercicio de la autoridad, para la responsabilidad en la toma de decisiones, para la protección de su colectividad y para la represión de conductas o actos que muestren signos de debilidad.

Identidades étnicas

Respecto al concepto de etnicidad, de manera similar a los ámbitos identitarios de lo político y 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, etcétera) como intangibles (lengua, tradiciones, costumbres, cosmovisiones, etcétera). Las identidades étnicas son una herencia cultural, cada uno de sus componentes reafirma su patrimonio cultural (Segato, 2002).

Las identidades étnicas refieren “a un sentido de sí mismo, pero difiere en cuanto a que involucra un sentido compartido de identidad con otros quienes pertenecen al mismo grupo étnico” (Vázquez, 2014, p. 121). Cuando estas identidades provienen de su pertenencia a los grupos que

les son significativos, los individuos desarrollan actitudes positivas y contribuyen, de forma importante, con el estado de bienestar individual (Vázquez, 2014). Ahora bien, las identidades étnicas se configuran mediante procesos que implican trayectorias de vida por lo que se constituyen dinámicos, fluidos y multidimensionales. Son identidades que varían “de intensidad en el transcurso de la vida de un individuo: inicia en algún momento y puede fortalecerse, debilitarse, abandonarse o recuperarse intermitentemente o permanentemente a lo largo de la vida” (Vázquez, 2014, p. 117).

No obstante, aunque cambiante y fluida, la etnicidad no puede ser elegida sin determinados elementos culturales y comportamientos étnicos que lo legitimen: el origen étnico, la autoidentificación, la lengua hablada, la ubicación geográfica, prácticas culturales, la raza, son algunos ejemplos. Sin embargo, “el conocimiento y uso de la lengua étnica, en particular, ha sido considerado por algunos investigadores como un aspecto clave de la identidad étnica” (Vázquez, 2014, p. 122). Con todo “la gente elige en el sentido de que negocia con su categoría étnica asignada [por lo que el] proceso de la formación de la identidad étnica involucra la construcción en el tiempo del sentido de uno mismo como miembro del grupo y de las actitudes propias y entendimientos asociados con la membresía al grupo” (Vázquez, 2014, p. 121).

Por lo tanto, las identidades étnicas tienen tantos y múltiples significados y definiciones, como grupos étnicos e individuos indígenas existan. Pero con fines de delimitación histórica, ha sido claro que en nuestro país

lo étnico se reduce a lo indio o indígena, mientras que en otros países como Francia, remite a los inmigrantes y en Estados Unidos incluye a la población india, razas y migrantes según país de procedencia. (...) el término de indígena es más acotado, puesto que hace alusión a toda población autóctona, entendida como los descendientes de la población existente en el territorio que actualmente contiene a la nación antes de la conquista, y que mantiene sus propias instituciones originarias (...) Sus depositarios son pueblos que se reconocen y son reconocidos como descendientes de aquellos existentes en estas tierras hace más de 500 años, antes de la Conquista. A pesar de la discriminación que han sufrido a lo largo de la historia, su identidad étnica ha perdurado hasta el día de hoy, pero no inmutable ni de forma continua. (Vázquez, 2014, p. 119)

En el caso de las etnias indígenas en México, su pluralidad y riqueza cultural se encuentra sujeta no sólo a dificultades de mestizaje, sino a problemas de marginación, exclusión y discriminación. Sumado a las dificultades que implica la preservación de lo étnico en sus lugares de

origen, para los individuos que migran de territorio implica 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, contra la pérdida de la etnicidad.

[Entre algunos de] los determinantes de pérdida de la identidad indígena en México, se encuentran: movilidad social ascendente, migración, escolaridad, exposición a los medios de comunicación, discriminación o racismo y debilitamiento lingüístico. (...) [La] discriminación étnica es un factor de pérdida de la identidad indígena cuando origina sobre un indígena (o un grupo) la pérdida de su derecho a identificarse como tal. Las prácticas discriminatorias pueden provenir del Estado o del gobierno, de grupos u organizaciones o incluso de familiares, compañeros de trabajo o vecinos (...). (Vázquez, 2014, pp.126-128)

Adicionalmente, estas realidades disimulan un conflicto de clases al postular que las diferencias étnicas desaparecerían si las condiciones sociales disuelven los antagonismos de clase que las sostienen, pero esta es una ilusión, y un engaño, acaso un despropósito. Desde esta perspectiva, se espera que una posible movilidad social ascendente del indígena o un equilibrio de las condiciones sociales con las personas no indígenas les integren a la comunidad de destino con la concomitante necesidad de perder, o dejar atrás, sus identidades étnicas y, eventualmente, de la lengua autóctona (Vázquez, 2014).

La pérdida de la transmisión intergeneracional de la lengua indígena es un fenómeno multidimensional. Dentro de los elementos reconocidos como factores de pérdida de la lengua indígena se mencionan con más frecuencia los siguientes: a) la migración rural-urbana; b) los modernos medios de comunicación (televisión y radio); c) la discriminación; y d) la escuela. (Vázquez, 2014, p. 125)

El debilitamiento de la lengua materna es un factor asociado a la pérdida de la identidad étnica. “Un marco explicativo de la pérdida de la identidad indígena y del uso de sus lenguas (...) es aquel que la percibe como resultado de la discriminación de la cultura dominante sobre el grupo subordinado” (Vázquez, 2014, p. 124). De este modo, tal discriminación puede inducir a la consideración de “inferioridad frente

a la sociedad dominante o colonial y que por ello acaben renegándose su origen indígena y adopten una identidad distinta” (Vázquez, 2014, p. 124).

Por otro lado, una identidad étnica es una estructura interna que puede existir sin comportamiento étnico, por ejemplo, la lengua materna:

La lengua indígena solo es uno de los rasgos objetivos de la identidad indígena, y aunque es muy importante en la transferencia de valores, sentimientos y conductas, no es necesaria ni suficiente para identificar a un individuo o grupo como indígena. De hecho, muchas comunidades conservan dicha identidad aunque la lengua ha desaparecido por completo y viceversa, existen muchos individuos que hablan una lengua autóctona pero no se adscriben como indígenas. (Vázquez, 2014, p. 124).

Para resumir, las identidades son procesos subjetivos inacabados, los individuos se adscriben a ellas y, además de definirles, les diferencian de los demás. Como procesos constituyentes, son dinámicas y cambiantes. 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, su identidad. En los casos que se describen, pertenecer o reconocerse como parte de un grupo étnico que se encuentra en condiciones de vulnerabilidad, superan la vergüenza (aunque, porque la viven, luchan contra ella cotidianamente) por la connotación de estigma social que tiene su identidad en el contexto en el que viven (Vázquez, 2014) y asumen liderazgos posicionándose ante problemas y situaciones que ameritan atención política. Y esto lo realizan a partir de su propio compendio de saberes, voluntades, adscripciones y preferencias que han adquirido, y seguirán adquiriendo, por lo que no es novedad que, en muchas situaciones, resulten falibles.

Identidades raciales

Actualmente, una de las agendas sociales primordiales y urgentes, se sustenta en “la necesidad de erradicar de manera consciente y activa la exclusión, la discriminación, la intolerancia, la xenofobia o el racismo” (Gall, 2004, pp. 221-222).

(...) lo esencial sigue siendo el carácter universal y perenne del racismo. En donde quiera que uno esté, sea quien uno sea, el riesgo de estar en situación de racizante o de racizado existe. Este es el primer sentido de racismo: una reacción injustificable pero explicable; inaceptable si uno suscribe la idea de la tolerancia, pero

perceptible en todos lados; condenable pero normal por el hecho de su recurrencia (Chebel d.Appollonia, 1998, p. 10).

En México, la experiencia de ser una persona discriminada o menospreciada a causa de algún motivo o característica personal (entre ellas el tono de piel) resulta significativa: 20.2 % de la población de 18 años o más, declaró haber sido discriminada; en el estado de Nuevo León, 14 % de la población declaró lo mismo (CONAPRED, 2017). En esta misma línea, en este estado, muchas personas indígenas “han expresado haber sido objeto de discriminación o [ser ignoradas] por autoridades gubernamentales y la sociedad en general debido a su condición étnica, [mientras que el] gobierno, a través de sus instituciones, [ha ignorado] los problemas de este sector, lo que ocasionó serias violaciones a sus derechos humanos” (García Tello, 2013, p. 59). Sin embargo, aquí es menester tratar de hacer una diferencia entre lo que sería etnia y raza en tanto que, aunque en la vida cotidiana se traslapan, no son conceptos que significan ni representan lo mismo.

La raza y la etnicidad no son términos que tengan referentes fijos, aunque se trata de dos contextos que se autodefinen de manera constante (Gall, 2004).

En la actualidad, biólogos, genetistas y antropólogos físicos han llegado a la conclusión de que, desde el punto de vista biológico, las razas no existen. (...) Por otra parte, la mayoría de los psicólogos coinciden en que los seres humanos somos en promedio muy parecidos en términos de nuestras capacidades y nuestras limitaciones mentales; que si bien hay variaciones entre unos y otros, éstas no son tan significativas como para poder correlacionarlas con categorías tales como negros, amerindios, blancos o asiáticos. (...) hoy sabemos que, desde el punto de vista genético, los más de 6 000 millones de seres humanos que habitamos este planeta somos independientemente de nuestro color de piel y origen geográfico en 99.9 % iguales; mientras que las diferencias entre nosotros se hallan sólo contenidas en 0.1 % de nuestro genoma (...) [aunque] no por ser cuantitativamente ínfimas debemos anularlas. Se hallan, no cabe duda de ello, contenidas en algunos rasgos visibles que marcan diferencias entre los seres humanos, como el color de la piel o la forma de los ojos o de los labios. (Gall, 2004, pp. 227-228).

Por lo tanto, indistintamente de esas pequeñas diferencias reconocidas en 0.1 % del ADN, el sentido de que las razas no son sino construcciones sociales resulta de un acuerdo generalizado entre los científicos naturalistas y sociales. La raza es, entonces, una idea “que tiene un enorme peso en

la realidad porque las personas que creen en ella se comportan como si las razas realmente existieran; por ello, las transforman en categorías sociales dotadas de un gran poder: en realidades sociales sumamente significativas" (Gall, 2004, p. 228).

Como se ha dicho, la raza y la etnicidad son conceptos con significados distintos, pero estrechamente relacionados, en especial en las sociedades con un pasado colonial.

Las dos son construcciones sociales, pero construcciones sociales distintas. La primera es una construcción social basada en ideas acerca de la diferencia innata, que se fueron forjando como elementos centrales en el establecimiento de la diferencia durante los encuentros coloniales con otros pueblos. La segunda es una construcción social basada en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la noción de lugar de origen, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas. (Gall, 2004, p. 230).

Erving Goffman (1963) refiere que al estigmatizar a una persona se ejercitan variantes de discriminación. Con frecuencia, esa diferencia que sustenta tal subalternidad, se explica a partir de la etnia, el sexo y el cuerpo. En este contexto, la raza tiene importancia, probablemente más que nunca, como fuente de opresión y discriminación, lo que sería una de las vías para explicar la segregación para quien se aparta de la norma, vigente para cierto grupo ideológico, que se identifican a sí mismos como los 'normales' (Sepúlveda y Flores, 2016).

Ahora bien, las identidades raciales se aprehenden en el hogar y difieren "de acuerdo al tipo de socialización que han recibido los agentes socializados y el tipo de identidad que han construido en relación con los conocimientos interiorizados" (Villarreal, 2017, p. 28). Por lo tanto, desde el hogar, tales identidades pueden "articularse de tal forma que permita la construcción de una identidad racial, [que] sea positiva o negativa en el sujeto socializado" (Villarreal, 2017, p. 24). Esta posible articulación *positiva* de una identidad racial interiorizada, no es más que un mecanismo que los padres inculcan en sus hijos para soportar el racismo del que son o serán víctimas a lo largo de su vida (Villarreal, 2017).

En síntesis, las identidades raciales son construcciones sociales que, desde una perspectiva meramente cultural, identifican rasgos físicos aparentes que pretenden justificar diferencias cualitativas entre grupos humanos. El problema de todo esto es que son inexistentes pero se materializan en el imaginario racista de grupos opresores y oprimidos y sostienen, así, brechas de desigualdades e injusticias que no deberían de seguir preservando. Bajo esta impronta, en México "acabar con el racismo es sinónimo

de denunciar sin descanso la violencia de la eliminación vía el asimilacionismo, el segregacionismo o la apropiación del cuerpo y de la vida de las [personas] indígenas” (Gall, 2004, p. 254). Es una tarea profundamente ética que dé o procure dar “voces acerca de la representación a la que queda sometido el otro (el diferente, visto y escuchado como inferior) sin desdibujarlo nuevamente, ya sea por el deseo explícito o implícito de desaparecerlo o de salvarlo” (Gall, 2004, p. 254). Es por ello que, en este marco de discriminación racial, resultarán muy significativas

las acciones, hechos e iniciativas que (...) sin duda han impactado para que los indígenas sean visibles, para que la sociedad en general conozca sobre este sector de la población. (...) Pero esto no indica que se haya dado una inclusión social de los indígenas, entendida ésta como el proceso de reconocimiento de los derechos de los indígenas por parte del Estado [ni de la población nuevoleonesa en general], donde se respeten sus prácticas culturales, en todos los sentidos, así como su inserción social, económica, política y residencial de una manera digna, como cualquier otro ciudadano que radica en la metrópoli regia. (García Tello, 2013, pp. 86-87).

NAHUAS EN NUEVO LEÓN

El estado de Nuevo León es uno de los estados que más población indígena recibe, su tasa de crecimiento anual (10 %) es de las más grandes del país (CDI, 2010). En este contexto, la población indígena en este estado ha aumentado significativamente en las últimas décadas (CDI, 2010; INEGI, 2014; INEGI, 2016; INEGI, 2021). 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 mil 945 personas hablantes de lengua indígena mayores de tres años), lo que representa 1.34 % de su población total (5 millones 784 mil 442). Las personas hablantes de náhuatl son casi 45 mil y representan poco menos del 58 % de las personas hablantes de lengua indígena en el estado (INEGI, 2021). Seis de cada diez indígenas en Nuevo León, son nahuas (INEGI, 2021). Esta población nahua se encuentra dispersa a lo largo de toda el Área Metropolitana de Monterrey y proviene principalmente de los estados de San Luis Potosí, Veracruz, Hidalgo, Puebla y Guerrero (CDI, 2016). Entre las razones por las que, en general, migran a Nuevo León, destacan la búsqueda de mejores oportunidades de desarrollo social: vivienda, seguridad, empleo, educación, salud (López, 2021), pero la mayor parte vive en condiciones de marginación, pobreza y discriminación (CONAPRED, 2011).

METODOLOGÍA

El abordaje metodológico de este proyecto se sustentó desde un enfoque cualitativo porque conduce a la comprensión de la experiencia por los seres humanos (Tarrés, p. 47), y tiene por objeto el entendimiento de la complejidad de sus hábitos: “cómo las personas viven, experimentan, interpretan y construyen los significados del mundo social, y cómo estos son integrados en la cultura, el lenguaje y las acciones de los actores sociales” (Flick, 2004, p. 41).

Por el trazado de este trabajo, la estrategia de abordaje metodológico que se propuso es el estudio de caso (EC). El EC se puede definir como la unidad de observación o análisis (Porta y Keating, 2013); es una estrategia de investigación basada en la investigación empírica profunda (Vennesson, 2013). El caso o los casos de un estudio se constituyen por un hecho, un grupo, una relación, una institución, una organización, un proceso social, o una situación o escenario específico, construido a partir de un determinado recorte empírico y conceptual de la realidad social. Para poder abordar al EC con la profundidad requerida para su comprensión holística y contextual, se focalizan en un número limitado de hechos y situaciones (Neiman y Quaranta, 2006) que requieren soluciones e incitan a la reflexión (Vennesson, 2013). Una de las cualidades de los EC es su capacidad de profundidad y descubrimiento. Tienen una vocación más orientada a la comprensión que a la explicación (Porta y Keating, 2013).

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 estudio, este se instrumentó a partir de la entrevista semiestructurada (ES). La ES es una conversación sistematizada que tiene por objeto obtener, recuperar y registrar las experiencias de vida guardadas en la memoria de las personas. Es una situación en la que, por medio del lenguaje, el entrevistado cuenta sus historias y el entrevistador pregunta acerca de sucesos, de situaciones vitales (Sautu, Boniolo, Dalle, y Elbert, 2005).

El análisis de la información fue realizado mediante una codificación que posibilitó encontrar patrones y propiciar su interpretación (Gibbs, 2014). Las categorías de análisis surgidas de la información recopilada son: identidades políticas, participación social, liderazgos, discriminación racial, masculinidades y etnicidad.

La selección de los sujetos se realizó discrecionalmente a partir de su relevancia y correspondencia con la caracterización del EC, por lo que se procedió a través de un muestreo teórico no probabilístico. Esto supuso un procedimiento de selección informal, es decir, la elección de las personas no dependió de la misma probabilidad de los sujetos de ser elegidos, sino de la decisión de quienes investigaron (Hernández, Fernández y Baptista, 2003).

Esta investigación social supuso una intromisión fuerte y delicada en la vida de las personas entrevistadas, por ello se realizó desde una posición ideológica coherente y una responsabilidad ética claramente definida. En este proceso ético, algunos tópicos que se consideraron son: el consentimiento informado (los sujetos contaron con información suficiente sobre la investigación que les permitió decidir libremente su participación); la retroalimentación (se les ofreció información suficiente y clara sobre los resultados de esta investigación); y, en algunos casos, el anonimato (procurando asegurar la confidencialidad e intimidad de quienes así lo prefirieron, al ocultar los detalles y entornos que les volverían identificables).

SEIS HOMBRES

La participación ciudadana por parte de las personas indígenas en el estado de Nuevo León no es incipiente, aunque probablemente no sea muy significativa en términos de cantidad y visibilidad.

Su colaboración y solidaridad colectiva sucede la mayor parte de las veces en ámbitos reducidos e inmediatos, es decir, estas se manifiestan en las redes de apoyo y participación que se tejen entre vecinos, paisanos y familiares. Esto no quiere decir que sean insuficientes, pero sí es de notar que sus redes de participación y grupos o liderazgos comunitarios más sólidos e incidentes no se cuentan por decenas. En los últimos años, alentados por organismos gubernamentales y no gubernamentales, círculos académicos y plataformas religiosas, pero principalmente por su compromiso para con su comunidad e identidades étnicas, emergen en la localidad liderazgos femeninos y masculinos que destacan por su perseverancia, trabajo, voluntad, dedicación y, en algunos momentos o casos, por la búsqueda de un beneficio personal tangible (apoyos económicos, etc.) o intangibles (reconocimiento social, por ejemplo). De entre ellos, en este apartado se reseñan los casos de seis hombres dirigentes nahuas que, entre otros, han destacado significativamente por su incidencia política y social. Cada uno de los ellos se configuró con los resultados de las entrevistas aplicadas. Cada caso en particular contó con dos o tres sesiones de alrededor de dos horas cada una (dependiendo de la fluidez y el tiempo de cada sujeto). Las entrevistas fueron realizadas por la autora y los autores durante el 2020 y 2021, en las instalaciones de la asociación civil Procuración de Justicia Étnica que se encuentran ubicadas en el centro de Monterrey, Nuevo León.

Galileo Hernández Reyes, abogado: tengo la encomienda de ayudar a mis paisanos

Es un indígena nahua de treinta y seis años. Originario del municipio de Tamazunchale, estado de San Luis Potosí. Está casado con una mujer nacida

en Nuevo León, no tiene hijos y trabaja como presidente de Procuración de Justicia Étnica A. C.

En el año 2003, llegó al estado de Nuevo León. Su objetivo principal era estudiar. Un elemento clave en su vida viene de la prioridad que su familia le dio a la educación: “una de las cosas que me incentivaron era la cuestión familiar, mis padres habían estudiado [son profesores de primaria], mi hermano mayor había terminado la universidad, y era como responsabilidad seguir ese camino”. Cursó la licenciatura en derecho en la Facultad de Derecho y Criminología de la Universidad Autónoma de Nuevo León y la maestría en trabajo social con orientación en proyectos sociales en la misma universidad pero en la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano.

Él proviene de una comunidad que tiene muy arraigadas sus tradiciones (la celebración del Xantolo entre ellas) y donde el trabajo comunitario, al que denominan *tequio*, es uno de sus principales valores: “el trabajo comunitario es en beneficio de la comunidad; un trabajo que todos están obligados a realizar sin retribución del gobierno, ni de la comunidad, se hace por compromiso con la comunidad”.

Galileo Hernández, como muchos otros migrantes, ha sufrido discriminación “por ser de San Luis y por ser indígena”, por ello, en su comunidad de origen, le han encomendado ayudar a sus paisanos que viven en Nuevo León cuando se enfrenten a algún problema: “como llevo mucho tiempo viviendo en Nuevo León, conozco las diferentes gestiones que requieren las personas de mi comunidad”.

El liderazgo de Galileo viene con el ejemplo que le dio su padre:

Mi padre siempre brindó su trabajo en beneficio de la comunidad. Me interesé en ir conociendo las diversas necesidades y cómo resolverlas. Con el tiempo, mi vida profesional se volvió un trabajo comunitario constante. Actualmente tengo diversos conocimientos y contactos que me permiten sacar adelante diversos trámites y gestiones. Llevo 13 años con una asociación civil; con nuestro trabajo he apoyado a gente en mi comunidad de origen, en la Huasteca Potosina, Hidalguense y Veracruzana. Este trabajo ha sido en beneficio de las comunidades indígenas, pero también de las no indígenas, de personas que han migrado a Nuevo León.

Galileo Hernández ha participado en diferentes asociaciones civiles que atienden asuntos indígenas, pero su mayor trabajo lo ha realizado Procuración de Justicia Étnica A.C., misma que ha presidido desde su fundación en el 2007. También es fundador de Enlace Potosino A.C., donde, desde 2010, funge como secretario y colabora desde 2009 con la asociación civil Alianza Cívica de Nuevo León A.C.

Asimismo, ha colaborado con instituciones sociales y dependencias públicas y privadas. Del 2012 al 2015, fue investigador del Centro de

Estudios sobre la Enseñanza y Aprendizaje del Derecho en los programas de Universidades Indígenas y Derechos Humanos. Del 2009 a 2014, se desempeñó como miembro del Consejo Consultivo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; en esos mismos años, también fue miembro del Consejo Consultivo de Desarrollo Sustentable del Núcleo Nuevo León de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Otro ámbito en el que ha incursionado es el de la política local donde ha fungido como: consejero electoral del INE (distrito 4) en los procesos electorales de 2012, 2015 y 2018; como asesor legislativo en el Congreso del Estado de Nuevo León entre el 2018 y 2020; y, durante el periodo electoral del 2021, con una agenda abiertamente pro indígena, es propuesto desde la plataforma de participación política AHORA NL como candidato ciudadano a diputado para el distrito 1 local por el partido político Movimiento Ciudadano.

Su liderazgo también se ha hecho presente en distintas acciones políticas. Su labor como dirigente es notable y de gran reconocimiento entre distintos grupos étnicos, organizaciones de la sociedad civil, dependencias de gobierno, partidos políticos e instituciones académicas. Su lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas a nivel estatal y nacional se extiende por más de diez años. Por su participación social y trabajo comunitario, en el año 2012, fue reconocido con el Premio Estatal de la Juventud por el Gobierno del Estado de Nuevo León.

Uno de sus logros más significativos como dirigente ha sido el de impulsar, diseñar, concretar y difundir la Ley de los Derechos Indígenas en Nuevo León. Esta ley se aprobó el 30 de mayo del 2012 y, aunque persisten en ella aún temas pendientes, representó en su momento un avance sustantivo en beneficio de los pueblos originarios e implicó una clara muestra de afinidad, empatía y justicia social para con aquellas personas que, al ser tan importantes en la vida productiva y cultural de la región, han sido discriminadas, excluidas e invisibilizadas sistemáticamente. Para su consecución, se convocó y organizó a diferentes grupos de personas indígenas que radican en el estado de Nuevo León, a académicos y a autoridades responsables de la atención indígena en el estado en las diferentes órdenes de gobierno. Durante este proceso, Galileo enfrentó múltiples dificultades, que fueron desde la visibilización de las personas indígenas en Nuevo León hasta “convencer a las autoridades de tener un marco normativo que les atendiera”. En este mismo marco de lucha por la consecución de derechos, pero ahora en el ámbito electoral, durante el 2020 y convocado por la Comisión Estatal Electoral, fue parte del equipo impulsor de los “Foros de Consulta Indígena”, de los “Resultados de la Consulta Indígena” y de los “Acuerdos del Consejo General de la Comisión Estatal Electoral donde se determinan la implementación de acciones afirmativas durante el proceso electoral 2020-2021”. Esta ruta

permitió el reconocimiento de los derechos políticos de este sector de la población, mismos que se ven reflejados inmediatamente en la inclusión de candidatos y candidatas indígenas en Nuevo León, durante el proceso electoral del 2021.

A diferencia de otros indígenas con liderazgos probados entre su gente, Galileo también se ha involucrado y ha participado de movimientos sociales y manifestaciones en pro de otros grupos sociales como ambientalistas, mujeres, desaparecidos, entre otros: “hemos acompañado esos movimientos, apoyando en la discusión con las autoridades y sumándonos en las marchas que se realizan por la exigencia de los derechos”.

Platón Solís, chamán: yo soy un río que une...

Es un hombre nahua de cuarenta y ocho años de edad. Es soltero. Originario de la localidad de Talcozotitlán que está situada en el Municipio de Copalillo (en el Estado de Guerrero). En este pequeño pueblo hay alrededor de mil habitantes y, en general, todos son indígenas nahuas. En 1996, cuando contaba con 25 años, llegó a vivir a Monterrey. Actualmente radica en la colonia Niño Artillero, en este lugar despacha en un pequeño consultorio a donde igual lo llegan a buscar personas de la colonia como “gentes de dinero y poder”.

Él salió de su pueblo huyendo de “malas personas” que lo querían “afectar casi con el costo de [su] vida”, dejó atrás su casa y a sus abuelos y empezó a recorrer México. Estuvo un tiempo en el centro del país, y después se decidió a venir a Monterrey: “en un sueño se me revelaron las montañas, yo tenía que estar aquí...”. No mantiene lazo alguno con su lugar de origen, piensa que un día regresará sólo para morir en el viejo río donde se le reveló “su poder” (el río Balsas).

Nació a principios de los setenta, en un pequeño poblado rural en el que se vivía precariamente. No conoció a sus padres, o los recuerda muy borrosamente ya que murieron muy jóvenes en un accidente en el río. Como no tenía hermanos, fue criado por sus abuelos maternos, ellos trabajaban todo el día en la siembra de maíz y cacahuete, así que lo dejaban sólo en casa al cuidado de unos pocos animales. Aprendió a hablar español hasta los 10 años y ya adolescente cursó hasta tercer grado de primaria. Su vida no era “nada especial, más bien era una vida aburrida, ociosa”, pero todo cambió a los quince años:

(...) enfermé de fiebres durante varios días, decían que ya mero me iba a morir, que no creían que durara mucho tiempo pues no sabían qué tenía... que deliraba; así estuve hasta que desperté y se me pasaron las fiebres, me empecé a sentir mejor, pero yo ya no era el mismo, algo había cambiado,

pero no sabía bien qué. Sentía algo así como que algo te roe por dentro... Estaba triste, mi abuelo Manuel, nomás me veía con cierta preocupación y me decía que comiera bien y que me llevarían a dar una limpia. A los días, fuimos a Copalillo a ver a un viejo chamán y, luego luego que me vio le dijo a mi abuelo «a éste lo está llamando su nahual; se va a morir pronto». Y fue todo. No dijo nada más. Nos regresamos al pueblo y yo estaba asustado, pero empecé a sentirme mejor, más fuerte, entonces se me fue pasando el susto de eso que me iba a morir. Pero empecé a soñar, soñaba con mi nahual, me llamaba... Yo nunca vi a mi nahual; bueno sí lo vi, pero en sueños, que es cómo vemos nosotros los chamanes, así se me reveló un día. Soñé que estaba al lado del río y un coyote masticaba una yerba del otro lado y me veía, ahí me di cuenta de mi llamado. En otro sueño, soñé con mi padre, yo lo veía también masticar, sentado en una piedra debajo de un árbol y me decía: «ves que hay mucha gente sufriendo ¿por qué no los alivias?» Y seguía masticando. Yo no sabía qué decir, ni qué sentir. Entonces, otra vez, en otro sueño que se repetía, contesté: ¿y cómo los voy a curar?, yo no sé hacerlo, yo no puedo. Entonces me mostró cómo curar. Me enseñó a hacerlo y se fue. (...) No puedo contarte cómo, eso sólo se revela a las personas indicadas..., en sueños.

Para Platón, esta revelación y enseñanza, es su mayor misión en la vida. Él “sabe curar” y ese es su trabajo. Es una especie de guía espiritual con conocimientos de herbolaria y medicina tradicional. Por igual realiza curaciones por malestares físicos, como sanaciones por “enfados, brujerías, pérdidas de sombra, o malos aires”. Cura con yerbas, pero, dice, las yerbas propiamente no son las que alivian, sino el poder divino que algunas de ellas tienen y que él les detona: “Dios está dentro de nosotros, sólo hay que despertarlo”. Sus herramientas, además de las yerbas, son la jícara y el sahumero. Sus cantos y oraciones son en náhuatl y las dirige por igual a la Virgen de la Natividad de Tixtla, a San Felipe, a Santa Ana, al Señor del Santuario de Chalma y a la Purísima Concepción.

Soy un hombre hecho, no necesito a nadie más conmigo y no podría atender a una mujer, mis hijos son todas las personas que vienen aquí conmigo a que les ayude. Y nadie puede atacarme mientras haga lo que hago, mientras no falle a mi misión. Mi abuelo me explicó que tenía la opción de tomar el don de curar o rechazarlo, pero que lo mejor era no negarse al destino. Y no me negué. Aquí estoy.

El chamán Platón Solís atiende todos los días en su casa (salvo aquellos días en los que se retira a la montaña) “allá pa'allá” [dice con la mano señalando hacia el cerro de la silla]. Durante esos retiros él reflexiona y junta las yerbas. Pide permiso para seguir curando. Aunque siempre se va

solo, a veces le acompañan algunas personas que lo siguen, mientras no lo molesten, él deja que le acompañen y les enseña a reflexionar.

Dice que muchas son las personas que lo buscan, que a muchas personas ha ayudado. Lo invitan seguido a eventos de gobierno, pero no suele asistir, aunque a veces lo hace. No cree mucho en las instituciones, no busca apoyo de nadie sino más bien él se entiende como un apoyo para los demás. No vota, pero sí tiene su credencial de elector “para los trámites”, no es parte de ninguna organización política ni ciudadana “pero sí acudo a darles sus limpias a sus oficinas o casas”.

Vive sencillamente, dice tener unos pocos ahorros pero que no es el dinero lo que lo mueve: “a muchas personas no les pido nada igual porque no tienen, o porque yo no puedo ayudarles”. Él no se considera nuevoleonés sino mexicano, pero si tuviera que definirse de un lugar, se siente más de Nuevo León que de Guerrero. Lo que sí, es que dice que es un ser de agua y tierra, del Río Balsas y del Cerro de la Silla.

Su mayor logro como chamán lo considera, primero, en la sanación de las personas, luego en la difusión de su cultura ancestral ante quienes no la tienen y por último en la vinculación que logra en el trabajo que hace grupalmente [en temazcales y retiros]: “yo soy un río que une”.

Ricardo Bautista, jotdoguero: siempre hay quien necesita una mano...

Es un hombre nahua de treinta y ocho años de edad. Llegó a Monterrey hace quince años proveniente de un pueblo de Tamazunchale (municipio de San Luis Potosí) llamado San Martín Chalchicuautla. Está casado desde hace 15 años con una mujer nahua nueve años menor que él; ella nació en Tamaulipas, pero se conocieron en Tamazunchale cuando ella tenía quince y él veinticuatro años. Actualmente viven en la Colonia Independencia en el municipio de Monterrey, ahí rentan una casa. Tienen tres hijos.

En su pueblo son comuneros y el terreno que tiene su familia sirve para pastar ganado; Ricardo no tiene, pero sí desea adquirir. El terreno lo cuida la mayor de sus hermanas, que “ya no tiene tiempo ni fuerza para atenderlo”; por eso, esa propiedad la rentan para que ganado ajeno pastera en ella. Antes él iba para allá cada medio año, luego cada año, ahora casi ya no va, solamente mantiene comunicación telefónica con su suegro y su hermana mayor.

Me hace falta un hermano, mis padres ya no viven (se murieron hace veinte años) y mi suegro me ayuda allá en el rancho, pero si tuviera un hermano las cosas serían mejor, podríamos crecer el negocio y trabajar al mismo tiempo el terreno. Con las hermanas no se puede, ellas se dedican a la casa y los cuñados son medio huevones.

En esa comunidad son hablantes de náhuatl, pero él casi no lo habla: “nomás puras groserías”. Admite que ha pensado en volver, pero también reflexiona: “¿qué hago allá?”.

Cuando llegó a Monterrey en busca de oportunidades de trabajo, empezó a laborar en una compañía de limpieza, luego en obras de construcción hasta que se enroló como ayudante de jotooguero con un dirigente proveniente de su mismo pueblo. Dice que empezó desde abajo, que no le ha ido mal y no se queja, pero que las cosas han cambiado un poco con el tiempo: “antes se vendía mucho más y podía uno ahorrar. Yo compré mi primer carrito luego de tres meses de trabajo”. El anterior dirigente “le echó mucho la mano”, menciona que le está muy agradecido y que, desde entonces, había aprendido a “no ser culero con los demás”, que “siempre hay quien necesita una mano, y si uno puede, pues hay que hacerlo (...), más si es del pueblo”. Unos años después, se distanciaron: “él era el que mandaba, pero yo ya no me quería dejar, ya no le quería estar dando dinero”, y entonces decidieron separar el grupo. Ricardo se quedó con cinco integrantes que ahora son diez. Todavía se ven de vez en cuando, “pues todos somos del rancho —dijo Rubén— y en las fiestas pues nos invitamos”.

Frente a las dificultades y adversidades que implican el empleo informal y la situación de corrupción y violencia que padece cotidianamente la ciudad de Monterrey, se organizan, para el desempeño de su trabajo, de una manera muy clara. Aunque funcionan bajo un modelo jerárquico, han configurado una red de apoyo y protección entre ellos. Ricardo es el líder del grupo de *jotdogueros* nahuas: “es el jefe”. Él se encarga de la administración de las ganancias y del espacio que rentan para almacenar sus carritos y mercancías, de la compra de los insumos para sus productos, y de la obtención y preservación de los espacios donde venden sus productos (todos en distintas zonas del centro de Monterrey).

Sus puntos de trabajo los tienen que cuidar, si llegan a faltar varios días “otro se nos mete y luego es difícil sacarlos”. Estuvieron agremiados a la CROC (Confederación Revolucionaria de Obreros y Campesinos), pero se salieron porque ésta sólo les cobraba las cuotas y no les ayudaba, lo mismo con el Frente Francisco Villa y con la CTM (Confederación de Trabajadores de México). Debido a esto, Ricardo prefiere “arreglarse” directamente con los inspectores de comercio, aunque a veces “son bañados, se dejan caer, a cada rato quieren lana”. En ese periodo fue cuando se afiliaron a la CROC para que no los estuvieran molestando, pero que “era una cosa por otra, los de la CROC no te piden tanto dinero, pero te traen en juntas a cada rato y pues no te dejan trabajar”. Por ello, han preferido su autonomía y, como ya conocen a los inspectores, se arreglan con ellos: “\$100.00 o \$150.00, ahí, cada dos meses y ya está arreglado”.

La posición de Ricardo no sólo se legitima en la imposición o delegación de poder, sino que su liderazgo también se sustenta en la convicción

afectiva de los integrantes del grupo. Gerardo, uno de los integrantes del grupo, refiere: “Ricardo es de ley, me ha ayudado mucho cuando he tenido broncas, otros, ni porque son familia me ayudan; de vez en cuando sí me preguntan que cómo estoy, pero no mucho, y Ricardo y yo siempre nos ayudamos”.

El carácter de Ricardo es severo e irritable, no es muy sociable, por ello prefiere concentrarse en su trabajo y no andar involucrándose en otras cosas que dice “no le competen”. Su preocupación y compromiso sólo está con su familia y con su grupo. Dice no interesarse mucho por la política aunque sí vota, señala que respeta la ley pero que sabe que “hay cosas que tienen que arreglarse de otra manera (...), así es en todas partes”.

Nicasio Hernández, maestro de náhuatl: a nos consideramos nuevoleonenses...

Es un hombre nahua de cincuenta y cinco años de edad, casado, con tres hijos. Es originario del municipio de Chiconamel en el estado de Veracruz. Hace 22 años emigró a Monterrey. Con estudios de preparatoria se contrató en un laboratorio industrial donde, desde entonces, se desempeña en el departamento de compras. Constantemente lo invitan a participar en eventos de difusión de su cultura (programas de televisión y foros institucionales, por ejemplo), pero por la dinámica de su trabajo se le dificulta hacerlo: “si faltó, me descuentan y luego ya no puedo llevar el gasto completo a la familia.” Con todo, los sábados desde hace nueve años imparte clases de náhuatl que, además de significar un ingreso extra, es una de sus formas de promocionar su cultura nahua. Estas clases las imparte en RAÍCES: Escuela de Lenguas Maternas que se encuentra en la Casa del Árbol, en el centro de Monterrey, Nuevo León.

Llegado a la ciudad de Monterrey hace más de dos décadas, se podría afirmar que Nicasio es un migrante pionero. Fue de los que primeros que migraron de su comunidad de origen hacia ese lugar. Conforme las condiciones fueron favorables, junto con su primo, se trajeron a otras personas del pueblo. Hoy según sus palabras, son alrededor de 500 personas:

Afortunadamente todos tenemos trabajo, todos mis hermanitos étnicos, de la comunidad de Chiconamel. Todos tenemos trabajo, hemos sido bendecidos, algunos son empleadas domésticas, carpinteros, pintores, trabajadores de la industria, todos trabajan aquí, aquí hay mucho trabajo.

La migración de nahuas de Chiconamel hacia Nuevo León y la necesidad de las familias del pueblo por mantener lazos con sus parientes, plantearon a Nicasio y a otros migrantes, la formación de un grupo para vincularse con los demás que estaban aquí. Se contactaron con ellos y

formaron una red de apoyo ante los problemas y las vicisitudes que se van presentando en Nuevo León. Así nació la Agrupación Chiconamel. Al respecto nos cuenta “los hermanitos hablan por una defunción, por un accidente, nos apoyamos económicamente, nos informamos y les damos *tips* para que acudan a alguna oficina de gobierno.”

Consciente de la discriminación que sufren en la ciudad, sobre todo los recién llegados, “por su vestuario, por su físico” y de los abusos del que son objeto por parte de las autoridades “nos enfrentamos a la misma policía, nos intimidan, nos piden dinero” es que sirven como grupo de apoyo y él como orientador en caso de que alguien del grupo necesite respaldo para que sepan a donde ir, dónde pedir ayuda.

A veces la ayuda ha venido sin buscarla; su condición étnica y vulnerabilidad les vuelve sujetos de atención o beneficencia por parte de algunas asociaciones asistenciales o dependencias gubernamentales. Él mismo fue auxiliado para soportar los gastos de operación que requirió su esposa cuando fue atropellada hace varios años. Relata que la Fundación *Adelaida Lafón* pagó parte de la cuenta del hospital privado en el que internó a su esposa: “No teníamos recursos para consultar, no podíamos ir a consultar a un particular, (...) al hospital Metropolitano o al IMSS (...) pero esos servicios tardan. En cambio, en la Fundación *Adelaida Lafón*, que está en la Fomerrey 35, la atención fue inmediata.”

Al igual que con este organismo, han conseguido que otras instituciones, dependencias o establecimientos privados les ayuden con descuentos o servicios gratuitos, por ejemplo, la funeraria Protecto Deco, que les ofrecen la cremación o la preparación de cuerpos gratis. Otras empresas les hacen descuento en la transportación de cuerpos al pueblo.

Particularmente Nicasio ha tejido redes no sólo con los paisanos nahuas, o incluso tének, sino con dependencias como la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas) y con asociaciones civiles como Procuración de Justicia Étnica A. C. Participó activamente en los foros que organizó PJEAC para la consecución de la Ley de Derechos Indígenas en el estado de Nuevo León, así como en programas de radio que se transmitían en la Huasteca potosina para hablar de la celebración del Xantolo (palabra en náhuatl que nace de la raíz latina *festivumominum sanctorum*, significa: fiesta de todos los santos) y del día de las lenguas maternas (21 de febrero). Bajo este último tema, también ha participado con la asociación civil Procuración de Justicia Étnica AC, en el Festival Soles de la Silla donde cada año celebran el día de los pueblos indígenas (9 de agosto).

Nicasio Hernández es un activo promotor de la lengua y cultura náhuatl pues, además de su participación en foros y actividades que celebran su cultura, también ha difundido su identidad y su cultura en

distintas instituciones educativas en Nuevo León como la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), la Universidad de Monterrey (UdeM), la Universidad Regiomontana (U-ERRE), el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM), el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), entre otras que le han solicitado impartir charlas, talleres e información para la elaboración de tesis e investigaciones académicas.

Nicasio es prudente al no asignarse el rol de líder de la Agrupación Chiconamel aunque fue formado gracias a su iniciativa y admite que es a él al que buscan cuando hay algo que resolver, sin embargo, para él: “el grupo lo formamos todos, todos somos iguales, no hay uno más que otro”. Considera que con este grupo lo que más han ganado es

(...) unidad, la confianza que tenemos, (...) formamos un sólo equipo, es una familia muy grande. No hay malicia, no hay algo como un camino equivocado. Es algo para sentirnos bien, en confianza. Si no fuera así, estaríamos dispersos, como antes (...), no nos enterábamos de lo que pasaba, hasta que íbas a allá [a Chiconamel].

Así, su principal logro ha sido formar un grupo de paisanos, que incluye a algunos tének casados con gente de la comunidad, y ser un espacio de vinculación y una red de apoyo para los nahuas de Chiconamel y de otros lugares. Sus propósitos están bien definidos: resolver problemas de la vida cotidiana de manera práctica al hacer uso de sus propias aportaciones y de los servicios y beneficios que brindan las dependencias gubernamentales, las asociaciones civiles y las fundaciones privadas.

Tras años de vivir en el estado de Nuevo León y de trabajar en pro de la difusión de su cultura “ya nos consideramos de Nuevo León, y a Nuevo León ya lo consideramos de la Huasteca.”

Liberio Porfirio Hernández, comerciante: una persona comprometida con la gente a la que puedo servir...

Es un hombre nahua de cincuenta años de edad. Es originario del municipio de Tamazunchale, estado de San Luis Potosí. Casado con una mujer de su mismo grupo étnico pero nacida en el municipio de Cautla, estado de Hidalgo. Juntos han procreado tres hijos adolescentes que cursan la secundaria y la preparatoria. Ellos residen en el municipio de García, estado de Nuevo León.

Soy Liberio Porfirio Hernández, ciudadano mexicano de la Huasteca, originario de Tenexco Tamazunchale San Luis Potosí. Tengo la fortuna de vivir en Nuevo León desde hace más 30 años, motivado por las condiciones

sociales de mi lugar de origen, decidí emprender mi viaje a este bello lugar, mi historia personal, es similar a miles de historias de personas que vivimos en Nuevo León y que día con día se suman cada vez más.

En 1998, emigró a la ciudad de Monterrey, cuenta que hablaba muy poco español y por eso fue discriminado, decidió prepararse más e inició la educación media superior en la Preparatoria Núm. 3 de la Universidad Autónoma de Nuevo León. A esta institución acudían preferentemente trabajadores, por lo que su turno habitual era el nocturno. Al egresar, se matriculó en la Facultad de Derecho de la UANL y se convirtió en abogado. Aunque se ha dedicado a la maquila de estudios sociales y de mercado, actualmente es dueño de dos fruterías y de ahí sostiene a su familia. Actualmente vive en el municipio de García, Nuevo León

En mi desempeño laboral (...) trabajé en la iniciativa privada en empresas de mercadotecnia. Con mis ingresos económicos, apenas obtuve los requisitos necesarios para hacer realidad mi sueño familiar, que es conseguir una vivienda en el Municipio de García Nuevo León, en donde vivo desde hace 8 años.

Liberio ha colaborado desde muy joven en diferentes grupos sociales y políticos; cuando fue estudiante, se formó en las bases de Antorcha Campesina, un bastión del Partido Revolucionario Institucional. Posteriormente y desengañado de los partidos políticos, ha buscado hacer las cosas “por su propia cuenta”.

Siempre he trabajado en equipo, estos procesos organizativos [por ejemplo] nos permitieron la fundación de un hogar estudiantil, que hoy a más de veinticinco años está vigente, y dispuesto a recibir a un estudiante, mujer o hombre que decida buscar una superación personal y contribuir al desarrollo económico, social y cultural de este gran Estado de Nuevo León.

En el 2011, creó el grupo Unidad Nacional Indígena Revolucionaria (UNIR) y, en sinergia y desde entonces, ha colaborado activamente en las actividades de Procuración de Justicia Étnica AC. Bajo el auspicio de PJEAC y del liderazgo (entre otros) de Liberio Porfirio, se funda el Consejo Estatal de Pueblos Indígenas en Nuevo León, mismo que opera desde el 2013.

Las necesidades de participación social orientaron nuestro trabajo y lucha que se fue diversificando. Se fueron abriendo brechas para encontrar soluciones a los problemas que nos planteaban mi identidad y mi empatía hacia los recién llegados a Nuevo León, originarios de otros estados de la Repúbli-

ca Mexicana o incluso de otros países. Me fueron perfilando en la necesidad de abrir espacios de interlocución con diversos sectores de la sociedad, como universidades, organizaciones de la sociedad civil y gobierno.

En el 2017, se adhirió al movimiento ciudadano nacional AHORA (encabezado por Emilio Álvarez Icaza) desde donde se postuló como candidato ciudadano para diputado local del distrito 20 electoral de Nuevo León (contando con la plataforma política del partido político nacional Movimiento Ciudadano).

Ante su desempeño y participación social como dirigente, él se describe “como una persona comprometida con la gente a la que puedo servir”. Considera que, entre sus principales logros, se encuentran el haber colaborado en dar continuidad y aterrizar la Ley por los Derechos de Indígenas de Nuevo León en algunos de los municipios metropolitanos (Escobedo, García y Monterrey) aunque es una tarea aún pendiente de consolidar ya que “no pudieron hacer que se bajara el presupuesto que la ley contempla para la atención de la población indígena”, ni que se nombren personas indígenas como encargadas de la atención a la población indígena de cada municipio: “no es una persona de origen étnico la encargada exclusivamente de esto, sino un regidor al que se le asigna esta comisión y que, finalmente, no hace mucho por ellos”. Otros resultados han sido el haber conseguido que les pagaran sus salarios a los profesores del Coordinación de Educación Indígena de la SEP en Nuevo León (en un tiempo en el que no se hizo); el conseguir transporte para sus paisanos a sus comunidades de origen; y atender el problema de hacerse de un patrimonio familiar en Nuevo León a través del proyecto *La Nueva Huasteca*.

Actualmente, los proyectos más sólidos en los que trabaja se justifican en las necesidades de contar con vivienda digna y transporte eficaz.

Ante la imposibilidad de reunir los requisitos para adquirir una propiedad y generar un patrimonio familiar, se plantearon, en el grupo que dirige, adquirir un terreno en donde vivir. Negociaron con el dueño de un predio en el municipio de García, y así nació el proyecto de *La Nueva Huasteca*:

Es casi imposible que puedan tener un patrimonio [los indígenas de la Huasteca que migraron a Nuevo León]. En cualquier parte que ellos quieran un terrenito les piden una garantía, cosa que ellos no pueden tener. Nosotros, a través del Consejo Indígena, pudimos sensibilizar al dueño de ese predio para que nos pudiera facilitar, que así como la gente va pagando, nosotros también vamos a ir pagando al dueño.

Este proyecto pretende reunir, en un espacio que opere bajo los principios y normas tradicionales de una comunidad indígena, a cerca de

800 familias hablantes de náhuatl y tének que ya viven dispersas en el área metropolitana de Monterrey.

Por otro lado, el proyecto del transporte indígena nace como respuesta a las dificultades que padecen los migrantes indígenas para ir y venir a Nuevo León desde sus comunidades. La solución que pensaron fue la de rentar ellos mismos los camiones y que fueran conducidos por una persona indígena para que hubiera una buena comunicación con los usuarios.

(...) el proyecto del transporte nace de la necesidad de que mucha gente compraba boletos [de autobús] en las vacaciones y por su aspecto, por su vestimenta no les respetaban los lugares, los horarios, los días, los dejaban en el camino porque los autobuses se descomponían.

Liberio considera que, aunque con dificultades legales y económicas, este proyecto tuvo una buena recepción por parte de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes y de la Policía Federal. Actualmente, aunque de manera provisional, pueden circular libremente los autobuses que él y seis socios han rentado, para “mover a la gente de Monterrey a la Huasteca y de regreso para acá”. En palabras de Liberio Porfirio “sentimos que el gobierno federal se ha abierto mucho más para temas indígenas, que los propios municipios o el gobierno del estado”.

Aunque su liderazgo entre las personas indígenas es notable por las actividades diversas que realiza principalmente en pro de la defensa de sus derechos culturales y sociales así como en la promoción de su cultura nahua, no ha considerado pertinente apoyar otros movimientos sociales. Para él, no comparten las mismas ideas. No participa en los movimientos de las mujeres por una vida libre de violencia porque considera que, a diferencia de los que piensan las mujeres que participan de estos movimientos, “la violencia [hacia las mujeres] se da por la pobreza, la presión sobre la familia por la falta de recursos, la raíz no es la violencia [en sí], sino la pobreza.” Con los ambientalistas tampoco coincide porque “ellos tienen intereses muy particulares y no [atienden] asuntos más importantes y graves como la contaminación de los ríos o la contaminación que generan las fábricas”.

Para Liberio Porfirio, su pueblo nahua es el legítimo mexicano, y su tarea ha sido la de “devolverle el lugar principal del que ha sido despojado”.

Nabor Tranquilino Guerrero, diputado local: apoyar a la gente es lo que me ha caracterizado...

Es un hombre de cuarenta años de edad, originario de la comunidad de Pilcuatla, municipio de Tlalchinol en el estado de Hidalgo. Una comunidad nahua donde se dedican a cultivar la tierra, principalmente café, maíz y

frijol. Es casado y tiene cuatro niñas, actualmente habita en el municipio de Juárez, Nuevo León.

Llegó a residir a Monterrey hace 24 años. Le dieron hospedaje en un albergue para estudiantes foráneos (de Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo, entre otros) llamado Casa del Estudiante Monterrey, A.C., ubicada en las calles Carlos Salazar y Zuazua, en el centro de Monterrey. Él estaba convencido de emigrar para estudiar y no lo dudó: “yo me voy a la escuela”. Aunque no recibió apoyo de sus padres sí existía la preocupación sobre cómo le iría:

Mis padres son muy humildes, no tienen estudios; mi papá tiene tercer grado de primaria, mamá no tiene [estudios]. Yo soy el segundo de los hermanos, busqué sobresalir, si no me iba a la capital, a Pachuca que está a cinco horas [de Pilcuatla] y que está pegada a la Ciudad de México. Entonces yo decía «me voy a México o me voy a Monterrey», ¿verdad? Ya había venido [a Monterrey] un compañero, de una generación antes, entonces yo le pregunté cómo estaban las cosas... me dijo «vas a sufrir, vas a comer una comida que es totalmente diferente, vas a vender periódico, vas a pedir en las calles, recolectar víveres», que es lo que se hace en la Casa del Estudiante.

Ahí en la Casa del Estudiante Monterrey, estuvo un año pero no fue de su agrado. Entonces se trasladó a Hogar Estudiantil 5 Banderas, A.C., ubicado en la colonia Hidalgo del municipio de Monterrey. Ahí residió por espacio de cuatro años. En ese tiempo, logró concluir sus estudios de preparatoria en el CBTIS 99 y de licenciatura en Contaduría Pública en la Universidad Metropolitana. Nabor comenta que optó por esta universidad porque eran menos años que en la Universidad Autónoma de Nuevo León, pues quería apoyar a su hermano y a su prima para que también estudiaran; si terminaba pronto la universidad, podría hacerlo.

Una vez que terminó la universidad trabajó cinco años para una empresa privada y después en un despacho por seis años. Finalmente abrió su propio despacho, y fue invitado a formar parte del consejo de Hogar Estudiantil 5 Banderas, A.C.; ahora funge como tesorero ahí. En este contexto laboral fue como se le presentó la oportunidad de sumarse, en el 2018, al ámbito político como parte de la coalición electoral “Juntos Haremos Historia”, integrada por el partido Movimiento Regeneración Nacional (MORENA), el Partido del Trabajo (PT) y el Partido Encuentro Social (PES). En ese período electoral, Nabor Tranquilino formó parte de la fórmula como suplente para el cargo de diputado local por el distrito electoral número 10. Su decisión por participar electoralmente se engarza con su voluntad por ayudar: “contaba con tiempo suficiente para incursionar en la política, apoyar a la gente es lo que me ha caracterizado”.

La candidatura resultó vencedora y, tras la solicitud de licencia temporal del titular y su adscripción a la bancada del Partido Revolucionario Institucional, él se convirtió, por un breve periodo, en diputado de la Septuagésimo Quinta Legislatura en Nuevo León. Ante las dificultades que implica el rastreo histórico aunado a la falta de identificación étnica como parte de los datos de registro institucional, es imposible asegurarlo pero, por el contexto demográfico y el prisma sociocultural del estado, es sumamente probable que Nabor Tranquilino Guerrero haya sido el primer diputado indígena en Nuevo León.

Antes de este cargo político, su participación social se había limitado principalmente en ayudar a las personas que viven en su mismo barrio. Él considera que siempre ha estado dispuesto a ayudar y que, ahora, lo hace con mayor fuerza desde el Congreso del Estado: “es el momento que estábamos esperando, vamos a darle para adelante, vamos a trabajar a favor de la gente”.

Para ser líder, Nabor considera que se requiere de carácter para enfrentar los obstáculos que se presentan cotidianamente, pero fundamentalmente, predicar con el ejemplo. Él se “forjó” en la adversidad, en la discriminación por ser indígena, en la precariedad. Por ello piensa que es necesario introducir temas sobre ello en la tribuna legislativa. Ayudar a otros, que como él, han padecido dificultades por su condición migrante, es una de sus causas: “busco ser líder principalmente para los jóvenes”.

RESULTADOS

Esta es una investigación interdisciplinaria, resultado de una convergencia no sólo científica, sino que reúne, también, subjetividades manifiestas en intereses y motivaciones que sus autores depositan en ella. Tal reunión no supone una pérdida de objetividad científica; en todo caso, reafirma la pretensión epistemológica de dotar a este estudio de un sentido humano. Es decir, se toma distancia objetiva para desglosar, analizar y presentar la información, procesos y hallazgos que de él resultan, pero generando cercanías legítimas y empáticas para con los interlocutores implicándose con los sujetos vivos, con lo que representan y con aquellas distintas interpretaciones que puedan hacerse desde aquí. Para este caso, la fundamentación científica no obvia sino asume intrínsecamente en su diseño la responsabilidad de dimensionarle desde una perspectiva ética.

Aunque pudiera suponerse por la selección de los sujetos de estudio, este trabajo, más que invisibilizar a los liderazgos femeninos¹ o a otros

1 Que las hay, y de entre ellas algunas resultan sumamente significativas en la lucha y consecución de los derechos humanos de las personas indígenas en Nuevo León. Como ejemplos, de entre las nahuas,

masculinos de la misma comunidad nahua u otros grupos étnicos², pretende, posicionándose desde una perspectiva de género: revisar las motivaciones por las que los sujetos masculinos suelen desempeñar con mayor cotidianidad (incluso facilidad) liderazgos comunitarios; mostrar bajo qué mecanismos adquieren esa responsabilidad; y cuáles son las razones por las que inhiben (o apoyan), limitan (o promueven), y excluyen (o incluyen) la participación política activa de las mujeres indígenas.

Como antes se ha mencionado, tras la sistematización de la información, las categorías de análisis que emergen son: identidades políticas, participación social, liderazgos, masculinidades, discriminación racial y etnicidad. Derivadas de ellas, se presenta a continuación una descripción de hallazgos.

Liderazgos e identidades políticas

Los hombres, orientados a funcionar como sujetos conminados al poder, procuran mostrarse siempre fuertes, protectores, exitosos. Esto limita su libertad para autoconstruirse genéricamente y les determina socialmente para ciertas labores específicas, entre ellas destaca lo político. Así, por ejemplo, lo refiere Liberio cuando expresa que:

(...) 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.

podrían mencionarse a: Elvira Maya (dirigente de Zihuakali Casa de las Mujeres Indígenas A.C. y originaria del estado de Veracruz), Columba Andrés (líder de su comunidad en el municipio del Carmen, N.L. y originaria del estado de San Luis Potosí), Claudina Maya (líder de su comunidad en el municipio de Juárez, N.L. y originaria del estado de Veracruz), Rosa Cruz (profesora de náhuatl y originaria del estado de Veracruz), Irma Rubio (líder de su comunidad en el municipio de San Nicolás de los Garza, N.L. y originaria del estado de San Luis Potosí), Rosa Monterrubio (líder de su comunidad en el municipio de García, N.L. y originaria del estado de Hidalgo), Ofelia Hernández (líder de su comunidad en el municipio de García, N.L. y originaria del estado de San Luis Potosí). También destacan por su liderazgo, pero de otras distintas comunidades indígenas: Margarita Vilchis de la comunidad mazahua, Antonina García de la comunidad mixteca, Julieta Martínez de la comunidad tének, Isabel Hernández de la comunidad otomí, Kena Bautista de la comunidad wixárika, Leticia Sánchez de la comunidad tzeltal, entre muchas otras.

2 Que también los hay. De entre los nahuas, podrían mencionarse a Alejandro Hernández Bibiano (líder de su comunidad en la colonia Provienda en el municipio de Santa Catarina, N.L. y originario de Tamazunchale, San Luis Potosí), Santos Cervantes (líder de Mejor por Transporte Indígena S.A. de C.V. y originario de San Felipe Orizatlán, Hidalgo), Moisés Bautista (maestro de náhuatl originario de Chicotepec, Veracruz), Juan de la Cruz y Juan Hernández (líderes de su comunidad en el municipio metropolitano de Pesquería, N.L., originarios de Tamazunchale, San Luis Potosí). También destacan por su liderazgo en Nuevo León, pero de otras comunidades indígenas: Florencio Salazar Mejía y Arcadio Vásquez, de la comunidad mixteca, Gelasio Juárez y Patricio Hernández de la comunidad otomí, Francisco Bernal Pacheco de la comunidad mazahua, Jesús de la Torre de la comunidad wixárika (fallecido), Adalberto Hernández de la comunidad triqui (fallecido), Florencio Corona, de la comunidad mazahua (fallecido), entre muchos otros.

Así, es de notar que la mayoría, de diversas maneras y grados, asumen cierto liderazgo: ya en su comunidad, en su lugar de trabajo, en su familia o incluso con su pareja. De entre ellos destacan, para fines de esta investigación, los liderazgos comunitarios. Estos se sustentan no sólo en la consecución de sus objetivos (lo que resulta por demás innegable), sino también en la visibilidad y reconocimiento que se obtiene por su trabajo tanto en su lugar de residencia como en su lugar de origen; esta notoriedad reafirma sus roles identitarios masculinos y establece vínculos sociopolíticos que impulsan sus compromisos ya que la búsqueda del reconocimiento es, sin duda, uno de los mecanismos vinculantes más ciertos de la masculinidad tradicional: “Se trata de una forma de hombría, de supremacía de género, que cuando es cuestionada (...) en la vida cotidiana a menudo conduce a acciones violentas para restaurar su posición de poder y privilegio” (Núñez, 2020, s/p).

Masculinidades

Por otro lado, revisitados los roles tradicionales y las características emergentes de nuevas y distintas formas de ser en un contexto un poco más igualitario, los hombres indígenas entrevistados, en general se muestran dispuestos al rechazo (por lo menos en parte) de ciertos estereotipos tradicionales de género (violencia física, por ejemplo) que, en el más evidente de los panoramas, orientan a los sujetos masculinos al ámbito público (el trabajo, la protección, la autoridad, por ejemplo.) y a los sujetos femeninos al ámbito privado (la familia, el cuidado, la educación, entre otros). Para Nicasio

(...) 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.

Sobre lo mismo, Nabor y Liberio opinan respectivamente que

(...) el hombre tiene que aportar todo para los gastos, los de la educación también. La mujer es la que se encarga de mandar bien a la escuela al niño, estar al pendiente. Si hay falla del hombre, la mujer tiene que decirselo.

(...) 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.

Afirman una masculinidad incluyente en ciertos temas (como en el trabajo y la atención de ciertas labores del hogar), pero en otros se muestran renuentes a considerar participar de otro modelo de convivencia más equitativo (por ejemplo en el cuidado del hogar y la formación de los hijos). En el ámbito de la participación cívico-política, pocos se rodean o trabajan directamente con otras líderes mujeres, y no lo hacen porque dicen confiar más en sus pares masculinos o con ellos se sienten más identificados, menos incómodos; ello indica también el regular o bajo nivel de incidencia que los discursos igualitarios han permeado en ellos. Así lo evidencia Ricardo cuando expresa

En mi caso no he visto hablar sobre equidad, se habla de que el hombre tiene la responsabilidad: él tiene que ser responsable de la mujer. 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. Es el hombre que estará un día a cargo de conducir a su familia y, a veces, de tener un cargo en la comunidad.

Etnicidad, discriminación racial y participación social

Las instituciones de gobierno han ignorado sistemáticamente los problemas fundamentales de este sector de la población en Nuevo León, ello no sólo evidencia un trabajo ineficiente, sino que se extiende hacia claras y serias violaciones a sus derechos humanos. Su inclusión, no sólo es una cuestión de interés económico “sino es una inserción compleja en busca de la igualdad y equidad de derechos, los mismos que los ciudadanos regios tienen, pero enmarcados en la diferencia de ciudadanía cultural” (García Tello, 2013, p. 87). Es cotidiano que en la vida de estas personas indígenas, se presenten casos de discriminación por una condición étnica que implica desde el uso de la lengua materna hasta la segregación racial (García Tello, 2013). Así lo expresa Liberio cuando relata que en Nuevo León

(...) si hay una persona al lado, alta, güera, le dan la prioridad. Cuando estaba en la escuela, a mí y a dos compañeros nos identificaban como los tres huastecos. Empiezas a preguntar y nadie... pero casi todos son de San Luis, aunque lo usan como forma de discriminar.

Por su parte, Ricardo señala que

(...) 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 sanluisito (...) la mayoría en Monterrey, todos somos de fuera. Somos descendientes de fuera. Venimos de la Huasteca, la mayoría. 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.

Pero una de sus mayores preocupaciones es la pérdida de su lengua materna. Para Liberio, muchas personas en Nuevo León de origen étnico ya no pueden ser consideradas como personas indígenas porque

(...) ya estaría mezclado. Creo que ya no son indígenas, porque tienes que hablar la lengua: es el punto principal. Y tener los hábitos que se siguen celebrando. Pero una vez que te integras a una sociedad diferente, la pierdes. Con la discriminación (...) mucho más difícil es. Aunque no hay que perder la esperanza. Me gustaría que se viera mucho por la cuestión de la lengua; en mi comunidad ya somos muy pocos los que lo hablamos. Sé que lo hablan, pero les preguntan y lo niegan. Les da pena. Hay padres que ya no quieren que su hijo aprenda la lengua madre.

Otro de los rasgos comunes que comparten los entrevistados es, en general, el alto valor que confieren a la educación; al menos tres de ellos tienen estudios de licenciatura, uno de ellos cuenta con posgrado y otro más, al contar con preparatoria, sobrepasa el promedio de educación de los indígenas migrantes. La educación les ha ayudado a superar —en parte— la discriminación de la que han sido objeto por ser indígenas, tener una imagen distinta a la urbana y no hablar bien el español. Y esto es claro para Nabor porque él considera que

(...) 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. De esa manera podrán salir adelante sin sufrir las carencias y desprecios que nosotros hemos tenido que sufrir.

Aunque tener estudios universitarios no es determinante para ejercer el liderazgo o dirigir un colectivo o grupo, sí es un insumo importante a la hora de realizar gestiones y negociaciones con dependencias públicas y privadas.

Un elemento a destacar son los vínculos que sus colectivos mantienen con diferentes instancias de gobierno (municipios, dependencias federales o

estatales de gobierno), así como con fundaciones privadas y de beneficencia a quienes acuden ante problemas asociados con su vulnerabilidad y condiciones de vida, lo cual es evidencia de una cultura política que no se expresa al margen de las instituciones, sino que se construye en conjunto con ella.

Las acciones, hechos e iniciativas que han surgido (...) sin duda han impactado para que los indígenas sean visibles, para que la sociedad en general conozca sobre este sector de la población. [Sin embargo], esto ha beneficiado sólo a ciertas comunidades indígenas, las que son visibles y que viven de manera congregada, por ejemplo en el acceso a servicios educativos (escuelas, becas); información sobre la salud; oportunidades para acceder o mejorar la vivienda; información sobre programas sociales (como Oportunidades). Pero esto no indica que se haya dado una inclusión social de los indígenas, entendida ésta como el proceso de reconocimiento de los derechos de los indígenas por parte del Estado, donde se respeten sus prácticas culturales, en todos los sentidos, así como su inserción social, económica, política y residencial de una manera digna, como cualquier otro ciudadano que radica en la metrópoli regia. (García Tello, 2013, pp. 86-87).

Existe una real preocupación por parte de los hombres entrevistados por ocuparse de los recién llegados, por hacerles más fácil la adaptación a la ciudad, además de un compromiso moral con los habitantes de la comunidad de proteger y fincar una red de apoyo de quienes han venido a trabajar y a vivir a Nuevo León. Esa preocupación se ha traducido en la organización, pero también en la autoinclusión, a través de la vinculación con las instancias que pueden ayudarles. Así lo relata Nicasio

(...) 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.

Una de las formas que han desarrollado para combatir la discriminación (y que en parte se sostiene en los mecanismos tradicionales de organización comunitaria que les anteceden en su lugar de origen) ha sido la de conformar (o sumarse a) colectivos y asociaciones de migrantes que, además de ayudarles y brindarles información ante los eventuales problemas de la cotidianidad, apoyen al recién llegado para su nueva vida en la ciudad, para la búsqueda de un trabajo y para solventar, en lo posible, los embates de la discriminación y las dificultades que implican la marginación y exclusión social:

(...) para insertarse en el espacio social urbano, han tenido que utilizar herramientas para hacerlo. Una de ellas son las asociaciones indígenas y las relaciones que tejen con otros actores sociales. Si bien, son visibles ante el Estado y el gobierno, esto no indica su aceptación o su inclusión social en la ciudad, pues aún son vistos como un problema y no como un sector de la población que tiene problemas determinados y que necesitan ser abordados. (García Tello, pp. 87-88)

Aunque en primera instancia no fueron propiamente las personas indígenas quienes se organizaron colectivamente, ante la indiferencia y apatía del gobierno, fueron otros grupos quienes comenzaron a organizarse para tratar de ayudar. Diana Patricia García Tello (2013), define a estos grupos como proindígenas³, y serían “aquellos formados por iniciativa de personas no indígenas interesadas en conocer, apoyar y trabajar directa o indirectamente con [las personas indígenas] que radican en el Área Metropolitana [de Monterrey]” (p. 78). El surgimiento de estos grupos fomentó la “inclusión social y promovieron la defensa en favor de los derechos indígenas, como el derecho a la participación política y legal, respeto por su organización social y costumbres, derecho a expresar sus símbolos culturales y lengua materna, entre otros” (p. 59), por lo que se erigieron como “una alternativa de apoyo” [principalmente para] las comunidades con mayor visibilidad (mazahuas, otomíes, mixtecos y nahuas), [aunque] poco a poco han extendido sus redes de apoyo a otros indígenas que están dispersos por la metrópoli” (p. 82). “Los grupos proindígenas (...) sin duda han influido considerablemente para hacer visible la presencia de indígenas en la ciudad” (p. 85), pero también fueron factor para que las mismas comunidades se agruparan organizadamente. En virtud de su “desventaja ante la sociedad mayoritaria, los grupos indígenas se organizaron para buscar soluciones a sus problemas, al trabajar en conjunto, como actores sociales, en busca de la inclusión social” (p. 59). Este tipo de organizaciones ha tratado de ejercer mayor visibilidad y presión para resolver problemas y necesidades. Las asociaciones indígenas⁴ son una herramienta eficaz que ha sido “utilizada por los grupos para tener acceso a recursos tales como vivienda, servicios de salud, becas escolares, apoyos en especie y económicos. La formalización significó la participación activa de los indígenas como actores sociales en la urbe regia” (p. 82).

3 Entre estos grupos destacan las organizaciones Zihuame Mochilla A.C., Enlace Potosino, A.C., Agrupación Chiconamel y Arbol de Todas Raíces (que en el 2008 habría de fusionarse con Procuración de Justicia Étnica A.C. hasta su disolución en el 2018).

4 Entre estos grupos destaca la formación en el 2004 de la Asociación Mazahua del Norte de México, Julia de Jesús Fernández, A.C.; en el 2007, se constituyó Procuración de Justicia Étnica A.C.; en el mismo 2007 Unida Mixteca A.C.; en el 2008, Por Nuestra Identidad Mixteca A.C.; en el 2009, Hñahnu Dintuge Metige (Otomíes Defendiendo lo Nuestro A.C.); y en el 2010, Mazahuas de Arboledas de San Bernabé A.C.

De esta manera, estas asociaciones indígenas muestran cierta capacidad de agencia del grupo étnico por resolver sus problemáticas de manera organizada (García Tello, 2013), por lo que son un elemento clave para el entendimiento de su incidencia y “participación como actores sociales que interactúan a través de acciones, iniciativas y propuestas con la sociedad mayoritaria y en especial con las instancias gubernamentales” (García Tello, 2013, p. 83). Así, algunos grupos indígenas “aprendieron a negociar con su identidad (...) para obtener beneficios a los que otros grupos en situación marginal y de pobreza no pueden acceder de manera fácil” (García Tello, 2013, p. 86).

Los grupos y asociaciones de indígenas funcionan porque en sus comunidades de origen existen tradiciones y costumbres que privilegian el trabajo comunitario, la solidaridad y la identificación con su lugar de nacimiento. Además de la ayuda y la información, estos grupos han servido como un elemento unificador y difusor de la cultura y la lengua náhuatl. Aquí podemos decir que estas acciones, son acciones afirmativas de la etnicidad y la identidad indígena en un contexto diferente al propio.

Ahora bien, el orgullo por su cultura, una cultura milenaria, no se manifiesta exclusivamente en la difusión y la enseñanza de su lengua materna, sino también en la transmisión de elementos identitarios propios como son: la gastronomía, las festividades y las formas de entender la vida, la muerte y la enfermedad. Todos estos elementos acompañan el liderazgo de estos hombres; sin ellos, sería difícil entenderse mutuamente. Para Liberio, tal orgullo pasa no solo por una mera identificación de origen o nostalgia por el lugar de origen, sino que se traduce en organización:

(...) 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. Para que nos 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 nuestras culturas que se incorporan a Nuevo León.

Es de destacar que, mediante su establecimiento en la ciudad y por las dificultades cotidianas que implican el sobrevivir a través de una actividad productiva, se orilla a que las personas indígenas no sólo incursionen en actividades laborales que se gestionan de maneras tradicionales (centrales obreras, sindicatos locales, agrupaciones reconocidas por las administraciones del Estado, etcétera), sino que emprendan otras formas alternativas (y autónomas) de producción, organización y gestión administrativa (García Tello, 2013). Es en este marco donde también resultan convenientes determinados liderazgos ya que, además de

representar un mecanismo de cohesión identitaria, se constituyen como promotores de empleo y defensores del trabajador.

A pesar de la activa participación de los grupos que han conformado estos líderes indígenas en pro de sus derechos, podríamos clasificarlos como endógenos, pues rara vez se han unido a otros grupos que persigan causas diferentes, como los ambientalistas, de mujeres, de diversidad sexual, animalistas, etcétera. Podemos interpretar que esto puede deberse, por una parte, a que no comparten las mismas visiones de los problemas sociales, no los sienten como suyos o que los explican de otra manera. Para Platón, en Nuevo León “no hay sentido de organización para ver cuestiones comunes, casi ni al vecino de al lado le hablas, apenas identificas quién vive ahí”.

También podemos entender que sus condiciones de existencia son complejas y precarias y que, posiblemente, se consumen en la demanda social por sus propios derechos y en la necesidad en luchar contra lo que les aqueja a sí mismos. La discriminación social a la que se ven expuestos por un etnocentrismo imperante en el lugar de destino y por un presumible prejuicio de inferioridad “suponen un reconocimiento desigual y no recíprocamente equivalente entre actores sociales en posiciones asimétricas en la estructura social” (Giménez, 2005, p. 31). Por lo tanto, la discriminación constituye una forma de relación donde sería comprensible la posibilidad de que esta indiferencia ante otros movimientos sociales no étnicos, sea un acto consecuente (incluso inconsciente) que responda a la discriminación, marginación y exclusión de las que han sido objeto en la ciudad.

Algunos de los entrevistados, refirieron participar en partidos políticos e incluso se han presentado como candidatos a cargos de elección popular, son asesores políticos o han participado en acciones que beneficien a las comunidades indígenas en Nuevo León, como el impulso a la Ley por los derechos de los indígenas de Nuevo León⁵. Esto da cuenta (también) de una identidad política, es decir, relata la constitución de identidades colectivas que se afirman en las luchas políticas de lo común.

CONCLUSIÓN

En suma, las identidades políticas de los líderes indígenas nahuas, objeto de esta investigación, se entrecruzan entre distintas motivaciones,

5 El 13 de febrero de 2020, se publicaron, en el Diario Oficial del Estado de Nuevo León, reformas promovidas desde el Congreso del Estado que modifican este marco normativo que, desde el 2012, regula la defensa de los derechos de las personas indígenas en Nuevo León. Esta promoción reformó esta ley y la renombró como Ley de los Derechos de las Personas Indígenas y Afromexicanas en el Estado de Nuevo León. Sin embargo, solicitado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, la Suprema Corte de Justicia de la Nación invalidó, el 23 de febrero de 2021, el decreto que dio lugar a esta reforma al considerar que tal ley careció de la “debida consulta previa, libre, informada, culturalmente adecuada y de buena fe a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas” implicadas.

voluntades y saberes individuales y colectivos. En este proceso de participación ciudadana, los hombres nahuas no sólo ven reconstituida su masculinidad, sino que también la preservan en aquellas partes que, quizá, son dignas de ser sostenidas: el acompañamiento, la protección y la fuerza para liderar funciones que no sólo les benefician en lo individual, sino que, principalmente, están dispuestas al beneficio de lo común, de la colectividad a la que se adscriben.

Aunque de los sujetos que aquí se describen se evidencian múltiples constantes, cada caso cuenta con especificidades propias de las subjetividades que reúne. Quienes esto escribimos consideramos que en la reunión de tales subjetividades y en la descripción de tal catálogo de experiencias, estriba su pertinencia. Este trabajo pretende, entre sus objetivos, ser un insumo académico más en la reconfiguración del tejido social nuevoleonés que, de tan diverso, puede resignificarse en un prisma cultural que, sin duda, le enriquecería y para la consideración del establecimiento de nuevos y mejores entendimientos que se traduzcan en lo cotidiano, como nuevas y mejores formas de ser y estar en Nuevo León.

REFERENCIAS

- Amorós, C. (2000). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Canto, M. (2010). *Participación ciudadana en las políticas públicas*. México: Siglo XXI, Biblioteca Básica de la Administración Pública del Distrito Federal.
- Castells, M. (1999). El poder de la identidad. En *La era de la información* (Vol. II). México: Siglo XXI.: México: Siglo XXI.
- CDI. (2010). *Los pueblos indígenas de México*. Recuperado el 29 de abril de 2015, de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24
- _____ (2014). *Programa Especial de los Pueblos Indígenas 2014-2018*. Recuperado el día 15 de marzo de 2015, de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: <http://www.cdi.gob.mx/programas/2014/programa-especial-de-los-pueblos-indigenas-2014-2018.pdf>
- _____ (2016). *Estimaciones nacionales y por entidad federativa*. Recuperado el día 18 de abril de 2018, de Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239923/04-estimaciones-nacionales-por-entidad-federativa.pdf>
- Chebel d.Appollonia, A. (1998). *Les racismes ordinaires*. París: Presses de Sciences Politiques.
- CONAPO. (2014). *Dinámica demográfica 1990-2010 y proyecciones de población 2010-2030*. Recuperado el día 19 de abril de 2018, de Consejo Nacional de Población: <http://catalogo.datos.gob.mx/dataset/proyecciones-de-la-poblacion-de-mexico>
- CONAPRED. (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- _____ (2017). *Encuesta Nacional sobre Discriminación, ENADIS 2017*. Obtenido de http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/PtcionENADIS2017_08.pdf
- Cortina, A., y Martínez, E. (2001). *Ética*. Akal: Madrid.
- Connell, R. (2010). *Masculinidad y globalización*. Recuperado el 21 de mayo de 2015, de http://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_15_Masculinidad%20y%20globalizaci%C3%B3n.pdf
- Flick, U. (2007) *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata/Fundación Paideia Galiza.
- Gall, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones. *Revista Mexicana de Sociología*, pp. 221-259.
- García Tello, D. (2013). La espacialidad de los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, pp. 57-92.

- García, R. (1994). Interdisciplinarietà y sistemas complejos. En E. Leff, *Ciencias sociales y formación ambiental* (pp. 85-124). Barcelona: Gedisa.
- _____ (2008). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Garda, R. (2006). *Manual de técnicas para la sensibilización sobre la violencia de género y masculinidad en la comunidad*. Recuperado el 15 de noviembre de 2015, de Indesol, Gobierno e Jalisco, Instituto Jalisciense de las Mujeres. Centro de intervención con hombres, e investigación sobre género y masculinidades A.C.: <http://www.hombresporlaequidad.com>
- Gibbs, G. (2014) El análisis de datos cualitativos en Investigación Cualitativa. Madrid: Ediciones Morata/Colofón.
- Giménez, G. (2005). La discriminación desde la perspectiva. *Revista de Investigación Social*(1), pp. 31-45.
- Goffman, E. (2008). *Estigma. La identidad deteriorada*. España: Amorrortu.
- Guiza, G. (2010). *Masculinidades, las facetas del hombre*. México: Fontamara.
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2003) Metodología de la investigación. México: McGraw-Hill.
- Herrero, J. y Pérez, R. (2007). *Sexo, género y biología*. *Feminismo/s* (10), pp. 163-185.
- Huerta, F. (1999). *El juego del hombre. Deporte y masculinidad entre obreros*. México: Plaza y Valdés.
- INEGI. (2014). *INEGI: 317.2* Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Recuperado el 12 de marzo de 2015, de Anuario estadístico y geográfico por entidad federativa 2014: http://www.inegi.org.mx//prod_serv
- _____ (2016). *Encuesta Intercensal INEGI 2015. Principales resultados*. Recuperado el 15 de diciembre de 2015, de Instituto Nacional de Estadística y Geografía: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825078966.pdf
- _____ (2021). *Censo Nacional de Transparencia, Acceso a la Información Pública y Protección de Datos Personales Estatal 2020*. Recuperado el 15 de enero de 2021, de Instituto Nacional de Estadística y Geografía: <https://www.inegi.org.mx/app/glosario/default.html?p=cnaippdpf2019>
- _____ (2021). *Censo de población y vivienda 2020*. Recuperado el 27 de enero de 2021, de Instituto Nacional de Estadística y Geografía: <https://Censo/censo2020.mx/>
- Keijzer, B. (2001). Variantes humanistas de una nueva masculinidad. En L. Ramos, *Mirando la Masculinidad*. Monterrey, N. L.: Centro Universitario de Estudios de Género, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- López, F. (2019). *Masculinidad migrante*. Coahuila, México: Universidad Autónoma de Coahuila.
- _____ (2021). *Árbol de Todas Raíces. Acciones ciudadanas por el reconocimiento de los derechos indígenas en Nuevo León*. Monterrey: Procuración de Justicia Étnica A.C.

- Mercado, A., y Hernández, A. (2010). *El proceso de construcción de la identidad colectiva*. Convergencia. Revista de Ciencias Sociales (53), pp. 229-251.
- Neiman, G.; Quaranta, G. (2006) Los estudios de caso en la investigación sociológica. En Irene Vasilachis (ccord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 213-238). España: Editorial Gedisa.
- Núñez, G. (2017). *Abriendo Brecha. 25 años de género de los hombres y masculinidades en México (1990-2014)*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo A.C. y Academia Mexicana de Estudio de Género de los Hombres.
- _____ (2020). *Analizar las masculinidades en México*. Obtenido de Nexos: https://www.nexos.com.mx/?p=46882&fbclid=IwAR2x-VqYbdYZt98aQK6QKV0wlfAnGzgiTLI9W4sq_BtxAa-7QcwgUQQUnok
- Porta, D.; Keating, M. (2013) ¿Cuántos enfoques hay en ciencias sociales? Introducción epistemológica. En Donatella della Porta y Michael Keating (eds.), *Enfoques y metodología de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista* (pp. 31-52). Madrid: Ediciones Akal.
- Ramos, M. (2006). *Masculinidades y Violencia Conyugal en Zonas Populares de las Ciudades de Lima y Cusco*. Recuperado el 7 de mayo de 2015, de Nombres por la equidad: <http://www.hombresporlaequidad.org.mx/Violencia.pdf>
- Rosas, C. (2008). *Varones al son de la migración. Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. México: El Colegio de México y Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales.
- Ruiz, J. (2016) *Focus group y grupo de discusión: similitudes y diferencias*. Recuperado el 15 de mayo de 2018 de: <http://fes-sociologia.com/files/congress/12/papers/3036.pdf>
- Salazar, G., Carrera, O. (2014) Grupos de enfoque. En Guillermo Gándara y Francisco Javier Osorio (coords.), *Métodos prospectivos. Manual para el estudio y la construcción del futuro* (pp. 81-96). México, Paidós.
- Sautu, R., Boniolo, P., Dalle, P., y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO.
- Schuttenberg, M. (2014). *Repensando el concepto de identidad en la argentina posneoliberal*. Temas sociológicos (16), pp. 63-90.
- Segato, R. L. (2002). *Identidades políticas/Alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global*. RUNA, archivo para las ciencias del hombre, XXIII, pp. 239-275.
- Sepulveda, N., y Flores, M. E. (2016). La representación discursiva de la identidad racial en las redes sociales. *Comparative Cultural Studies: European and Latin America Perspectives*, pp. 25-36.
- Serrano, A. (2015). *La participación ciudadana en México*. Estudios políticos, pp. 93-116.
- Serrano, T., y Pacheco, J. (2011). *Los Gandallas. Masculinidad y Poder de los hombres al Norte de la Ciudad de México*. México: LITO-GRAPO S.A. de C.V.

- Tarrés, M. L. (2008) Lo cualitativo como tradición. En María Luisa Tarrés, *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (pp. 35-62). México, D. F.: El Colegio de México.
- Vázquez, G. (2014). La identidad étnica desde los estudios longitudinales. En L. Rodríguez Wong, y J. Antón Sánchez, *La población afro descendiente e indígena en América Latina* (pp. 115-130). Brasil: ALAP.
- Vennesson, P. (2013) Estudios de caso y seguimiento de procesos: teorías y prácticas. En Donatella della Porta y Michael Keating (eds.) 2013. *Enfoques y metodología de las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista* (pp. 237-254). Madrid, Ediciones Akal.
- Villarreal, K. (2017). Construcción de la identidad racial: una mirada desde la familia negra cartagenera. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, pp. 19-31.
- Villarreal, M. (2010). *Participación ciudadana y políticas públicas*. Recuperado el 5 de agosto de 2013, de Academia. edu [en línea]: /itesm.academia.edu/VillarrealMart%C3%ADnezMar%C3%ADaTeresa