

Península
vol. XVII, núm. 1
ENERO-JUNIO DE 2022
pp. 177-197

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE SER HOMBRE TUTUNAKÚ SANMIGUELEÑO DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

ABRAHAM ERNESTO RENDÓN SALAZAR¹
MARÍA ALEJANDRA SALGUERO VELÁZQUEZ²

RESUMEN

En México, los estudios sobre la masculinidad indígena son escasos, por lo que el objetivo de este trabajo es describir la construcción de la masculinidad en los hombres tutunakú sanmigueleños de la Sierra Norte de Puebla. Utilizando entrevistas meticulosas como técnica de recolección de datos, se trabajó con cuatro hombres pertenecientes a dos generaciones diferentes, todos socializados inicialmente bajo “las costumbres” locales. Como resultado de esta investigación se observa una noción clara entre el sexo y el género, donde el proceso de socialización para dejar de ser *ska’tā* (infante), y convertirse en *chi’xcu* (hombre), incluye la interiorización de una serie de saber-hacer agrícolas, la habituación corporal al clima y el trabajo extenuante, así como la incorporación de la responsabilidad como eje de articulación y evaluación constante, donde el máximo reconocimiento comunitario se obtiene siendo aceptado como compadre durante la mayordomía, lo que implica haberse convertido en un hombre de honor.

Palabras clave: masculinidad, indígenas, tutunakú, socialización, honor.

THE SOCIAL CONSTRUCTION OF THE TUTUNAKÚ SANMIGUELEÑO MAN FROM THE SIERRA NORTE DE PUEBLA

ABSTRACT

In Mexico, studies on indigenous masculinity are not enough, so the objective of this work is to describe the construction of masculinity in *tutunakú sanmigueleños* men from the Sierra Norte de Puebla. Applying meticulous interviews as a data collection technique, we were working

¹ Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, resa85mc@gmail.com.

² Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, alevs@unam.mx.

with four men whom belong to two different generations, all of them, initially socialized under local “customs”. As a result of this inquiry, a clear notion of sex and gender is observed, where the socialization process to stop being *ska'tā* (infant), and become into *chi'xcu* (man), includes the internalization of a variety of agriculture knowing-how, the physical habituation to the weather changes and the strenuous work, as well as the incorporation of responsibility as an axis of articulation and constant evaluation, where the maximum community recognition is gotten by being accepted as a *compadre* during the *mayordomía*, which implies having become an honorable man.

Keywords: masculinity, indigenous, tutunakú, socialization, honor.

INTRODUCCIÓN

El concepto *género* ha permitido diferenciar las construcciones socioculturales de los hechos biológicos, mientras que la óptica feminista ha permitido cuestionar el determinismo biológico y proponer que las características denominadas “femeninas” eran adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso de socialización. El género se convirtió en la categoría central de varios de sus postulados, permitiendo esclarecer diversas causas de la desigualdad entre hombres y mujeres, así como describir las consecuencias que dicha desigualdad ejerce sobre ellas (Varela 2008).

Conforme el uso del concepto se popularizó fuera de los contextos académicos, éste comenzó a utilizarse como sinónimo de “cosas de mujeres” (Lamas 2002), de tal forma que esta categoría tardó cerca de 20 años en incorporarse a los estudios de los hombres en varios países angloparlantes, y unos años más en los países latinoamericanos (Minello 2002). Núñez (2017) plantea que Teresita de Barbieri inauguró formalmente este subcampo de conocimiento en México cuando escribió “Sobre géneros, prácticas y valores; notas acerca de posibles erosiones del machismo en México”, un texto al que le siguen numerosos artículos de investigación, libros, capítulos de libros, cuadernos de trabajo, tesis y manuales educativos que abarcan temas tan variados como “Cuerpo y deporte” (e.g. Huerta 1999), “Violencia contra las mujeres” (e.g. Liendro, Cervantes y Garda 2002) o “Paternidad, familia y pareja” (e.g. Salguero 2015).

La producción académica mexicana de los estudios de los hombres y las masculinidades es amplia, de tal manera que ha podido ser clasificada por lo menos en 13 campos de trabajo basados en la similitud y la confluencia temática; sin embargo, los estudios de género de los hombres indígenas y su masculinidad son escasos en dicha producción (Núñez 2017). Díaz (2013) reseñaba siete trabajos en diferentes contextos indígenas y, con base en su descripción, señalaba la necesidad de ampliar el conocimiento obtenido hasta ese momento: uso del alcohol en las fiestas patronales (Coyle 2005), el ejercicio de la paternidad en hombres migrantes (Hernández 2009), la diversidad sexual en hombres indígenas (Núñez 2009), o el impacto de la masculinidad en el desarrollo sustentable en comunidades indígenas (Pérez 2003).

De los trabajos que exploran la masculinidad indígena, aunque escasos, se pueden conocer algunas de sus construcciones locales, sus cambios o continuidades, así como las múltiples interacciones cotidianas de las comunidades indígenas en las que trabajaron:

- Para los tojolabales de las Margaritas, Chiapas, la dinámica de masculinidad local consiste en hacerse “hombres cabales”, la cual es una “práctica que emerge de un marco multidimensional de relaciones. Involucra tanto aspectos relativos a la sexualidad, la corporeidad, la procreación, el matrimonio, la vida conyugal, la paternidad, la autoridad, el honor, el trabajo, como a la

organización familiar y comunitaria, entre otros elementos” (López 2010, 113).

- Para los nahuas de Cuetzalan, Puebla, el modelo que prevalece y domina en la comunidad “corresponde al modelo hegemónico del sistema patriarcal, definido fundamentalmente a través de la estructura del trabajo o de sus relaciones de producción por una parte; y por otra, a sus relaciones o al conjunto de atributos de poder [...] ser hombre es uno de los principales desiderátum que encauza la vida de los hombres y el ser proveedor es sin duda, lo que afirma su masculinidad, función o mandato que tanto los hombres como las mujeres de la cultura náhuatl han asumido históricamente [...] El ser hombres responsables y proveedores son mandatos transmitidos desde la infancia por parte de los padres y de las madres a los hijos” (Pérez 2010, 315).
- Para los xi’oi-pame de San Luis Potosí, se describe que “el modelo del ser hombre, ‘de adeveras’, aparentemente se asume como parte de la identidad étnica xi’oi y que de él emanen diversas obligaciones tanto para varones como para mujeres e incluso orilla a la invisibilización de aquellas vidas disidentes de estos modelos de género oficializados por el heterosexismo. El cumplimiento del modelo de masculinidad dominante entre los xi’oi influidos por la migración, designa espacios, tareas, responsabilidades, prestigios que dejan mucho que desear respecto a los ideales occidentales de equidad de género, por lo que se sugiere continuar explorando estos campos del conocimiento para generar evidencias sobre las consecuencias no sólo hacia las mujeres indígenas, sino también en la calidad de vida de los varones y sobre los impactos en el medio ambiente” (Díaz 2012).
- Para los totonacos de Zozocolco de Hidalgo, Sierra de Veracruz, “los modelos de masculinidades que se dan en este contexto indígena en muchos casos son el reflejo de los estereotipos de masculinidades en México, en general, esto es obvio porque [no es] una sociedad cerrada, autocontenido y sin relación con el exterior, al contrario [...] es una sociedad que cada vez más se abre al exterior y hay una movilidad social y espacial muy fuerte, por lo tanto, sobre todo los jóvenes captan los modelos de las masculinidades que se dan en otros contextos y que ven en la televisión, mediante el cine, música, bailes y una cultura popular que van aprendiendo en estos espacios donde les toca interactuar con otros mestizos y por eso no es raro encontrar en su lenguaje una repetición del refranero de la cultura popular urbana y refranero popular” (Rodríguez 2013, 249).
- Para los totonacos de Zihuateutla, de la Sierra de Puebla, “los conocimientos en términos agrícolas y cargos de tipo religioso; la experiencia para desarrollar el trabajo con calidad; la confianza que se otorga o se recibe al sostener contratos de trabajo entre patrón y peón; la palabra empeñada, el buen trato y el apoyo a los demás” (Hernández 2013, 150), son atributos

de legitimación masculina, porque dan cuenta de la honorabilidad, el otorgamiento del prestigio.

- Para los rarámuris de Chihuahua, “se puede afirmar que, aunque las masculinidades rarámuris comparten algunos elementos del modelo hegemónico patriarcal —como las prácticas y las significaciones que establecen las distancias jerárquicas y las relaciones de dominación de los hombres respecto a las mujeres—, la construcción social del género masculino en el interior de esta etnia no es homogénea. Los cambios inducidos por la migración han dado lugar a la conformación de diversas configuraciones de las masculinidades, las cuales obedecen a contextos socioeconómicos, familiares y culturales particulares, en los que las construcciones de lo masculino y lo femenino generan diversas prácticas y formas de relacionarse desde el género” (Martínez y Hernández 2019, 358).

En estos trabajos se observan ejes de análisis y reflexión donde la expectativa hacia los varones incluye que ellos sean hombres de campo y trabajadores, por lo cual, desde infantes se les brinda una serie de saberes agrícolas y no agrícolas que deben dominar en la vida adulta, por lo que sus cuerpos son preparados para realizar diferentes trabajos como cargar, escarbar, cultivar, pizcar, entre otros. De igual forma, estos hombres son socializados para la construcción de una familia que les permita acceder al mundo adulto y así poner en práctica sus conocimientos para proveer a su familia y no depender del sustento paterno. Finalmente, estos trabajos muestran que la migración y la interacción con otras culturas han reconstruido su noción de masculinidad y sus prácticas cotidianas, por lo que algunos de estos grupos indígenas reproducen las premisas de género imperantes en la sociedad mexicana en general, en especial las consideradas nocivas.

Si bien es cierto que el conocimiento antes reseñado permite tener un panorama general sobre la construcción de la masculinidad en algunos grupos indígenas, aún falta profundizar en los estudios de género de los hombres y masculinidades indígenas, por lo que el presente trabajo tiene por objetivo analizar la construcción social de la masculinidad para algunos hombres indígenas tutunakú originarios de San Miguel Atlequizayán de la Sierra Norte de Puebla.

MÉTODO Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Este trabajo se desprende de la investigación doctoral en Psicología Social y Ambiental “Trayectorias de vida de hombres tutunakú de la Sierra Norte de Puebla”, la cual utilizó una propuesta metodológica de corte cualitativo. Como técnica de recolección de datos se privilegió la entrevista a profundidad para conocer las trayectorias de vida de cuatro hombres, recuperar sus pensamientos y explorar su realidad, así como conocer lo que ellos perciben y consideran relevante de su mundo, escuchar sus puntos de vista y opiniones, aprender acerca de sus apre-

ciaciones en los diversos entornos sociales en los que interactúan y reconocer sus sueños y deseos. Asimismo, como complemento de las entrevistas, durante 2017 y 2018 se realizaron visitas a la comunidad de origen para observar y documentar los diversos contextos cotidianos referidos por los participantes durante las conversaciones.

Los implicados fueron cuatro hombres originarios de San Miguel Atlequizayán, municipio tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, su participación fue voluntaria y, considerando los principios éticos en la investigación, a todos se les garantizó la confidencialidad y anonimato, por lo que sus identidades se encuentran resguardadas mediante seudónimos. El primer contacto con ellos fue hecho por Abraham Ernesto Rendón Salazar como investigador, quien estableció y negoció la colaboración con los entrevistados en sus contextos de residencia. Cada entrevista fue audio-grabada y posteriormente transcrita para llevar a cabo el análisis de contenido, identificar los significados y categorías de la información que permitan dar cuenta del objetivo de la investigación sobre la construcción social de la masculinidad para algunos hombres tutunakú de la Sierra Norte de Puebla, que pertenecen a dos generaciones que nacieron y vivieron su infancia y juventud en el municipio de origen, siendo la principal diferencia su lugar de residencia actual y actividad de subsistencia.

Juan, de veintiocho años y Pedro, de veintinueve, son los primeros hijos varones de sus padres y actualmente viven en concubinato con sus respectivas parejas originarias del mismo pueblo; al momento de la entrevista ya eran padres de tres y dos infantes cada uno, con edades similares entre los niños y las niñas (seis y dos años). Ambos estudiaron y concluyeron la escuela secundaria y, al finalizar sus estudios, iniciaron sus experiencias migratorias hacia las mismas ciudades: Cuernavaca, Puebla y Ciudad de México. Pedro decidió vivir como campesino en San Miguel, mientras que Juan decidió radicar en la Ciudad de México y trabajar como panadero, oficio común entre los paisanos radicados en esta metrópoli.

Los otros dos entrevistados son hombres de entre 50 y 60 años que comparten el haber nacido como los hijos intermedios en su familia de origen, ambos están casados con mujeres del mismo municipio y su descendencia incluye dos hijas, mismas que son mayores a sus hijos varones. Los dos estudiaron solamente la primaria completa y cuando en la región hubo la necesidad de migrar, salieron en busca de mayores ingresos económicos para sostener a su familia y a la comunidad en general. A estos hombres, por respeto a su trayectoria de vida y reconocimiento social en sus contextos de residencia, los identificamos como “tatas”, término que se utiliza en el municipio para referirse con respeto a los hombres con más experiencia y sabiduría. El primero será tata Pablo, quien radica en el oriente de la Ciudad de México y actualmente es tianguista; al segundo lo nombraremos tata Pimpiri, quien sigue realizando actividades como campesino.

Los cuatro hombres se autoadscriben como indígenas, hablan tutunakú cuando hay con quien hablarlo, y sólo los jóvenes hablan el español de manera fluida; todos conocen y han trabajado los principales ciclos agrícolas de la región y, de igual forma, han sido partícipes de las diversas celebraciones denominadas “mayordomías”.

RESULTADOS

Cuando se conversa por primera vez con estos hombres y se les cuestiona sobre su origen étnico y lengua materna, ellos responden que son *xa tachiwin tutunakú*, cuya interpretación sería “los que hablamos la lengua de los tres corazones”, y si quien pregunta es *luwan*, es decir, “ajeno a su cultura”, ellos intentan apoyarle para que pronuncie de manera correcta las palabras mencionadas, pero si observan que ello es una tarea compleja, los jóvenes —con risas y a manera de apoyo— mencionan “totonaco, pues” para hacer referencia a la forma en que son conocidos y nombrados fuera de la región, en cambio, cuando la conversación es informal y con hablantes del mismo idioma, entre ellos se reconocen por los lugares de origen, por ejemplo: caxhuaqueños, para los oriundos del municipio Caxhuacan, o tuxtecos, para los originarios de la junta auxiliar de Tuxtla, municipio de Zapotitlán de Méndez. Es por ello que los hombres con los que se trabajó se consideran sanmigueleños hablantes de tutunakú, donde el concepto *tutunakú*, de acuerdo con los tatas, hace referencia a las múltiples tercias de elementos que rigen su cosmogonía.

MASCULINIDAD: SER HOMBRE

Para los tutunakú, el concepto masculinidad no existe en su lengua materna, pero si hubiese que traducirlo sería *wa chi'xcu'*, que en español literalmente significa “ser hombre”, haciendo referencia a una construcción social y no meramente a la cuestión biológica, pues se “nace con su *litsulh*”, es decir, se “nace con sus órganos sexuales masculinos”, pero esa persona al nacer forma parte del grupo más amplio denominado *lakska'tān* (niñas y niños), mismos que deben ser cuidados, criados, educados y formados para que en un futuro se conviertan en mujeres u hombres respectivamente. De esta forma, se puede nacer con *spun* (pene) y será llamado como cualquier infante de cualquier sexo: *skatā*, conforme el cuerpo madure y se observen ciertas características físicas se les llamará *ka'hua'sa* (joven), pero hasta que cubran una serie de requisitos sociales podrán ser denominados hombres.

Conforme las narraciones de los informantes, hay cuatro elementos básicos para ser considerado hombre: demostrar ser trabajador, formalizar su vida en pareja, construir una familia con hijas e hijos y proveer los insumos necesarios para la sobrevivencia familiar. Para ellos, estos requisitos son complementarios con las características que deben tener las mujeres, pues señalan que ellas deben

demostrar también ser trabajadoras, tener un esposo, parir a sus hijos y saber preparar los insumos que ellos lleven a casa y convertirlos en comida, no obstante, ellos reconocen que el trabajo se evalúa socialmente diferente.

“PEGARSE A LOS MAYORES”: DEMOSTRAR SER TRABAJADOR

Demostrar ser trabajador es una característica que se evalúa constantemente desde la niñez, de tal forma que los niños deben demostrar un interés por participar en las actividades básicas del hogar, y conforme su edad avanza se espera que presenten interés por aprender las actividades agrícolas cotidianas, mismas que son la base social del sustento familiar. Es así como se aguarda a que los niños en sus primeros años tengan iniciativa por acarrear agua, acomodar la leña, desgranar el maíz, etc., actividades que ellos mismos ejecutan como un juego más de los muchos que se realizan en el pueblo. Para los adultos, estas actividades son vistas como “ayudas”, cuya finalidad es que conozcan y reconozcan las diversas herramientas que se utilizan en la adultez, iniciando así la “transmisión de los saber-hacer” (Chamoux 1992, 16) que los hombres deberán hacer propios para considerarse parte de su comunidad.

Estas primeras actividades implican esfuerzos mínimos para los niños, no dañan su integridad física y les permiten reconocer que hay espacios de interacción específicos para los hombres, por lo que deben mostrar interés por aprender “los hacer” de los hombres, en específico de su padre, donde a mayor disposición por realizar las actividades cotidianas, habrá un mayor reconocimiento por parte de la comunidad, dando evaluaciones positivas acerca de su persona con frases como “ese [niño] se ve que va a ser bueno pa'l trabajo”. Pedro se encuentra viviendo esta etapa de la vida con su hijo, quien ya manifiesta interés por las actividades de su padre, y lo narra de la siguiente manera:

A veces estoy con él, a veces juego y me pregunta “¿qué fuiste a hacer?”, “no pus... fui a cortar leña” o... “fui a limpiar”; a veces se para temprano y dice “vamos”, le digo “no hijo porque tienes que ir a la escuela, cuando tengas la edad suficiente y puedas ir, pues ya con gusto te llevo y ves lo que yo hago”.

Por su cuenta, los tatas recuerdan someramente como fue su gusto por aprender del campo, sólo tata Pablo reconoce que él siempre tuvo interés por “pegarse con los mayores” para aprender con ellos lo que sabían hacer, pero ambos concuerdan que a los niños no se les debe obligar a trabajar, sino que “ellos solitos deben mostrar qué quieren aprender”. Hernández (2013) y Robles (2012) señalan que la madurez física, y el interés que muestren los niños, deberá considerarse por los padres para tomar una decisión de asignarles tareas más grandes, situación que también se observa en este contexto tutunakú, donde los padres pasan de “las ayudas” a los “primeros trabajos”, cuando el cuerpo se transforma de *ska'tā*

a *ka'huasa*, y el interés infantil se convierte en insistencia, de tal forma que un padre puede señalar que su hijo se encuentra preparado para el trabajo agrícola realizando actividades que no les desgasten físicamente en demasía, pues sus cuerpos aún se encuentran en proceso de maduración, de tal forma que concluir las actividades no se vuelve obligación, tal y como lo señala tata Pablo al hablar de sus primeras incursiones agrícolas:

Por ejemplo, cuándo iba a limpiar un surco, yo no salía no lo terminaba en todo el día, en medio día apenas llevaba un cachito, los demás trabajadores ellos van y le dan vuelta y yo apenas llevaba la mitad, tenía seis, siete años, cuando me veía cansado me decía “ve a traer agua mijo”, y ya me descansaba ahí, ya me iba yo bien a toda madre así, y ya traía el garrafonsote con agua, y ya venía uno y le dabas un trago, y otra vez a seguirle ahí, al surco, y te digo, y yo no salía todo el día, y también *no me regañaba, al contrario*.

Durante los primeros años de interacción agrícola los niños-jóvenes adquieren una serie de saber-hacer que va desde conocer las condiciones del terreno, la preparación de éste con base en los tipos de cultivo a desarrollar, los tipos de semillas y su selección a partir de la calidad de ellas, asimismo, del cuidado y mantenimiento de los cultivos, la aplicación de los fertilizantes y el uso de herbicidas (Hernández 2013), pero lo más importante, de acuerdo a estos hombres, es que durante esos años su cuerpo se acostumbró al trabajo extenuante que implican las actividades del campesino, así como a los climas extremos en las que se desarrollan, tal y como lo describe Juan en la siguiente narración:

Cuando mi papá me enseñó a sembrar chiles ya estaba todo limpio, tenía como 12 años, ya estaba todo a punto para sembrar, me levantó temprano y me dice “¿sabes qué?, ahora sí vamos para que veas cómo se siembran los chiles [para que veas] lo que uno va a soportar”; porque nunca había ido a sembrar chile, más que maíz; fui y no aguanté todo el día, nada más me hice ocho surcos hasta medio día, y él aguantó todo el día, porque era en pleno sol, descalzo y con camisa y gorra nada más. Y es que no puedes ir con botas o con zapatos de hule, no los ocupamos, porque te resbalas y haces un batidero de tierra, desperdicias abono más que nada. Pero [con los pies descalzos] debe tener cuidado dónde pisa uno porque ahí hay, no sé si es piedra volcánica, [piedras] que te resbalas y te puede cortar; ya a medio día, se calienta como si fuera una braza, te quema, y tus pies no están acostumbrados, te salen ampollas, porque te quema y pues no aguantas todo el día.

Cuando ya se han adquirido los conocimientos y habilidades, y el cuerpo se ha habituado al trabajo extenuante, un padre considera que su hijo ya está listo para mostrarse como un buen trabajador y espera que esto pueda ser confirmado por otros hombres, por lo que es común que encarguen a sus hijos con sus “compadres” para que los evalúen y corrijan sus habilidades y conocimientos. Núñez (2009) describe que esta evaluación es parte central de su proceso de

reconocerse como hombres y de *hacerse* hombres con el aval de su comunidad, reconocimiento que para estos niños-jóvenes se gana cuando “te ofrecen a sus hijas porque eres trabajador”, diría tata Pablo, lo cual es descrito por tata Pimpiri de la siguiente manera:

yo tenía muchas propuestas en ese tiempo, como yo ya empecé a trabajar, desde que empecé a trabajar las familias de las muchachas veían que era trabajador, que le echaba ganas, tenía entonces dos en mi pueblo, una en Ixtepec, una en Caxhuacán y una en San Juan, pero no, no pensaba todavía en casarme, porque tener una esposa es tener un compromiso.

Demostrar y ser reconocido como “un buen trabajador” sólo representa haber logrado cumplir con un solo requisito para ser un *chi'xcu'*, pues ahora deberán formalizar su vida en pareja para ser considerado “hombre” en otros espacios de interacción, en especial los relacionados con la vida ritual comunitaria.

CASARSE O PEDIR PERDÓN: FORMALIZAR LA VIDA EN PAREJA

Tradicionalmente la pareja de estos hombres era seleccionada por sus habilidades dentro de la cocina, por lo que muchos hombres mayores seleccionaron a “su mujer” por saber echar tortilla, preparar algunos alimentos y su posibilidad de parir. Sin embargo, todos los participantes reconocen que esta situación ha cambiado sustancialmente, pues ahora los hombres y mujeres jóvenes pueden “noviar” y conocer a diferentes personas antes de formalizar su vida en pareja. Aunque la manera de seleccionar a la pareja se ha modificado, la formalización de la pareja dentro de la comunidad sólo se puede realizar de dos maneras: mediante el ritual de boda o solicitando perdón.

EL RITUAL DE BODA

Formalizar la vida en pareja mediante “la boda” implica un ritual de reciprocidad donde el hombre que se comprometerá, solicita a un familiar de respeto que interceda por él para hablar con la familia de la muchacha, donde el joven entregará una serie de presentes como muestra de su trabajo, y de ser aceptada la petición, la familia de la muchacha preparará una comida con todo aquello que recibió con antelación y se pactará una fecha de unión civil y religiosa. Govers (2013), quien trabajó en el municipio vecino de Zapotitlán, describe ampliamente este proceso, que puede requerir hasta cuatro de estas visitas y que es similar entre católicos y no católicos, como parte de las costumbres del ciclo de la vida tutunakú, pero poco habla del día de la boda y cómo ésta completa la transición de joven a adulto, de *ka'huasa a chi'xcu'*.

El día de la boda se realiza un ritual que comienza en la casa de la novia con un pequeño convivio; posteriormente, novio y novia saldrán de esta festividad

seguidos de las y los invitados para presentarse en la comunidad como futuros esposos, por lo que caminarán por diversas calles antes de llegar a la iglesia, donde se efectuará la unión religiosa, de la que después saldrán como marido y mujer. Al salir de la iglesia se presentarán frente al pueblo como matrimonio, por lo que nuevamente caminarán por las calles, pero ahora con dirección a la casa de origen del marido, pues se espera que ahí resida temporalmente la pareja. En ese espacio se realizará la celebración familiar y comunitaria por la unión matrimonial, la cual incluye comida, bebida, baile y demás atractivos que el hombre y su familia puedan costear, pues mientras más grande sea la fiesta mejor será la evaluación del hombre que se ha casado.

Al siguiente día ocurre una celebración de exclusividad familiar para ambas partes, donde la privacidad impera al efectuarse dentro del ahora hogar conyugal. Cada persona ahí reunida es invitada a decir algunas palabras para el nuevo matrimonio, mismas que hacen referencia a lo que se espera de él y ella respectivamente. Al momento de hablar específicamente del marido, tanto su padre como el padrino son quienes tienen mayor peso en sus palabras, mismas que redundan en la responsabilidad que ahora adquirió el joven y la esperanza de que su comportamiento no avergüen a su familia, tal y como se observa en las siguientes intervenciones:

El padre le dice: A partir de este momento tú eres el responsable de tu mujer, tú sabes que de aquí [el pueblo] puedes vivir, hay de qué trabajar, aunque se gana poquito, pero hay forma de ganar. A lo mejor en la ciudad puedes ganar rápido, pero estás lejos de tu familia, lo sé por experiencia. Te pido que no nos pongas en vergüenza, esto que se está haciendo es de respeto, sólo te pido que guíes tu familia como yo lo he hecho y puede atestiguar mi hermano aquí presente.

El padrino le señala: Tú, muchacho, acabas de formar tu familia, a partir de hoy tú eres el responsable de buscar cómo mantenerla, todo lo que se necesite en tu familia es tu responsabilidad, platican entre ustedes, pues ahora la mujer y el hombre deben trabajar juntos, no como antes que sólo el hombre salía a trabajar [...], no mires lo que pasó antes, mira hacia adelante, si te caes te debes levantar, no pongas en vergüenza a tu familia, camina junto con ella.

El tío menciona: Acabas de agarrar una responsabilidad, ya no eres tú solo, ahora tienes un compromiso, si ella necesita qué vestir, qué calzar, qué comer, tú eres el responsable de dárselo, ya no es responsabilidad de su familia ahora es tuya, y cuando tengas tu familia tú eres el responsable de que no les falte nada.

Así, el joven se convierte en un hombre con responsabilidades cuyo comportamiento será evaluado como reflejo de los valores familiares y comunitarios, por lo que se espera que se dirija con rectitud y autoridad; de esta forma, ya cuenta con diversos saber-hacer valorados en la comunidad, su cuerpo ha sido habituado para soportar el clima y las extenuantes cargas que implica el tra-

bajo, y ahora ya cuenta con una mujer con la que debe mantener una vida de reciprocidad; se ha convertido en un hombre que puede ser considerado en otros espacios sociales, en especial de ámbito religioso, pero aún no se puede considerar un hombre completo, como le señalan durante las intervenciones familiares, pues “ahora debes hacerte de una familia”, es decir, “debes hacerte de un hijo o hija”.

PEDIR PERDÓN

Todo el ritual de la boda puede durar aproximadamente un año y suponer una importante inversión económica, que principalmente debe ser costeada por el hombre y su familia, por lo que muchos jóvenes deciden pactar con la futura pareja una fuga que inicie su vida en unión libre y así acortar el tiempo de espera y evitar gastos excesivos, a su consideración. Hacer lo anterior es interpretado por las familias como una falta de respeto hacia quienes les han respaldado desde la infancia, es decir, padres, padrinos y otros parientes cercanos, además de que se considera un alejamiento a las tradiciones comunitarias. Por otro lado, para la familia de la muchacha, la fuga implica un presagio de mala suerte y desgracia para ella, pues se considera que un hombre que no da la cara y no costea por lo menos una pequeña celebración, será un hombre irresponsable que “matará de hambre a su hija”, a la cual no pueden respaldar y defender porque ella avergonzó a la familia.

Para subsanar estas faltas, el hombre es quien debe presentarse ante las familias de ambas partes y señalar “sus motivos” por los que decidieron iniciar su vida en pareja sin el ritual de boda, además de solicitar perdón a las familias por avergonzarlas. Si es disculpado, se obtiene el respaldo familiar como pareja, y al joven le permite recuperar su estatus de “responsable” al hablar con ambas familias, además que se reducen las tensiones familiares por la “mala vida” que pudiese llevar la muchacha.

Pedir perdón es una alternativa que sólo permite la formalidad ante los ojos de los familiares, pero el estigma social de haber incumplido con las tradiciones siempre estará presente, cualquier situación puede ser causa para recordar la falta de “la fuga” y promover una serie de presiones para que este hombre cumpla con el ritual de la boda, aunque ya hayan pasado varios años y se tengan hijos, tal y como se observa en la narración de Pedro:

Ahorita ya no hemos discutido, pero, cuando lo hicimos, el pretexto fue que mi hermano se iba a casar, ese fue el mayor pretexto, porque mi suegra le dijo “el [hermano] menor se va a casar, ¿y él, por qué no se casa contigo?”. Le preguntó el por qué mis papás a mí no me apoyan económicamente [...] Pero, para que yo no me diera cuenta, ella me empezó a decir “¿Cuándo vamos a bautizar a los niños? ¿Cuándo los vamos a bautizar?”. Siempre, todos los días era eso. Porque para bautizar hay que estar casados, por ese pequeño detalle no he bautizado a los niños. De ahí mi suegra se agarró, se agarró de eso y de la boda de mi hermano, por eso empezó toda esa pelea.

De acuerdo con los hombres entrevistados, las presiones familiares pasan por una comparación con otros hombres cercanos (hermanos, primos, cuñados, amigos), que están dispuestos y que tienen los recursos para seguir el ritual de la boda, así como por argumentos cívicos y religiosos: estos hombres jamás podrán ser “mayordomos”, por no cumplir con el requisito de ser casado, una condición tan importante como el ser honrado, responsable y trabajador, criterios que, además, también denotan prestigio comunitario. Por ende, un hombre que tiene familia sin haber efectuado el ritual de la boda, no puede ser considerado un “hombre de prestigio”.

PROVEEDURÍA Y PATERNIDAD

Formalizar la vida en pareja permite a los *ka'huasa* transitar hacia la hombría, pero, para llegar a ser considerado *chi'xcu'* es necesario construir y mantener su propia *Chiki'* que, en una traducción simbólica, implica procrear y formar su familia, además de construir su propia vivienda; lo que en palabras de Pinilla (2005) se traduciría en “construir y mantener su propio hogar”.

Para los tatas, llegar a ser *chi'xcu'* dependió en gran medida de la disponibilidad de tierras para mantener la patrividilocalidad tradicional en su época, así como las condiciones sociales y posibilidades económicas para la construcción de la vivienda; después de algunos años, ellos construyeron su hogar y se hicieron responsables de sus familias. Sin embargo, actualmente, para los jóvenes, llegar a ser considerado un *chi'xcu'* depende de la interacción con la pareja y con el proceso de empoderamiento de las mujeres jóvenes quienes no están dispuestas a vivir las condiciones que padecieron sus madres o abuelas, así como los procesos de escolarización que han presentado un panorama global al que las y los jóvenes quieren acceder aunque se encuentre alejado de las comunidades, por lo que en la comunidad se pueden reconocer dos tipos de *chi'xcu'* tutunakú: los migrantes y los residentes. Ambos son evaluados de manera similar, pero siempre serán más observados aquellos que radican en el pueblo, pues de ellos no se tiene que esperar noticias de su comportamiento.

Sin importar su lugar de residencia, la adulterz de los sanmigueleños se confirma finalmente con el nacimiento del primer *skatā*, por lo que, de acuerdo con los voluntarios entrevistados, “mientras no llegue una criatura” a ellos se les evaluará principalmente como hijos, pues sin importar dónde radiquen ellos están obligados a mantener apoyo y comunicación constante con sus progenitores, de no hacerlo serán considerados hijos irresponsables o malos hijos. Esta obligación se mantiene hasta que fallezcan su padre y madre, pero la evaluación como hijo pasa a segundo plano cuando el hombre ha formado su propia familia, pues “se entiende que ya no apoye igual, tiene que ver por su familia”, señala tata Pablo.

Antes del embarazo la principal responsabilidad del hombre radica en aportar los recursos económicos o insumos para la sobrevivencia de la pareja, pero con la

llegada de un nuevo integrante se espera que este hombre cumpla sus responsabilidades como marido y como padre. La apreciación de estos requisitos dependerá del contexto de residencia, por ejemplo, como marido se espera que el hombre radicado en la región cumpla con la lógica comunitaria de que en casa no debe faltar manteca, sal, azúcar, maíz y leña, así como café, tomate y chile, en cambio, los hombres migrantes serán evaluados a partir de lo que la esposa diga, un dicho que no necesariamente corresponderá a la realidad.

Con la llegada de un hijo o hija, de manera tradicional, se espera que el marido-padre comparta las responsabilidades familiares con su mujer de acuerdo con “la costumbre”, que proporcione los insumos materiales y económicos necesarios para que la familia tenga un desarrollo integral, y que proporcione la guía y cuidados necesarios para que los hijos e hijas adquieran las herramientas y saberes necesarios para lograr su independencia y subsistencia como adultos. Para los hombres que radican en la ciudad no siempre es posible cumplir con el primer precepto “porque allá buscas un trabajo..., y allá las mujeres también trabajan”, dice Juan, por lo que la exigencia de adecuarse a la costumbre sólo aplica con los tutunakú radicados en su pueblo.

En la región, las ocupaciones acostumbradas para los hombres se determinan por el ciclo agrícola y las tareas de correspondencia con la pareja: durante la preparación del terreno y la siembra de los productos los hombres son responsables de cortar, juntar y acarrear la leña, así como de recolectar hojas, frutos y verduras silvestres para preparar algunos alimentos; en época de cosecha comienza el trabajo duro y arriesgado pues implica salir antes de que amanezca y caminar con poca luz, acarrear pesadas cargas de maíz o sacos de café, así como trabajar en las escarpadas faldas de los cerros en épocas de calor, y que a su vez son resbalosas en época de lluvias. Antes de la cosecha, la mayoría de las actividades masculinas se desarrollan en soledad, sobre todo cuando los terrenos de trabajo se encuentran muy alejados, de tal forma que si sucediese un accidente no habría quien ayude inmediatamente, lo que podría culminar con la muerte de algún hombre, como lo narra Pedro:

Se murió hasta allá en el cerro, creo venía en una vereda y se rodó y se murió; cuando lo encontraron uno de sus hijos me pasó a decir “oye, no seas malo, mi papá está allá tirado, está muerto”, le digo “sí, dame cinco minutos en lo que me pongo algo y vamos”. Fui, pobre señor, ya no tenía rostro, su hijo lo reconoció por sus zapatos, tenía la ropa que llevó, la misma ropa que tenía, su gorra, todavía tenía puesta la gorra, pero ya sin el rostro.

Además de los trabajos agrícolas, Govers (2013) señala que los hombres son los responsables de las reparaciones de la casa y de los espacios asignados para los animales, por lo que tener las herramientas de trabajo siempre listas se vuelve una obligación. Cumplir con todas estas actividades permite obtener un alto recono-

cimiento social, el cual se prueba mediante diversas peticiones de compadrazgo, mismas que aumentan cuando estos hombres demuestran ser un buen ejemplo de padres en la comunidad.

Sin importar el contexto de residencia, para estos tutunakú la mejor forma de mostrar cariño y brindar los primeros cuidados infantiles es cubriendo las necesidades de alimentación, a lo que se le debe sumar el cargar, abrazar, mimar y consentir a sus hijos e hijas. Por lo tanto, el cariño de un hombre no sólo será evaluado por su papel como proveedor, también se considerarán las interacciones cotidianas, en especial los juegos y acercamientos a las actividades paternas. De acuerdo con estos hombres, una actividad que todos los padres deben tener con sus hijos varones pequeños es la elaboración de globos de cantoya, pues que un joven que no sepa elaborar estas manualidades implica que su padre no le brindó los cuidados necesarios cuando niño.

Aunado a lo anterior, como padres, estos hombres saben que los cuidados infantiles van más allá de la alimentación, “porque de repente un niño se enferma, de lo principal es la gripe y tos”, dice Juan, de tal forma que ellos consideran que un buen padre debe contemplar que los hijos alguna vez se enfermarán y deberán tener algún recurso guardado para cubrir los gastos médicos. No contar con ese recurso en la comunidad podría convertirse en una situación muy estresante, que de resolverla rápida y satisfactoriamente confirmaría el estatus del hombre como buen proveedor, responsable y buen padre, sobre todo cuando ese hombre está dispuesto a trabajar de más para obtener lo necesario para su hijo o hijos, tal y como lo describe Pedro.

Cuando no tengo dinero guardado, busco a otra gente que pueda prestarme con qué comprar un medicamento. A veces pago lo que me prestaron devolviendo el dinero, otras con trabajo, la persona realmente te dice cómo quiere que le pagues, o preguntas cómo lo puedes pagar, si te dice “no, pues me regresas el dinero tal como te lo di, o la misma cantidad que te di”, no te piden réditos ni nada, y si es con trabajo, vas a limpiar café o a cortar café o a limpiar, y esos días ya los das por pagados, y cuando la verdad te urge o necesitas el dinero, lo aceptas, porque depende ahora sí que la vida de tu niño, lo aceptas, porque quieres que se recupere o porque no quieres que le pase nada.

Lograr que un hijo crezca sano hasta llegar a la adolescencia permitirá ser reconocido socialmente como un buen padre, lo que se confirmará cuando le enseñe a trabajar a su hijo, o promueva que su hija aprenda las actividades de reciprocidad familiar.

COMPADRAZGO Y CARGOS COMUNITARIOS

Cuando los hombres son trabajadores, casados y responsables, sin importar el contexto de residencia, la comunidad les reconoce de dos formas: convirtiéndolos

en compadres e invitándolos a diversos cargos comunitarios. El compadrazgo, de acuerdo con Masferrer implica la construcción de una familia espiritual que une a dos o más grupos de personas reforzando “las redes sociales de los grupos domésticos en un complejo sistema de reciprocidades que son parte esencial de la organización social de la comunidad” (2009, 204). Por ello, de acuerdo con estos hombres, cuando se es invitado para ser compadre se confirma el prestigio que ha obtenido frente a la comunidad, sobre todo cuando se invita para ser un compadre mayor: bautismo, confirmación, casamiento.

El compadrazgo obliga a ofrecerse ayuda entre los integrantes de esta relación, siempre con honestidad y hospitalidad, obligaciones que no sólo abarcan a cada compadre sino a todos los integrantes de las familias, lo que promueve un núcleo de redes sociales de reciprocidad generalizada, cuyo eje central es la solidaridad. Así, un hombre altamente reconocido como responsable será solicitado constantemente como compadre, en cambio un hombre con poco prestigio esporádicamente será considerado para formar parte de esta familia espiritual.

Masferrer (2009, 217) señala que el compadrazgo promueve uniones espirituales entre familias, así como vínculos políticos y económicos que garantizan lealtades necesarias para configurar facciones, por lo que en los compadrazgos comunitarios, a partir de una mayordomía, se configuran jerarquías de prestigio y subordinación, puesto que cualquier hombre de la comunidad puede solicitar el “cargo de mayordomo” con años de antelación, pero para ser considerado como candidato a dicho honor y responsabilidad se deben cubrir una serie de requisitos: ser oriundo del pueblo, estar casado si aún es joven, o haberlo estado y enviudado (para el caso de los hombres mayores), ser reconocido en la comunidad como trabajador y responsable, demostrar ser respetuoso de las tradiciones comunitarias y, sobre todo, estar dispuesto a costear los gastos que la responsabilidad implica.

Los primeros requisitos son el resultado de la construcción social del *chixcu*, lo que implica que desde la infancia se prepara para poder hacerse de esta responsabilidad; no obstante, admitir el costo de la mayordomía implica aceptar endeudarse y recibir el apoyo comunitario, pues el gasto requiere de aproximadamente un cuarto de millón de pesos distribuidos durante un año continuo. De acuerdo con los participantes, muy pocas personas cuentan con este recurso económico, por lo que el grupo familiar deberá respaldar “para sacar el compromiso”, pues recibir el cargo implica una serie de gastos que incluyen flores, panes, café, tamales, comidas, cervezas, refrescos, huapangueros, entre muchos más, siendo los días de recepción del cargo y la imagen cuando se presentarán los gastos más fuertes.

La comunidad es consciente de que muy pocos hombres del pueblo podrían costear una mayordomía sin apoyo, por lo que todo el pueblo tiene la responsabilidad moral de apoyarle mediante la “mano vuelta”, es decir, llevar un algo que sea indispensable para la celebración, siendo los principales y más comunes: pan, flores, un bulto de maíz, una reja de refrescos o un cartón de cervezas; cuando no

se cuenta con dinero para comprar alguno de estos elementos, la mano de obra es igual de valorada por el mayordomo y su familia. Todos estos insumos se anotan en una libreta, pues cuando los apoyos sean solicitados se tiene la responsabilidad de devolverlos a quien apoyó en su momento.

De esta forma, solicitar y aceptar la mayordomía demuestra el grado máximo de responsabilidad que pudiese tener un hombre, pues de él se espera que cumpla a cabalidad el cargo y que a futuro devuelva todo aquello que recibió como apoyo sin dejar de acompañar a los futuros mayordomos. Lograr lo anterior implica convertirse en una autoridad moral para la comunidad y, por ende, referente masculino para las futuras generaciones.

CONCLUSIONES

Los estudios de género de los hombres indígenas pocas veces cuestionan abiertamente a los participantes sobre su propia noción de lo que significa ser hombre, por lo que es importante reconocer que estos hombres tutunakú y su cultura cuentan con una concepción clara que diferencia el sexo del género, pues en su discurso ellos saben que se nace con un cuerpo diferenciado por los órganos sexuales, pero llegar a *wa chi'xcu*, es decir, llegar a ser hombre, es un proceso de socialización que comienza en la infancia y dura el resto de la vida. En las narraciones de estos hombres se observa la noción tradicional y patriarcal que Pérez (2010) describe entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, donde, al igual que en ellos, la heterosexualidad aparece como un atributo indiscutible. Existe una aparente división de las actividades genéricas del trabajo y la proveeduría, así como de las funciones del cuidado de las y los hijos, donde ellos se reconocen como jefes de familia. Sin embargo, al escuchar sus experiencias, prácticas y cotidianidades también se pueden observar elementos alejados de dicho modelo, donde el cariño y la responsabilidad son características indispensables para ser considerado hombre.

A diferencia de la idea tradicional de la división sexual desde el nacimiento, se observa que este grupo indígena trata a niñas y niños, o *laksha'tā'n*, de manera similar durante los primeros años de vida, asignándoles tareas relativamente asexuadas para que todos conozcan las actividades básicas de subsistencia dentro de la comunidad, esperando que a partir de la observación constante ellos tengan el gusto por integrarse a los espacios de interacción cotidianos para hombres y mujeres. Si bien es cierto que el interés es genuino en los infantes, éste es moldeado a partir de frases que sirven para reforzar la conducta, de tal manera que cuando un niño pide ingresar al mundo de los hombres difícilmente podrá salir del proceso de socialización que la tradición tutunakú sostiene como ideal de hombre.

La primera etapa de socialización para ser hombre incluye una interiorización de los saber-hacer agrícolas, así como una habituación corporal al clima y trabajo

extenuante que se considera será su cotidianidad en la región. Durante este proceso de aprendizaje, a los niños se les inculca el valor de la responsabilidad como estilo de vida, señalando que la principal, como hombre, es ser buen trabajador, pues de ello dependerá tener la posibilidad de formar y mantener a su familia, así como obtener reconocimiento dentro de la comunidad, mismo que le permitirá al niño convertirse en joven cuando otros adultos confirmen que es trabajador y podrá entonces cortejar a las muchachas del pueblo, a lo que Hernández (2013) llama “obtener prestigio”.

Para los sanmigueleños, hombres y mujeres son complementarios, por lo que se espera que el prestigio de los jóvenes varones les permita unirse con una mujer que también demuestre ser trabajadora, sin embargo, para mantener el prestigio se debe establecer la unión de pareja mediante el ritual de la boda, lo que permitirá demostrarle a la comunidad que el compromiso que se adquiere será atendido con responsabilidad desde el principio, un compromiso que incluye corresponsabilidad con la esposa para la procreación, sustento y educación de los hijos e hijas conforme a los usos y costumbres del pueblo. Así, el prestigio obtenido por ser trabajador y responsable tiene una finalidad: construir una familia.

La vida en pareja, la paternidad y la proveeduría son los principales elementos que se consideran para que el prestigio de hombre responsable cambie o continúe, y ejecutarlos conforme a las tradiciones y transiciones socioculturales aceptadas permite seguir con dicho estatus, incumplirlos sería una deshonra para él como hombre y para su contexto familiar en general, pues su evaluación es también la de su padre y los valores que le transmitió.

Lograr mantener el estatus de responsable durante toda esta trayectoria de vida permitirá a los hombres acceder a la última evaluación comunitaria: el compadrazgo, y ser considerado para unirse a otras familias y a la comunidad en general de forma espiritual como la máxima expresión de responsabilidad que un hombre podría mostrar, pues hacerlo implicaría aquello que López (2010) denominaría “cabalidad” para los hombres tojolabales, y que Hernández (2013) definiría como “honorabilidad” para los tutunakú.

De acuerdo con lo descrito, el ideal de hombre tutunakú implica ser una persona con conocimientos agrícolas, habituado al trabajo y climas extenuantes, trabajador, casado y con hijos, respetuoso de su familia, de las tradiciones y con prestigio social. No obstante, se debe reconocer que la identidad masculina se construye y se establece en la práctica, no como un proceso lineal establecido, sino donde interactúa con muchas personas con las que se dialoga, comparte o consulta una serie de saberes y decisiones, conformando así un aprendizaje fluido, complejo, diverso y cambiante, retroalimentado conforme se transita de un contexto a otro (Hernández 2016; Salguero 2018). Así, la construcción de la masculinidad en estos hombres, o sea, *wa ch'ixcu' tutunakú*, se vuelve un proceso constante e ininterrumpido, cuyo eje articulador desde la infancia hasta la adultez será la responsabilidad para convertirse en un hombre de honor.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo forma parte del proyecto de investigación doctoral: “Wa xla’ tlawatlh wa tu wanika: trayectorias de vida de hombres tutunakú de la Sierra Norte de Puebla”, que se realiza dentro del Programa de Maestría y Doctorado en Psicología de la UNAM-FESI, con apoyo del CONACYT y la UNAM.

REFERENCIAS

- CHAMOUX, Marie. 1992. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. México: CIESAS.
- COYLE, Philip. 2005. “Procesos rituales contradictorios: Asumiendo un cargo en Santa Teresa (Nayarit)”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 26 (101): 124-145.
- DÍAZ, Rufino. 2012. “Migración, etnia y género en la sobrevivencia y (re)significación masculina Xi’oi-pame” (resumen). Tesis de doctorado en Antropología. Universidad de Deusto.
- _____. 2013. “Genealogía de la masculinidad indígena Xi’oi-pame de San Luis Potosí, México”. En *Los Hombres en México. Veredas recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades*, coordinado por Juan Ramírez y José Cervantes, 153-175. México: UDG / CUCEA / AMEGH, A. C.
- GOVERS, Cora. 2013. *La práctica de la comunidad. Representación, ritual y reciprocidad en la Sierra Totonaca de México*. México: INAH.
- HERNÁNDEZ, Alfonso. 2013. “Aprender a ser hombre. Honor y Prestigio entre los Totonacos de Zihuateutla, Puebla”. En *Educación Intercultural a Nivel Superior. Reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas*, coordinado por Sergio Hernández, María Ramírez, Yunuen Manjarrez y Aarón Flores, 133-154. México: UIEP/UCIRED/UPEL.
- HERNÁNDEZ, Ernesto. 2009. “Entre la memoria y el olvido: padres migrantes indígenas”. *Masculinidades, el juego de género de los hombres en el que participan las mujeres*, coordinación de Juan Ramírez y Griselda Uribe, 201-215. España: Plaza y Valdés.
- HUERTA, Fernando. 1999. *El juego del hombre: deporte y masculinidad entre obreros de Volkswagen*. México: BUAP / Plaza y Valdez Editores.
- LAMAS, Martha. 2002. *Cuerpo: Diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- LIENDRO, Eduardo, Francisco Cervantes y Roberto Garda. 2002. *Programa de Hombres Renunciando a su Violencia (PHRSV). Manual del facilitador del segundo y tercer nivel*. México: CORIAC.
- LÓPEZ, Martín. 2010. *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. México: INICACH.
- MARTÍNEZ, Beatriz y José Hernández. 2019. “Identidades masculinas rarámuris ante la migración y la sobrevivencia”. *Estudios Demográficos y Urbanos* 34 (2): 337-363.
- MASFERRER, Elio. 2009. *Los dueños del tiempo: Los tutunakú (totonacos) de la Sierra Norte de Puebla*. México: Fundación Juan Rulfo.
- MINELLO, Nelson. 2002. “Los estudios de masculinidad”. *Estudios Sociológicos* 20 (60): 715-732.
- NÚÑEZ, Guillermo. 2009. *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y VIH-Sida*. México: CIAD/CEDEMEX.

- _____. 2017. *Abriendo brecha: 25 años de estudios de género de los hombres y las masculinidades en México (1990-2014)*. México: Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C.
- PÉREZ, Elia. 2010. "Dificultades y contradicciones en la configuración de las identidades masculinas nahuas de tres generaciones de hombres de la sierra norte de puebla: estudio de caso". Tesis de doctorado en Antropología. Universidad Complutense de Madrid.
- PÉREZ, Juan. 2003. "La variable de la masculinidad en los procesos para el desarrollo sustentable, experiencia y marco teórico". *La Ventana* 17: 250-302.
- PINILLA, Ricardo. 2005. "Vivienda, casa, hogar: las contribuciones de la filosofía al problema del habitar". *Documentación Social* 138: 13-40.
- ROBLES, Adriana. 2012. "Participación de niños indígenas mazahuas en la organización familiar del trabajo". *Papeles de Trabajo sobre Cultura, Educación y Desarrollo Humano* 8 (1): 1-11.
- RODRÍGUEZ, Bethi. 2013. *El proceso de construcción de masculinidades indígenas totonacas en Veracruz*. México: uv / Instituto Veracruzano de las Mujeres.
- SALGUERO, Alejandra. 2015. Fathering in Mexico. En *Fathers across Cultures. The Importance, Roles, and Diverse Practices of Dads*, editado por Jaipaul L. Roopnarine, 63-87. Santa Barbara: Praeger.
- _____. 2018. "Es difícil ser hombre, pero más ser hombre indígena: identidades masculinas in/EXISTENTES". *La Manzana de la Discordia* 13 (1): 8-18.
- VARELA, Nuria. 2008. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B.