



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**REFORMULANDO PRÁCTICAS DE LA IDENTIDAD MASCULINA EN EL CONTEXTO  
INDÍGENA A PARTIR DE LOS IMPACTOS DE LA MIGRACIÓN.  
EL CASO DE LOS VARONES AYUUK-MIXES**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**PRESENTA:**

**JOAQUÍN ANTONIO ROBLES MORA**

**TUTOR PRINCIPAL:**

**DR. BRUNO FELIPE DE SOUZA E MIRANDA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES IIS-UNAM**

**COMITÉ TUTOR:**

**DR. JUAN GUILLERMO FIGUEROA PEREA  
CENTRO DE ESTUDIOS DEMOGRÁFICOS, URBANOS Y AMBIENTALES-EL COLEGIO DE  
MÉXICO-COLMEX**

**DRA. ALETHIA FERNÁNDEZ DE LA REGUERA AHEDO  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS IIJ-UNAM**

**DRA. CAMELIA NICOLETA TIGAU  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMERICA DEL NORTE CISAN-UNAM**

**DRA. JULIETA BRISEÑO ROA  
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL –  
CIESAS/CDMX**

**CIUDAD DE MÉXICO, A      DE 2024.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Espacio reservado para la Dirección General de Bibliotecas

Restricciones de uso

## Tabla de contenido

<i>Introducción</i> .....	6
Metodología .....	10
<i>Capítulo 1. Género y masculinidades a partir de una revisión desde México</i> .....	17
1.1 La importancia de los estudios sobre masculinidades y migraciones en México.....	17
1.2 Los estudios sobre las masculinidades en contextos de migración .....	22
1.3 Hombres jóvenes ayuuk: los protagonistas de esta investigación.....	25
<i>Capítulo 2. El pueblo mixe: desde el Zempoaltépetl hasta la comunalidad. Rasgos esenciales de su identidad</i> .....	31
2. El pueblo ayuuk-mixe .....	31
2.1. Características espaciales .....	31
2.2. Rasgos lingüísticos y culturales.....	34
2.3. Estructura político-social.....	35
2.4. <i>Plëër</i> o Comunalidad .....	39
2.5. Identidad indígena .....	44
2.6. El sistema de cargos y su importancia en la construcción de identidad.....	48
<i>Capítulo 3. Otros horizontes a partir de la migración. Las movilidades del pueblo mixe</i> .....	56
3.1 La migración interna y la migración indígena en México .....	56
3.2. Movilidades migratorias oaxaqueñas .....	63
3.3. Migración mixe .....	75
<i>Capítulo 4. Migrar como obligación del varón joven e indígena</i> .....	79
4.1 Ser joven y ser indígena.....	79
4.2. Trayectorias migratorias de jóvenes ayuuk-mixes .....	84
<i>Capítulo 5. Cumpliendo y resistiendo. Cómo se vive la juventud desde las obligaciones comunitarias</i> 97	
5.1. La identidad ayuuk-mixe vivida desde la juventud.....	97
5.2. El sistema de cargos y su importancia en la construcción de identidad.....	104
5.3. Afirmaciones y tensiones en la herencia cultural .....	118
<i>Capítulo 6. Transformaciones en las identidades a partir de la migración</i> .....	123
6. Identidades y prácticas sexuales .....	123
<i>Capítulo 7. Los otros hijos de Contoy. Diversas expresiones de masculinidad en contextos tradicionales</i> .....	147
7.1 Aprendizajes y expresiones de género .....	147
7.1.1. Efectos de la migración en su “ser hombre” .....	158
7.1.2. Soltería y paternidad.....	166
7.1.3. Costumbres y masculinidad .....	173
<i>Reflexiones finales</i> .....	177
<i>Referencias</i> .....	184

## AGRADECIMIENTOS

El trabajo de investigación que se presenta es el resultado del curso académico que inicié en el Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Para mi ha sido un honor cursar un programa de posgrado inscrito en el padrón de excelencia en la mejor universidad del país y Latinoamérica, cumpliendo un sueño que tenía desde muy joven.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología el otorgarme una beca que me permitió cursar el doctorado, y desarrollar mi trabajo de campo que aun en condiciones limitadas por la emergencia sanitaria del SARS-COVID-19 me permitió cumplir con los objetivos y estrategias proyectadas inicialmente.

Agradezco a la Dra. Sara María Lara Flores, quien fue apoyo y guía en mi ingreso al programa de posgrado, y me ayudó a sentar las bases de mi investigación. Hasta donde le fue posible y aun en sus últimos momentos, siempre me aconsejó hacia dónde debía orientar mi trabajo de investigación.

Agradezco al Dr. Bruno de Souza e Miranda por haber aceptado el encargo de guiar mi investigación, y gracias a sus consejos y reflexiones puntuales, pude concluir este trabajo con muchos aprendizajes.

Agradezco al Dr. Juan Guillermo Figueroa Perea por sus comentarios y observaciones vertidas en su seminario, el cual fue enriquecedor y de utilidad para reforzar los planteamientos teóricos de esta investigación. Asimismo, agradezco a la Dra. Alethia Fernández de la Reguera Ahedo por sus sugerencias y planteamientos a lo largo de las sesiones a distancia que sostuvimos como comité tutorial.

Agradezco a la Dra. Camelia Nicoleta Tigau y a la Dra. Julieta Briseño Roa, por haber aceptado ser parte de mi sínodo, y de quienes he aprendido a partir de sus reflexiones en el examen de candidatura.

Agradezco a *Kää, Tuuj, Majääw, Xëëw* y *Tää* por su generosidad y por confiar en este trabajo desde sus inicios, y por ello, se convirtieron en los protagonistas de esta investigación. A partir de los enriquecedores encuentros que tuvimos en el trabajo de campo desarrollado aun

en condiciones de pandemia y restricciones sanitarias, me permitieron reconstruir sus historias de vida. Gracias a estas convivencias, pude forjar nuevas amistades que me he comprometido a cultivar a futuro.

A mi familia, a mi tía Josefina, quien desde que llegué a la capital del país, siempre me orientó en la vida cotidiana y estuvo presente en los momentos complicados durante mi estadía. A mis tías Areli y Sandra, quienes siempre han estado y estarán presentes en mi vida como importantes apoyos para mi madre y para mí.

Y mi agradecimiento y amor incondicional a mi madre, quien con sus consejos y acompañamiento, siempre ha sido el principal soporte en mis proyectos de vida.

## **Introducción**

La presente investigación surge de la inquietud por profundizar el análisis sobre las formas de vivir la masculinidad en los contextos indígenas. Es además la continuación de una investigación iniciada en los estudios de maestría en los que estudié a los varones zapotecas del istmo de Tehuantepec (Robles, 2015). Me interesó continuar con el estudio de las masculinidades indígenas a fin de fortalecer los argumentos que indagan sobre las tensiones existentes entre a) sujetos que son formados en las herencias culturales, b) el respeto por los sistemas normativos internos de comunidades originarias, c) el fortalecimiento y desarrollo de las identidades culturales; y d) sus deseos y anhelos individuales, forjados en edades tempranas, una vez insertos en la aldea global.

Las investigaciones sobre las masculinidades han significado un importante avance en los estudios de género, ya que han servido para poner en el centro de la atención de las Ciencias Sociales a los varones y todo lo referido a ellos, pero sobre todo, considerarlos como sujetos hacedores de género (Núñez, 2007). Este trabajo es el resultado de un proceso de investigación donde profundicé en el desarrollo de las identidades masculinas en la cultura mixe, y retomé las características que Raewyn Connell (2003) utiliza al conceptualizar la masculinidad. Una de ellas es el rasgo esencialista, que refiere a lo que un hombre es y hace, en relación a lo que su contexto le exige. La noción normativa establece qué sujetos cumplen con los requisitos que exige la masculinidad, y se relaciona con lo que un hombre debiera ser y hacer. Los rasgos de esta masculinidad en particular, que más tarde llamaré hegemónica, son analizados y establecidos críticamente en el combate a posturas esencialistas, como la mayoría de los estudios de género proponen (Connell, 1997; Lamas, 2002; Núñez, 2007). Si bien las masculinidades en contextos indígenas siguen las directrices patriarcales que heredaron de la colonia, la construcción del ser hombre ha presentado diversos matices en las culturas originarias, como evidencia de una resistencia a las imposiciones extranjeras y no alineadas a las necesidades concretas de los pueblos.

Los sujetos varones a quienes contacté para participar son hombres que tienen edades comprendidas entre los veinte años. Conocí a los protagonistas de mi investigación gracias a mis acercamientos a la organización Servicios del Pueblo Mixe (SER-Mixe A.C.) a través de

amistades que han participado en proyectos de fortalecimiento a la lengua mixe, así como a liderazgos de mujeres indígenas en la Sierra Norte de Oaxaca.

Estas amistades fueron la antesala para que algunos varones adscritos a esta organización conocieran los objetivos y alcances de mi investigación, y eventualmente participaran en ella. Después de varias pláticas introductorias, algunos de mis interlocutores dieron su consentimiento para participar en todo el proceso que esta investigación requería, y para lo cual les pedí un espacio de su tiempo para que a lo largo de los meses en que se desarrollaría, pudiéramos interactuar en los espacios en que ellos se sintieran cómodos.

Dos de mis interlocutores militan en esta organización y desarrollan trabajos a partir de su experiencia en el servicio comunitario. Ellos me dieron la pauta para platicar con otros jóvenes que podrían estar interesados en participar, en el marco de la estrategia bola de nieve.

Otro más se relacionó con los trabajos que desempeña esta organización en la sierra mixe gracias al cargo que desempeñó en su comunidad, y le permitió vincularse con muchas asociaciones de la sociedad civil. Este interlocutor me fue presentado por otro, gracias a que ambos se conocieron mientras desempeñaron funciones en sus respectivos pueblos, y coincidían en las gestiones ante las instituciones del Estado. Ahí forjaron una amistad que prevalece hasta ahora. Gracias a ella, pude conocerlos e integrarlos a mi estudio.

Otro de los protagonistas de la investigación lo conocí a partir de la recomendación de un conocido, quien había sido su profesor de primaria en su comunidad, y a quien recientemente se había encontrado trabajando en una tienda de víveres en la ciudad de Oaxaca, a donde recientemente había migrado. Él ha sido el más joven de mis interlocutores, quien luego de terminar sus estudios de bachillerato en su comunidad, decidió migrar a la capital del estado para trabajar en diversos empleos, mientras decide en qué momento continuar con sus estudios universitarios. Cuando le platiqué los alcances de mi trabajo de investigación, decidió con mucho ánimo integrarse como interlocutor.

El acercamiento inicial fue claro en el sentido de hacerlos partícipes en la investigación, con un fin netamente académico, lo cual se resolvió cuando mostré mis credenciales universitarias, que se sumó al peso del respaldo del contacto original con quien tuve una charla distendida, en la que presenté mi protocolo de investigación, así como mi guía preliminar de preguntas para entrevistas.

En un intercambio de ideas, sugerí que ellos decidieran cómo querían llamarse con un pseudónimo en su propia lengua. Esa fue una tarea que resolvieron la siguiente cita en la que me presentaron sus nombres con los cuales serían identificados a lo largo de la investigación.

El resultado fue interesante, ya que ellos escogieron el mejor sustantivo o adjetivo con el que pudieran ser reconocidos en la redacción, pero que inconscientemente los identifica a cada uno de ellos según su personalidad. En capítulos posteriores detallaré los significados que le atribuyeron a sus nombres, y que se verán reflejados en sus historias de vida.

Escogimos diversos lugares donde las charlas se desarrollaron de forma amena y distendida, y para el desarrollo de las entrevistas en profundidad sobre ciertos temas que para los hombres resulta complicado sincerarse y manifestarse “vulnerables”, sugerí que tomáramos cervezas en algún espacio que ellos eligieran. Recuperé esta estrategia de mis anteriores trabajos de campo, en los que pude obtener mucha información valiosa que se tradujo en importantes hallazgos para los objetivos contemplados. La estrategia etnográfica que propone Rocío Córdova (2003), la “etnografía de la cantina”, es un recurso que en trabajos e investigaciones con varones arroja importantes resultados, ya que sitúa a los hombres en un escenario que en la mayoría de los casos les resulta familiar, por lo que las posibles barreras que pudieran existir entre los interlocutores se diluyen, al existir alcohol como un catalizador de las tensiones, pero también como un elemento que permita que los interlocutores platiquen sin restricciones y con oportunidad de ser comprendidos ante ciertos temas.

En la mayoría de las conversaciones, estuvo presente el mezcal y la cerveza como elementos necesarios para generar y fortalecer la confianza entre los interlocutores, sobre todo cuando son varones los que efectúan pláticas que conllevan a sincerarse, vulnerarse o “abrirse” al tratar ciertos temas que los mandatos de género han impuesto “normas de silencio o discreción” para abordarlos.

Fueron varias las conversaciones en las que el alcohol permitió la soltura de mis interlocutores, y aunado al contexto de restricciones y cumplimiento de reglamentos en los espacios públicos. Para ellos, los encuentros promovían un espacio para canalizar sus

inquietudes, sirvió para desarrollar catarsis y aliviar tensiones provocadas por el contexto sanitario.

El trabajo de campo se desarrolló en un contexto de pandemia por Covid-19, y cuando las autoridades sanitarias federales dieron autorización de salir de la cuarentena, comencé a realizar mis indagaciones y contactos para conocer a posibles candidatos. Tuve especial cuidado en cumplir con las mínimas y reglamentadas medidas de prevención para cuando se desarrollaron las charlas cara a cara. Estas pláticas se realizaron en espacios que habitualmente suelen estar concurridos, pero por las condiciones sanitarias, éramos muy pocos los clientes que asistíamos.

Inicialmente, recurrí a la comunicación a través de videollamadas de Whatsapp, y en algunas ocasiones las pláticas se desarrollaron en charla digital. Ello debido a que dos de los participantes se enfermaron antes de que iniciara el proceso de vacunación para los jóvenes de su edad, y al sentirse indispuestos para asistir a nuestras charlas habituales, decidieron hacerlo a través de las herramientas tecnológicas, como el teléfono celular y diversas aplicaciones, como WhatsApp y Zoom, hasta que se sintieron con los ánimos necesarios y ya en convalecencia, retomamos nuestros encuentros cara a cara.

Siempre escogíamos espacios que estuvieran bien ventilados, preferentemente con alguna terraza, donde la “sana distancia”, como estrategia sanitaria, evitara posibles contagios. Eso sí, siempre que podíamos, llegábamos al acuerdo de conservar el cubrebocas la mayor parte del tiempo, hasta que ellos consumieran sus bebidas, algún alimento o postre.

Durante el desarrollo del trabajo de campo, se abrió el periodo de vacunación para los jóvenes que abarcan el rango de edad de mis interlocutores, por lo que tanto ellos como yo vivimos en primera persona el proceso de inscripción en la plataforma de la Secretaría de Salud, hasta el día señalado en que fueron convocados para obtener el sustrato biológico, así como sus primeras impresiones de este evento que ha sido único para todos. Como lo abordaré más adelante, el cuidado de sí en las nuevas generaciones de hombres, independiente de su origen, es una práctica extendida, por lo que para ellos no supuso ningún inconveniente el obtener la vacuna.

Enfatizo la identidad indígena y su utilización puntual por parte de quienes se autoadscriben a ella (Piñacué, 2014; Ibarra, Calleros y Cortés, 2020), ya que es importante

destacar que este concepto en su uso indiscriminado y acríticamente, origina un borrado de las particularidades que encierran las comunidades y pueblos originarios (Piñacué, 2014).

Los jóvenes quienes fueron mis interlocutores, algunos con discursos articulados, otros con sus comportamientos en el día a día, impregnan nuevas formas de saberse y vivirse como indígenas, muchas veces alejándose de los discursos ortodoxos y verticales que las instituciones habían propagado como política de Estado hasta los años noventa.

Los jóvenes mixes han colocado en el centro de su identidad el respeto a la tierra, que como se verá en los capítulos posteriores, determina su proyección como personas y como varones, y que los orienta sobre cómo deber ser un varón mixe.

Los comportamientos de los varones pusieron en evidencia que no hay una sola manera de concebirse y vivirse como hombres, sino una variedad de formas de interpretarse como sujetos. Esta manera diversa de interpretarse como hombres es una evidencia de las resistencias de múltiples varones a las imposiciones rígidas y hegemónicas de género.

En esta investigación, se ven las tensiones que se originan entre las identidades recreadas a partir de la masculinidad hegemónica, y las nuevas formas de ser hombre que van incorporando a sus saberes a partir de su incorporación en los contextos migratorios en los que se encuentran.

He descrito y analizado las prácticas socioculturales, sexuales y de género reflejadas en el trabajo, la vida cotidiana, las relaciones de pareja, las relaciones con hombres y mujeres, la familia, la vinculación con la comunidad, que inciden en la construcción de la identidad de género de los varones mixes interlocutores.

## **Metodología**

El problema de investigación que propongo parte de dos preguntas: ¿Qué elementos y prácticas permiten construir las identidades de género de los hombres pertenecientes al pueblo ayuuk-mixe en Oaxaca? y ¿de qué maneras influye el fenómeno migratorio para modificar las prácticas en las cuales se sustenta?

Destaco cómo se concibe el “ser hombre” hegemónico entre los hombres pertenecientes a las comunidades Jaltepec de Candoyoc, (San Juan Cotzocón); Santa Cruz Condoy, y San Juan Bosco Chuxnabán (San Miguel Quetzaltepec); Santa María Nativitas Coatlán, (Santo Domingo Tehuantepec); y San Juquila Mixes. Poblaciones localizadas en la

sierra mixe baja y media, incluyendo las prácticas materiales y simbólicas que definen el “ser hombre” en los varones; luego, las maneras en que la migración ha dado espacio a otras masculinidades. En efecto, se desarrollan tensiones cotidianas entre la masculinidad hegemónica y las masculinidades subordinadas entre los hombres mixe.

A lo largo de este trabajo analicé las historias de vida de hombres jóvenes migrantes radicados en la Ciudad de Oaxaca, destacando su proceso migratorio como detonante de nuevas percepciones en sus identidades masculinas; identifiqué en las historias de vida de hombres jóvenes migrantes mixes, la presencia flujos migratorios previos de padres y demás familiares hombres, y cómo han determinado sus concepciones de masculinidad. En corto, indagué sobre las diversas maneras de “ser hombre” que los jóvenes migrantes mixes construyen en la Ciudad de Oaxaca.

Recurrí a la propuesta de Clifford Geertz respecto a la “descripción densa”, vinculada con la forma de entender el concepto de cultura, y va desde establecer relaciones, seleccionar informantes, hasta establecer genealogías y desarrollar las interpretaciones necesarias de lo que se escucha y ve (Geertz, 1992).

Geertz establece que por obviedad, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden de su cultura, ya que es quien maneja los elementos que la constituyen, mientras el científico social hace lecturas de segundo y tercer orden de esa cultura que si bien conoce, no la pone en práctica en el cotidiano. Sorprendentemente, mis interlocutores dieron lecturas críticas de sus propias expresiones culturales,

Como lo abordaré oportunamente, uno de ellos tiene un discurso muy bien articulado sobre el significado de ser hombre indígena mixe, alejándose de las posturas esencialistas que un sector de la academia (Piñacué, 2014) y las instituciones gubernamentales todavía siguen defendiendo, como el sector ortodoxo del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Este trabajo se adhiere a las revisiones que Raewyn Connell desarrolla sobre las masculinidades, sus paradigmas teóricos y andamiajes metodológicos, destacando la visión de que las masculinidades son un ejemplo de “patrones de práctica” (Connell, 2020: 45). Sus estudios también se sitúan en el Sur Global, hacia la identificación de los temas relativos a la pobreza, desigualdad, racismos y violencias.

Desde este enfoque, Connell establece que en el mundo colonial sí ha existido producción de teoría, aunque escasamente ha adquirido un reconocimiento en las altas esferas de la academia occidental. De ahí que ella proponga un cuerpo llamado “Teorías del Sur”, que pueda aglutinar saberes, pensamientos, abordajes y demás producciones del “pensamiento social y cultural de sociedades colonizadas, coloniales y post-coloniales” (Connell, 2020: 50).

Aquí enfatice las explicaciones y abordajes teóricos que en la sierra mixe se han producido por intelectuales que indagan en sus identidades culturales para formular interpretaciones de la realidad comunitaria y sus proyecciones en los sujetos (Díaz, 2007; Martínez Luna, 2009) En el apartado correspondiente, abordé lo que la categoría comunalidad ha aportado en la revisión de conceptos como género y masculinidad.

Una de las razones para indagar sobre las juventudes indígenas es, según Urteaga, “echar luces” sobre su presencia en las ciudades y otros espacios de asentamiento producto de sus migraciones, además de la importancia demográfica, ya sea en escenarios rurales o urbanos, lo que genera exigencias respecto a su identidad, educación y oportunidades.

El ser joven e indígena representa retos en el abordaje metodológico, al destacar que para la mayoría de los pueblos y comunidades originarios, el rango etario asociado a la juventud prácticamente no existe (Feixa, 1998; Urteaga, 2007). En mis conversaciones con quienes fungirían como protagonistas de esta investigación giró en torno a si ellos se reconocían o autopercebían como jóvenes, y si su entorno comunitario también lo hacía. Ese detalle marcó el desarrollo de las preguntas, ya que en diversos contextos indígenas el reconocimiento de la edad va vinculado a las responsabilidades y funciones sociales y comunitarias de los sujetos.

Brevemente presento a los protagonistas de esta investigación, quienes se convirtieron en mis interlocutores en mi trabajo de campo:

<b>Nombre</b>	<b>Edad</b>	<b>Localidad de origen</b>	<b>Municipio</b>
<i>Kää</i>	25 años	San Juan Bosco Chuxnabán	San Miguel Quetzaltepec
<i>Tuuju</i>	24 años		San Juquila Mixes
<i>Majääw</i>	29 años	Santa Cruz Condoy	San Miguel Quetzaltepec
<i>Xëëw</i>	26 años	Jaltepec de Candoyoc	San Juan Cotzocón
<i>Käj</i>	33 años	Santa María Nativitas Coatlán	Santo Domingo Tehuantepec

De esta manera, mis interlocutores no sólo son vistos como personas de una nueva generación, sino como agentes de cambio en sus diversas apreciaciones, como *Kää* que migró a la Ciudad de Oaxaca y se estableció trabajando en una taquería. A pesar de no estar presente en la Asamblea Comunitaria donde se elegirían a los funcionarios municipales, él fue electo secretario municipal. El hecho de haber ido a la universidad y tener, aunque inconclusa, una formación académica, tuvo bastante peso relativo. O en las antípodas, *Tuuju* que trabajando en un almacén en la Ciudad de Oaxaca, y por viajar continuamente a su pueblo de origen para visitar a su madre, era visto con recelo por los ancianos y personas adultas de la comunidad, ya que su vestimenta no reflejaba los mandatos normativos de género para los varones mixe.

Las nuevas generaciones de jóvenes indígenas, al hacer uso de las tecnologías de la información y comunicación (TIC's), tienen acceso y también consumen cultura. Como se verá más adelante, dos de estos interlocutores detallaron cómo a pesar de las condiciones orográficas y climatológicas complejas de la sierra mixe para conectar su teléfono móvil al servicio comunitario de internet inalámbrico, ellos estaban informados de lo que acontecía en sus redes sociales digitales. Los usos que le darán a estas herramientas tecnológicas en sus pueblos y comunidades es lo que los diferenciará de aquellos que sólo las utilizan como un medio de información. En uno de los capítulos, describo una anécdota en la que mi interlocutor fue testigo del extravío de un anciano, llegando a involucrar a los jóvenes y la autoridad municipal en el uso de estas herramientas para localizarlo.

*Xëëw*, a quien comencé a entrevistar en la Ciudad de Oaxaca, tuvo que regresar a la Ciudad de México, donde labora en una universidad jesuita. Ello después de que empezaron a relajarse las restricciones que las autoridades sanitarias federales impusieron ante la emergencia de la pandemia por Covid-19. Gracias a las oportunidades tecnológicas, el trabajo

de campo pudo continuar a través de videollamadas en distintas plataformas, como Whatsapp y Zoom, y en horarios que íbamos acordando después de su jornada laboral. Con un café o alguna otra bebida, él se relajaba en su habitación rentada en la que vivía, y a la que pude acercarme. Había franqueado su espacio íntimo.

Estas herramientas tecnológicas son un condicionante para que las personas migrantes no sólo estén en contacto con sus familiares en sus lugares de origen, sino para que en los contextos de destino fortalezcan las redes de apoyo y subsistencia con sus paisanos o similares. Gracias a ello, con *Kää* me involucré en los preparativos para su proceso migratorio internacional hacia Estados Unidos. Él me mantuvo informado de las peripecias que iba experimentando al lado de su esposa, en su trayectoria con destino a Nueva York, ciudad en la que actualmente reside.

Esta investigación aporta a los trabajos que indagan sobre masculinidades subordinadas, es decir, aquellas que según Celedón, Madrid y Valdés, son las representadas por hombres homosexuales o con diversa expresión de género, los hombres racializados o pertenecientes a culturas originarias, así como a hombres de clases trabajadoras y en los niveles inferiores de la jerarquía laboral (Celedón, Madrid, y Valdés, 2020).

Desde la óptica del Sur Global que propone Connell, se hace necesario continuar con los trabajos e investigaciones sobre las disidencias masculinas, sobre otras formas, visiones y versiones del ser hombre que en los contextos coloniales y post-coloniales son más visibles. A partir de ello, dar cuenta de las diversas formas de entender un fenómeno que es inestable. A lo largo de los capítulos siguientes, examinaré las prácticas de masculinidad en comunidades mixe atravesadas por la migración como un elemento reconfigurador de las identidades.

En el capítulo 1, presenté los antecedentes de los estudios que se han desarrollado sobre las masculinidades en el contexto mexicano, y que me permitieron abordar los principales conceptos alineados con mis objetivos de investigación, además de enfatizar sobre lo que se ha analizado respecto a la migración y su relación con las masculinidades, para vincularlos con las características de mis interlocutores.

Asimismo, presenté a los protagonistas de la investigación, destacando sus lugares de procedencia en los pueblos ayuuk, así como los rasgos de sus movilidades migratorias, mismas que detallé cada una en las historias de vida presentadas posteriormente.

En el capítulo 2, detallé los elementos que definen al pueblo ayuuk-mixe, tanto los espaciales-geográficos, como los lingüísticos y culturales, haciendo hincapié en los rasgos sociales y políticos que convergen en su organización colectiva. Retomé el concepto de comunalidad, creado por intelectuales mixes, que a partir de sus aprendizajes de contexto, formulan una interpretación de la realidad social que puede ser común en diversos pueblos y culturas originarias, lo que permite entender la fusión de lo colectivo y lo individual en la identidad cultural. Y a partir de éstas reflexiones, cómo los protagonistas de esta investigación las han integrado a partir de sus experiencias cotidianas.

En el capítulo 3 presenté los análisis que se han desarrollado sobre la migración interna en el país, así como el desarrollo de las migraciones indígenas, enfatizando el caso del pueblo mixe, mismo que lo ejemplifico con los testimonios de mis interlocutores, quienes experimentaron diversas movilidades y cómo éstas impactaron en sus concepciones de vida. En el capítulo 4 abordé las reflexiones respecto al ser joven y al ser indígena, a partir de las investigaciones y aportes teóricos desarrollados en diversos contextos donde los miembros de pueblos originarios destacan sus particularidades sobre estas dos condiciones en sus identidades, y de qué maneras entran en tensión cuando el fenómeno migratorio aparece en las vidas de los protagonistas de esta investigación.

En el capítulo 5 expuse cómo los protagonistas de esta investigación, a partir de sus experiencias migratorias, resignifican el ser joven y el ser indígena. Asimismo, cómo la identidad ayuuk-mixe está determinada, entre otros elementos, por el cumplimiento de mandatos culturales y sociales determinados por el sistema de cargos, una expresión de los sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades originarias de Oaxaca. De esta manera, a través de sus testimonios, mis interlocutores expusieron los equilibrios que han desarrollado para cumplir con sus deseos individuales, sin olvidar sus compromisos y responsabilidades comunitarias.

En el capítulo 6 abordé las experiencias de los protagonistas de esta investigación respecto a la sexualidad, y las valoraciones que ellos le otorgaron a éstas, confrontando sus aprendizajes tradicionales de género con nuevas formas de concebir el ser hombre. Destaqué sus reflexiones sobre la masculinidad y su relación a su identidad cultural, abordando las negociaciones y tensiones sobre las nuevas ideas de sentirse varón.

En el capítulo 7 y último de esta investigación, presenté testimonios de mis interlocutores que analicé con las herramientas teóricas que presenté en los primeros capítulos. Destaqué sus propias valoraciones sobre los impactos que la migración había ocasionado en sus vidas, y cómo negociaron sus aprendizajes tradicionales de género con las nuevas necesidades que surgieron como jóvenes y como varones en sus contextos de destino. Además, cómo incorporaron sus compromisos comunitarios con sus proyectos personales, desarrollando un difícil equilibrio que en sus palabras, condicionó muchas de sus decisiones.

## **Capítulo 1. Género y masculinidades a partir de una revisión desde México.**

A lo largo de este capítulo, presento los principales lineamientos teóricos que han sido el punto de partida para los análisis y reflexiones de los testimonios que a lo largo de esta investigación, aportan los protagonistas de este trabajo. Retomo los aportes teóricos más relevantes con base en mis objetivos y lineamientos expresados en la introducción, lo que me permite estructurarlos a partir de los ejes de esta investigación, y que son imprescindibles para analizar las historias de vida que reconstruyo.

Destaco los argumentos que explican el por qué el modelo hegemónico de la masculinidad se basa en la reproducción de los roles tradicionales de género, en los que la cultura mixe se basa para la formación de sus varones.

De la misma manera, recupero la categoría habitus propuesta por Bourdieu, para profundizar sobre las implicaciones de los habitus tradicionales en las expresiones de género de las sociedades indígenas, como la antesala para reflexionar en capítulos posteriores sobre las transformaciones que están sucediendo a partir de la migración.

Doy paso a la reflexión sobre los proyectos de género para los varones que se construyen en la cultura mixe, y de qué manera los protagonistas de esta investigación van construyendo cuestionamientos y resistencias a los mandatos de género tradicionales.

Asimismo, presento a los sujetos de estudio que participan en este trabajo, a partir de un esbozo en sus movilidades migratorias, que profundizo en sus historias de vida volcadas en capítulos posteriores. De esta manera, se puede observar cómo desde sus propias lógicas y formas de aprehender la realidad, a quienes se convertirán en protagonistas de este estudio.

### **1.1 La importancia de los estudios sobre masculinidades y migraciones en México**

Las investigaciones y estudios sobre género y masculinidades en el país han sido materia reciente a partir de los aportes que se han realizado desde los feminismos, respaldados por diversas Ciencias Sociales, y han cobrado notoriedad a partir de la incidencia

en la esfera social de los trabajos teóricos y académicos, con importantes avances legales y de reconocimiento político.

Uno de los investigadores pioneros en el estudio de las masculinidades en México ha sido Guillermo Núñez Noriega, quien no sólo ha aportado interesantes etnografías sobre el acontecer de los hombres rurales del norte de México, sino que ha construido un interesante andamiaje epistemológico sobre el concepto hombre. El autor reflexiona a partir de situar los términos “hombres” y “masculinidades” como expresiones cuyo significado “no es transparente, y que existe una disputa respecto a su significación y por la representación legítima, y que esa disputa debe ser parte de los objetos de estudio de los llamados ‘estudios de género de los hombres’” (Núñez, 2007: 39).

A partir de ello, destaca que el feminismo ha sido un movimiento revolucionario “que ha mostrado la complicidad entre las reglas epistemológicas dominantes y el poder patriarcal que impiden que las mujeres puedan ser conocidas como sujetos genéricos y que favorecen que su condición de opresión parezca natural” (Núñez, 2007: 40). De esta manera, las feministas y los investigadores de los varones coinciden en que los valores y las definiciones de “objetividad, objetivación y racionalidad de la ciencia y las definiciones dominantes de lo ‘masculino’ y el ‘ser hombre’ están regidos por la complicidad de las reglas epistemológicas y el poder patriarcal” (Núñez, 2007: 40).

Así, el autor está interesado en diseccionar los argumentos con los que se ha construido a los sujetos genéricos, y proponer, a partir de la visión post-estructuralista, nuevos abordajes teóricos. El aporte de Núñez Noriega estriba en destacar “la importancia de asumir como objetos de investigación en lugar de caer en ellos (siguiendo la propuesta del constructivismo realista de Bourdieu), los significados de los términos “hombre” y “masculino” en la medida en que forman parte de las políticas de significación de la realidad que pretendemos conocer” (Núñez, 2007: 44).

Como en otras de sus investigaciones, Núñez Noriega recupera la propuesta teórica desarrollada por Pierre Bourdieu a partir de la categoría habitus, y propone el término habitus masculino, el cual define como “un conjunto de disposiciones duraderas de pensamiento, percepción, sentimiento y acción que actúa como matriz de las prácticas que ha sido construido mediante una interiorización y la corporeización de los discursos, rectos o herejes,

sobre el “ser hombre”, y sobre “lo masculino”, en determinada sociedad, en el marco de una socialización de género” (Núñez, 2007: 41).

Desde esta perspectiva, desarrollé el análisis de los testimonios recogidos a partir de las entrevistas que sostuve con los sujetos de estudio, destacando que me interesó observar los habitus tradicionales en las sociedades indígenas, sobre la idea del ser hombre, y qué expresiones se refuerzan o se transforman a partir del fenómeno migratorio. Núñez Noriega destaca que las nociones de las palabras “hombre” y “masculino” adquieren un significado dependiendo del contexto en el que se sitúa su dimensión (2007). De esta manera, al situar mi investigación en el universo del hombre mixe, observé y contrasté las diversas subjetividades en torno a la idea de ser hombre para examinar las maneras cómo los sujetos migrantes reproducen, resignifican/reelaboran o eventualmente dejan de lado sus prácticas culturales relativas a la identidad de género en los diversos espacios en los que se desarrollan.

Me interesó acercarme a los análisis postestructuralistas sobre la representación (Bourdieu, 2010), en especial, sobre la construcción de las valoraciones del ser hombre proyectadas en la dimensión social, y de qué manera determinan las subjetividades de los sujetos en la reproducción del ideal social. De ahí que Núñez Noriega, a la luz de Bourdieu, exprese que “el término hombre es una manera de intervenir en las luchas por la representación de la realidad social y por el poder de la representación legítima” (Núñez, 2007: 62).

Ha sido de especial interés para mi analizar las concepciones que culturalmente se han construido en la visión tradicional del ser hombre indígena y mixe, y de qué maneras los sujetos de estudio desarrollan expresiones de resistencia, agencia protagónica o subordinada, y adaptaciones diversas. Es por ello que desde la perspectiva constructivista se determine que “hombre no es una esencia de algo, ni tiene un significado transparente. Es una manera de entender algo, una forma de construir la realidad, una serie de significados atribuidos y definidos socialmente en el marco de una red de significaciones y con implicaciones de poder” (Núñez, 2007: 62).

Rodrigo Parrini Roses destaca las diversas interpretaciones que existen sobre el poder, presente en las relaciones humanas, y cómo determinarán las formas de la masculinidad, la manera en que condiciona las expresiones entre hombres y mujeres, entre personas de

diversas expresiones eróticas y de orientación sexual, así como las formas de transformar lo estipulado (Parrini, 2007).

Parrini afirma que existen dos formas de teorizar sobre el vínculo existente entre poder y masculinidad: recuperar los conceptos de dominación y hegemonía. De esta manera, define la hegemonía como “la apuesta por una especificidad histórica para la masculinidad y una comprensión de la apertura de lo social (al menos en las sociedades capitalistas avanzadas y en las sociedades altamente complejas), así como por un posicionamiento contextual y variable de cualquier relación social, incluidas las de género” (Parrini, 2007: 97). Y sobre la dominación establece que “postula un dominio transhistórico y transcultural de los hombres sobre las mujeres, y de lo masculino sobre lo femenino, no remitido a contextos sociohistóricos específicos sino a relaciones estructurales constitutivas de la cultura y de la sociedad; la dominación masculina es conceptualizada como la forma modélica de toda dominación” (Parrini, 2007: 97). Retomé estas dos categorías para analizar sus particularidades presentes en la cultura mixe.

Parrini recupera la reflexión de Maurice Godelier respecto a que la masculinidad es “el eje sobre el cual se sostenía todo el entramado de poder y de dominación en esta sociedad” (Godelier en Parrini, 2007: 98). En esta línea, Ana Amuchástegui y Marta Rivas, coinciden con la idea que también plantea Víctor Seidler, al afirmar que las masculinidades, para interpretarlas, es necesario situarlas históricamente, ya que son productos culturales (Amuchástegui y Rivas, 1997). Se hace necesario contextualizar las diversas interpretaciones que sobre el género, las identidades, y las masculinidades existen. Con este sustento teórico, me interesó indagar en varones jóvenes migrantes sobre la idea de ser hombre en la cultura mixe. Para este análisis, ubiqué los impactos que la migración ha tenido en la reconfiguración del ser hombre, expresados en la vida cotidiana de mis sujetos de estudio.

Parrini rememora la propuesta conceptual que realiza Raewyn Connell sobre la masculinidad hegemónica, la cual define como “una configuración que encarna la respuesta corrientemente aceptada al problema de la legitimidad del patriarcado, que garantiza la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (Connell en Parrini, 2007: 102). Este concepto me fue de utilidad para analizar los mecanismos de imposición en las ideas culturales del ser hombre, así como la prescripción de la heterosexualidad para aquellos que deben cumplir al pie de la letra con estas asignaciones. Ello ha dado pie al

llamado "modelo hegemónico de la masculinidad", que según Parrini, "dispone una serie de mandatos que operan en un espacio intra e intersubjetivo, definiendo pautas identitarias, afectivas, comportamentales y vinculares, prescribe ciertos límites, procesos de constitución y pruebas confirmatorias que la determinan" (Parrini, 2007: 103).

Con ello, me interesó indagar sobre los elementos de la cultura mixe alineados a este modelo, así cómo ha constreñido la idea del ser hombre en esta cultura, y de qué manera la migración, como proceso económico y cultural transversal, ha creado resistencias, adaptaciones, reconfiguraciones, en los individuos que no se reconocen en dicho modelo.

Para ello retomé la investigación realizada por Benno de Keijzer y Gabriela Rodríguez (2007) en el sureste del estado de Puebla. Seleccionaron a tres familias integradas por hombres y mujeres de tres generaciones y con experiencias de migración, y a partir de esta selección, se concentraron en la tercera generación, la más joven, en donde analizaron la influencia de la escuela, el trabajo, la migración, la sexualidad como elementos fundamentales para construir la identidad de hombres.

De Keijzer y Rodríguez realizan un análisis sobre lo que significa trabajar en la comunidad mencionada y otras poblaciones de ámbito rural, así como establecen que el trabajo ocupa un lugar central en la construcción de la identidad masculina que el imaginario social reproduce. De esta manera, los autores exponen que en el contexto estudiado, la migración está presente como discurso articulado para validarse como hombre, aunque se expone que algunos individuos tuvieron con la migración la mejor coartada para salir de la mirada vigilante de la cultura local y experimentar nuevas formas de vivir y sentirse como varones. Tomé en cuenta sus hallazgos al momento de analizar diversas situaciones en las que los sujetos transitan por los mandatos de género, y de qué forma podrían expresar sus agencias respecto a las imposiciones culturales.

Así, los autores afirman que "la migración aparece como una tremenda fuerza transformadora de todo tipo de relaciones, entre ellas las de género, en el contacto con formas distintas de relaciones de poder entre mujeres y hombres" (De Keijzer y Rodríguez, 2007:270). Me interesó conocer qué impactos en sus respectivas realidades familiares, pero también comunitarias, han ocasionado los procesos migratorios y de qué forma han afectado sus relaciones erótico-afectivas con las mujeres, así como con otros hombres.

Para contrastar los argumentos esencialistas del ser hombre, que según Martín de la Cruz López Moya, determinan una idea sesgada en la construcción de la identidad, es conveniente destacar el carácter “relacional y multidimensional del género” (López Moya, 2018:46). Judith Butler a su vez destaca que el género de las personas “no se hace en soledad, siempre se está “haciendo” con o para otro, aunque sea imaginario” (Butler, 2006:13). En los testimonios de mis sujetos de estudio, localicé las estrategias de construcción de las identidades de género validadas por la cultura mixe, y observé sus transformaciones en los varones jóvenes migrantes seleccionados dentro del universo de estudio.

En la misma línea se encuentra la propuesta de Marta Lamas, quien destaca que el género es una construcción cultural que se basa en las diferencias biológicas entre los sexos (Lamas, 2002). Desde una revisión antropológica, la autora plantea que las desigualdades entre hombres y mujeres tienen significados diferentes en lugares diferentes. De ahí que “la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino” (Lamas, 2002:30). Para la construcción de cualquier reflexión a partir de la categoría de género, o con perspectiva de género, es trascendente destacar que señalar los elementos que distinguen a los sexos no es contribuir al fortalecimiento de la división sexual del trabajo, sino todo lo contrario: mientras más esclarecedoras sean las particularidades de uno y otro sexo, mejores elementos para construir relaciones de género más justas y equitativas.

Asimismo, expone el trabajo realizado por Pierre Bourdieu respecto a su investigación sobre la sociedad cabileña, en el que indica que “es necesario preguntarse por los mecanismos históricos responsables de la deshistorización y de la eternización relativa de las estructuras de la división sexual (Bourdieu en Parrini, 2007: 100).

## **1.2 Los estudios sobre las masculinidades en contextos de migración**

La masculinidad vinculada a la migración es estudiada por Benno de Keijzer y Gabriela Rodríguez (2007), quienes analizaron cómo el trabajo, la migración y la sexualidad son rasgos importantes que inciden en la construcción de la identidad de los hombres. En los contextos rurales, la migración está presente como el elemento importante para validarse como hombre, aunque se expone que algunos individuos tuvieron con la migración la mejor

coartada para salir de la mirada vigilante de la cultura local y experimentar nuevas formas de vivir y sentirse como varones.

Retomé el concepto proyecto de género, creado por Raewyn Connell, y recuperado por José Eduardo Calvario Parra, en referencia a la vinculación de situación biográfica del sujeto y contexto cultural en el que se desarrolla. De ahí que “los proyectos de género son formas en las que se articulan los ejes de la estructura de género, pero reconociendo la agencia individual, es decir, considerando un margen de maniobra cuyos bordes son rodeados por los patrones constrictivos” (Calvario, 2017: 33). De esta manera, destacué cómo interpretan las ideas del ser hombre ayuuk en sus experiencias migratorias.

El autor refiere que la masculinidad en contextos de trabajo físico extremo, se afirma en la capacidad de resistencia que demuestran quienes los desempeñan: “El aguante será un referente de uso frecuente en la idealización de la masculinidad para el trabajo a ras de suelo, lo que supone hacerle frente al clima extremo como el calor y el frío” (Calvario, 2017: 53).

Vinculé esta idea con la búsqueda de experiencias que han tenido mis sujetos de estudio respecto a la demostración de la resistencia masculina como cualidad de los hombres. Asimismo, la vinculación en la demostración del valor que todo hombre, adscrito al mandato de género, debe realizar para afirmarse como varón.

Mi interés fue detectar en sus proyectos de género, los desacatos a las normas de la masculinidad, a aquello que si bien está reglamentado, permite momentos de ruptura. Además de analizar cómo gestionan las normas de género que desde su cultura se les atribuye a los hombres, y de qué formas reinterpretan esas directrices de la masculinidad hegemónica.

Destacué la idea de cultura masculina occidental propuesta por Víctor Seidler, y que Calvario menciona a partir de que “en sociedades occidentales que comparten una matriz general sobre la masculinidad, se lleva a cabo una inculcación explícita de valores y creencias respecto a lo que debe ser un ‘hombre’” (Calvario, 2017: 126).

Anna Perraudin (2014) convivió con migrantes originarios de Santiago Mexquititlán, Querétaro, identificados como otomíes, y analizó su estadía en Ciudad de México como la antesala de su movilidad hacia Estados Unidos, en específico a Wisconsin, Estados Unidos. Su objetivo de analizar la migración internacional en relación con los cambios propiciados por la migración interna se basa en dos hipótesis:

“La primera: la inserción urbana, y en particular la inserción laboral, ha modificado las relaciones de género. La segunda: el proceso de racialización al que están sometidos los hombres y las mujeres indígenas en México acentúa la renegociación de las relaciones de género, ya que la racialización se manifiesta de forma diferenciada en función del sexo” (Perraudin, 2014: 334).

En esta línea, indagué las formas alternativas en la que los hombres ayuuk reconstruyen la masculinidad heredada culturalmente. A partir de las experiencias migratorias, me interesó indagar sobre el impacto respecto a las herencias tradicionales que las propias comunidades ayuuk se encargan en perpetuar, pero a la vez en las interpretaciones contemporáneas de la misma identidad.

Estos planteamientos me permitieron profundizar en mi análisis sobre las expresiones corporales y sus significaciones en cada uno de los sujetos de estudio al momento de sus movilidades migratorias, en donde las violencias estuvieron presentes como la prueba requerida para demostrar la hombría.

Carolina Rosas (2015) destaca que el rol de proveedor es un mandato social, que dicta lo que se espera de los varones, a partir del ejercicio de la paternidad, lo que en términos de Bourdieu conforma ciertos aspectos del habitus. Aun así, este mandato puede ser cuestionado en relación a nuevas experiencias de vida, como la migratoria. Al realizar mis entrevistas, cuestioné sobre el papel que juega en sus universos de vida el rol de proveedor, y de qué manera han cumplido con las expectativas que sus entornos les han impuesto. Sus respuestas, como se analizarán en capítulos posteriores, fueron elocuentes al precisar los motivos de sus movilidades migratorias. Rosas recuperó a Gail Mummert sobre lo que la migración significa para los varones: “una forma de mantener y no romper con el modelo del varón proveedor” (Mummert en Rosas, 2015: 449).

Otro aporte destacable fue realizado por María Guadalupe Huacuz Elías (2015), a quien retomé al precisar que en las zonas rurales de México, el trabajo remunerado es uno de los pilares a partir del cual se forja la identidad masculina, ya que otorga un elemento diferenciador respecto a otros sujetos, y le confiere “estatus de poder y prestigio en el mundo” (Huacuz, 2015). Ello me permitió indagar en lo que diversos autores llaman trayectorias laborales, y es “la secuencia visible de las interacciones (o las posiciones) de los sujetos en el campo de trabajo” (Huacuz, 2015: 421), y pude ubicar en las historias de mis informantes

los momentos laborales que han experimentado, así como los más significativos y determinantes en sus vidas para construirse como hombres en relación directa con las normas culturales. Así, ubiqué el momento que aparece la migración en sus expectativas de vida, vinculando ese deseo personal o exigencia cultural con la asociación de la autora entre la experiencia migratoria y los “factores relacionados con la construcción simbólica de la masculinidad” (Huacuz, 2015: 425). Pareciera que Rosas y Huacuz Elías coincidieran en que la migración significase el “ritual de paso” necesario para convertirse en el “verdadero hombre” que diversos contextos exigen para su reproducción cultural. Ello establece que los hombres continuamente están en la búsqueda de validación a través del cumplimiento oportuno de las exigencias sociales.

### **1.3 Hombres jóvenes ayuuk: los protagonistas de esta investigación**

Como expresé en la Introducción, mi acercamiento a los varones jóvenes mixe se realizó a través de terceras personas, quienes me acercaron a posibles candidatos a participar en esta investigación. Con cada uno de ellos, las pláticas introductorias fueron amables y de mucho interés por sus historias de vida y especialmente por su cultura, ya que según ellos, investigaciones de género, y específicamente sobre masculinidades, no son habituales en lo que a su cultura respecta. En las charlas iniciales, destacaron cómo sucedieron sus primeras movilidades migratorias, en general, en torno a la educación, motivo por el que salieron a temprana edad de sus casas y comunidades, para residir en municipios más grandes de la misma región y que contaban con los planteles educativos que ellos buscaban.

Cuando conocí a *Xëëw* inmediatamente percibí mucha fuerza en su personalidad, muy amable en su trato y abierto a colaborar con esta investigación. Empezamos a platicar sobre mi trayectoria de vida, lo que me tomó algunos minutos platicarle lo que he hecho y a lo que me dedico actualmente. Se mostró interesado en que le detallara sobre mi activismo en movimientos de la diversidad sexual en Oaxaca, lo que fue de utilidad para que empezara a gestar el vínculo de confianza entre nosotros, y que serviría para lo que más adelante me relataría.

*Xëëw* es originario de Jaltepec de Candoyoc, una agencia del municipio de San Juan Cotzocón, perteneciente al bajo mixe. Su pueblo es una agencia municipal que es más grande que la cabecera municipal, algo poco usual en la demarcación administrativa y política del

estado de Oaxaca. Me platicó que su comunidad colinda con pueblos zapotecos y chinantecos. El suyo es un pueblo con historia, y me sugirió que leyera un libro titulado “Cien años de guerras mixes”, de Alonso Barros van Hövell Westerfler, en el que se plasma parte de la historia del pueblo mixe. Él tiene 26 años, y vive actualmente en la ciudad de México, ya que empezó a trabajar en la Universidad Iberoamericana. El camino para llegar ahí comenzó cuando él ingresó a una universidad del Sistema Universitario Jesuita que se encuentra en su localidad, el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA). Estudiando ahí, conoció a varios jóvenes de diversas comunidades indígenas, que fueron a estudiar en este instituto por la oferta académica, así como por el modelo intercultural que maneja, donde se respetaban las identidades y culturas originarias de sus estudiantes.

En los encuentros sostenidos con *Majääw*, se hace patente su interés por platicar y externar sus inquietudes respecto a las preguntas que le iba planteando. Al comenzar a beber la cerveza que ha pedido al mesero, se relajaba y su plática se volvía amena.

*Majääw* a su vez es un joven de 29 años, originario de Santa Cruz Condoy, agencia de policía de San Miguel Quetzaltepec, municipio ubicado a 4 horas de San Pedro y San Pablo Ayutla, cabecera administrativa de la Sierra Mixe y que está referido en la parte media de la Sierra. Refiere que su pueblo cuenta con 650 habitantes, todos hablantes de mixe.

En la población existen tres planteles educativos: un preescolar, una primaria que es multigrado, y una telesecundaria. Quien desee continuar con sus estudios debe migrar a poblaciones vecinas para estudiar el bachillerato. Generalmente se van a Santa María Alotepec, o a Santa María Tepantlali, a dos y seis horas de camino respectivamente. La distancia para acceder a un bachillerato es uno de los factores por el que la mayoría de los adolescentes estudian hasta la telesecundaria. El bachillerato más cercano se localiza en Santa María Alotepec, y es bajo la modalidad de Bachillerato Integral Comunitario. En este municipio se localiza la Unidad de Estudios Superiores de Alotepec, perteneciente al Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca (CSEIIO), que ofrece la Licenciatura en Educación Intercultural Comunitaria; al ser la única opción para la formación profesional en el Alto Mixe, muchos estudiantes acceden a esta oportunidad educativa.

*Majääw* relata que cuando terminó la telesecundaria, decidió ir a estudiar a Santa María Alotepec. Del 2007 al 2010, estudió en el bachillerato mencionado previamente, que cuenta con un internado, donde vive junto a otros jóvenes de diversos pueblos y comunidades

mixes, pero también conoció a otros alumnos de otros pueblos indígenas. Por la distancia y por sus difíciles condiciones económicas, sólo se permitía regresar cada mes a su casa para visitar a sus padres. Ello gracias al poco dinero que lograba reunir durante sus tiempos libres, trabajando en Alotepec en tareas del campo o donde pudiera emplearse para ganarse unos pesos y completar para su comida y manutención.

Estudiar fuera de su comunidad fue una experiencia maravillosa, ya que tuvo la oportunidad de conocer a jóvenes mixes pero provenientes de diversos municipios y comunidades. Sintió un vínculo especial con sus compañeros, ya que los unía la misma identidad mixe, así como el tener presente que el trabajo comunitario los acompañaba desde niños y ahora como adolescentes. En el internado donde vivía *Majääw*, había reglas muy puntuales: aunque vivieran los adolescentes y algunos de sus profesores, les permitían salir a la comunidad, siempre y cuando regresaran a dormir. Muchos de quienes habían migrado a Alotepec se regresaban, ya que no se acostumbraban a la vida en esta comunidad. En su caso, los primeros meses fueron complejos, pues extrañaba a sus padres y hermanos, pero sus deseos de estudiar fueron más fuertes que su nostalgia para no sentirse solo; más cuando su padre lo intentó disuadir de que no continuara sus estudios de educación media superior.

Al terminar cada semestre, había un concurso donde se rifaba una beca de alimentación a los alumnos que por aprovechamiento, tuvieran los mejores promedios. Él tuvo la oportunidad de ganársela cada semestre, y aunque le ayudaba a solventar el costo de algunas comidas en el internado, se quedaba con hambre. Por ese motivo, decidió agregar otra fuente de ingresos, haciendo trabajos esporádicos en alguna casa del pueblo, lo que le permitió comprar anteojos en las tiendas de la comunidad. Cuando termina los estudios de bachillerato, obtuvo una beca del Conafe (Consejo Nacional de Fomento Educativo) para trabajar como instructor comunitario, por lo que se traslada a la Ciudad de Oaxaca, donde le asignaron dar cobertura a comunidades pertenecientes a los Valles Centrales.

Después de tres años de recorrer las comunidades zapotecas de esta región oaxaqueña, concluyó la cobertura de su beca, por lo que ante la incertidumbre que le deparó el futuro, contempló ingresar al ejército, siguiendo el camino habitual que muchos jóvenes toman para salir de la pobreza. Pero se le presenta la oportunidad de ingresar con una beca al Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA), en Jaltepec de Candoyoc, agencia municipal de San Juan Cotzocón, localizado en el bajo mixe. Él estudió la Licenciatura en Educación

Intercultural en este instituto, ya que su interés ha sido enseñar en la educación formal, la lengua mixe, motivado en conocer y escuchar las variantes de su lengua, así como perfeccionar su lecto-escritura con base a sus reglas gramaticales. Al terminar sus estudios universitarios, permaneció unos meses en Jaltepec de Candoyoc, ya que comienza a trabajar en la misma institución, por invitación de uno de sus profesores, de quien es asistente.

Con *Tuuj*, por su edad, ha sido con quien las charlas se desarrollaron de manera más fluida. Solo tenía que plantearle dos o tres preguntas para que este joven se explayara en la narración de sucesos que él consideraba importantes comentar. Cuando conversamos, él solía pedir pastel y café, ya que no le gusta tomar alcohol, debido a su disciplina adquirida cuando trabajó como policía auxiliar. Su historia es peculiar, ya que su identidad indígena está atravesada por su discapacidad visual, lo que lejos de obstaculizarle, ha marcado un punto de oportunidad para sus proyectos personales y colectivos.

*Tuuj* es un joven de 24 años originario de San Juquila Mixes, municipio mixe pero que pertenece al distrito administrativo de Yautepec, en la frontera de la Sierra Norte con la Sur. Su lengua materna es el mixe, la cual habla para comunicarse con su mamá, estando en su comunidad o por teléfono. Es hijo de madre soltera, ama de casa que tenía 61 años. Se dedica a vender comida en las festividades de los pueblos vecinos, además de tener un expendio de cerveza en su casa, el cual permanece abierto, atendido por alguien que contrata sólo cuando ella está recorriendo los pueblos vecinos vendiendo su comida.

La mayoría de los pobladores en su comunidad son campesinos, y se dedican a la siembra y cosecha del café, ya que el clima imperante en la zona hace viable esta actividad.

Quienes no poseen terreno de siembra, se dedican a ser “chalanés” o ayudantes de albañilería en las pocas obras de construcción que existen en el pueblo, gracias a las remesas de los paisanos quienes se encuentran trabajando en ciudades de Estados Unidos.

Al ser cabecera municipal, su comunidad dispone de planteles de todos los niveles educativos, excepto la formación universitaria. Por tal motivo, él estudió ahí desde el preescolar hasta el bachillerato en un plantel del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Oaxaca (CECyTE). En sus estudios, sólo en el preescolar recuerda que tuvo un profesor que era mixe y que les hablaba en su lengua materna. Exceptuando este momento, toda su educación fue en castellano.

*Käj* es otro varón de 33 años, originario de Santa María Nativitas Coatlán, agencia municipal de Santo Domingo Tehuantepec. Su comunidad de 720 habitantes es un caso peculiar, ya que es una población de habla y cultura mixe, y administrativamente pertenece a la región del Istmo de Tehuantepec, una región de presencia mayoritaria zapoteca. Su pueblo colinda con las comunidades zapotecas de Lachiguiri y Guevea de Humboldt. Su familia la conforman sus padres, personas con alrededor de setenta años, quienes tuvieron ocho hijos. Como familia numerosa, a los hermanos mayores les tocó ayudar a su madre a cuidar a los hermanos pequeños, quienes construyeron con ellos lazos de paternazgo. Es el caso de su hermano mayor, de 53 años, y a quien *Käj* ve como un padre, ya que ha estado presente en los momentos decisivos de su educación.

En su comunidad, como en la mayoría de las poblaciones de la zona mixe, existen sólo tres planteles educativos: un preescolar, una primaria bilingüe y una telesecundaria. Él recuerda que al estudiar en la primaria bilingüe, sus profesores fomentaron el aprendizaje del mixe, lo cual muchas veces no se logró, ya que las familias de su comunidad utilizan el castellano como lengua vehicular, más que el mixe. Él entiende perfectamente esta lengua, y de hecho la habla mientras está en casa de sus padres.

*Kää* es un joven de 25 años, originario de San Juan Bosco Chuxnabán, agencia municipal perteneciente a San Miguel Quetzaltepec. Su población se encuentra a una hora de la cabecera municipal, y cuenta con 1,200 habitantes. En su pueblo, existen cuatro planteles educativos: el preescolar, la primaria multigrado, una telesecundaria y un telebachillerato. Él estudió en su comunidad hasta la telesecundaria, y decidió ir a estudiar su bachillerato a Santa María Alotepec, en un proyecto educativo comunitario del que tuvo conocimiento a través de recomendaciones de otros jóvenes; le interesó ir a estudiar y vivir en esta población. En Alotepec, vivió en el internado comunitario, como lo hizo *Majääw* antes que él. Al ser el hijo mayor, sus padres lo motivaron para que saliera del pueblo a estudiar, ya que ellos sólo estudiaron hasta la primaria, pero eso no impidió que trabajaran duro y le dieran a él y a su hermano una vida sin carencias. Sus padres le dieron la libertad para estudiar lo que él quisiera, cuando escogió el proyecto comunitario del bachillerato intercultural, que le llamó la atención por su estructura de materias, varias de ellas en mixe, y el enfoque que tiene, proyectado en el desarrollo comunitario.

Un motivo importante para salir de su casa fue el deseo de vivir nuevas experiencias, por lo que no le fue difícil acostumbrarse a vivir fuera de casa siendo un adolescente. En el bachillerato, las clases empezaban a las siete de la mañana y terminaban a las tres de la tarde.

Toda la jornada estaba dedicada a aprender nuevos conocimientos, siempre vinculados con el contexto de los mixes. En el bachillerato conoció nuevas amistades, hombres y mujeres que provenían de la parte media de la sierra mixe, aunque también del bajo mixe, y de las colindancias con el Istmo del Tehuantepec.

Cursando sus estudios de bachillerato, *Kää* se enteró de la existencia de una universidad intercultural, y fue informado por sus profesores sobre los beneficios de continuar su educación ahí, como el obtener una beca para costear la matrícula.

Al estar en el bachillerato, sus padres le daban \$300 pesos mexicanos para sus gastos de la semana, sobre todo, para pagar su comida en el internado. De ese monto, destinaba alrededor de \$150 para alcohol y diversión, por lo que casi no tenía suficientes recursos para solucionar imprevistos. Sus padres sospechaban que su hijo no tenía buen aprovechamiento académico en el bachillerato, sobre todo porque a sus oídos llegaban rumores de otros padres que les decían de las actividades lúdicas en las que participaba su hijo. Cuando el fin del bachillerato se acercaba, sus padres le hablaron claro y le preguntaron cuáles eran sus planes a futuro, sobre todo si tenía contemplado migrar a la capital del estado para trabajar, o hacerlo en Estados Unidos. Sus papás no pensaban que iría a la universidad y se sorprendieron con la decisión de *Kää*. Al final, accedieron a apoyarlo.

A lo largo de este capítulo, presenté los principales lineamientos teóricos que permitieron examinar los testimonios de mis interlocutores, así como el material de mi trabajo de campo. Realicé una exploración sobre los trabajos de investigación pioneros sobre las masculinidades en México, especialmente sobre los que indagaban en las vidas de varones rurales y que tuvieran como requisito migrar a centros urbanos para iniciar sus “proyectos de género”, a partir de los cuales se irían consolidando sus expectativas culturales como hombres. Además, presenté a los protagonistas de esta investigación, esbozando cómo fueron sus primeras movilidades migratorias, lo que en capítulos posteriores servirá para ubicar los impactos que tuvieron en sus vidas y cómo influyeron en sus historias como varones y como *ayuuk*.

## **Capítulo 2. El pueblo mixe: desde el Zempoaltépetl hasta la comunalidad. Rasgos esenciales de su identidad**

En este capítulo, presento los rasgos y características del pueblo ayuuk-mixe, desde los elementos geográficos en los que está asentado en la sierra norte de Oaxaca, hasta los rasgos culturales que lo definen.

Enfatizo la relación entre su estructura político social, a través del sistema de cargos, y el sentido de pertenencia a una identidad cultural que se construye constante y permanentemente con base a lineamientos como la comunalidad, rasgo distintivo de los pueblos originarios oaxaqueños, y en particular, el pueblo mixe.

Abordo el concepto de comunalidad para reflexionar sobre la importancia que tiene la Asamblea Comunitaria en la vida de las personas en contextos indígenas y que tienen sistemas normativos internos reconocidos por el Estado mexicano. Así, vinculo estas ideas con las experiencias que han tenido algunos de mis interlocutores desempeñando responsabilidades políticas en sus comunidades origen, y qué ha significado para sus propios proyectos personales.

Puntualizo en los rasgos lingüísticos y culturales del pueblo mixe, proyectados en los protagonistas de esta investigación, para conocer ahora y en capítulos posteriores cómo viven su identidad como varones mixes, y de qué formas determinan sus relaciones con los demás.

### **2. El pueblo ayuuk-mixe**

#### **2.1. Características espaciales**

Según lo expresa Gustavo Torres (2004), el pueblo mixe está asentado en un territorio que se caracteriza por tener tres climas o microambientes, vinculados a la orografía y altitud de sus terrenos. Así, según Torres, se encuentra la zona mixe alta, con una altitud más allá de los 1,800 metros; la zona mixe media, cuya altitud va de 1,000 a 1,800 metros; y la zona mixe baja, con elevaciones de 35 a 1,000 metros. Es ésta la característica principal de los

asentamientos del pueblo mixe. Predominan las montañas y lo accidentado de los terrenos donde fueron constituidos. Es quizás este capricho de la naturaleza lo que resguardó a este pueblo de los contactos con otros grupos indígenas hostiles, así como de los paulatinos avances de los colonizadores recién iniciado el proceso de conquista. Además, las barreras naturales han sido un rasgo primordial para entender lo complejo de los accesos a sus comunidades, así como la poca influencia externa que habían tenido estos pueblos hasta mediados del siglo XX.

El clima característico de las comunidades mixes está relacionado a la altitud de sus terrenos. Mientras que en comunidades situadas en la parte alta predomina un clima húmedo gran parte del año, con constante lluvia y neblina, y temperaturas que rondan los tres grados Celsius bajo cero; en la parte media el clima es templado durante el día, bajando el termómetro durante la noche; y en la parte baja, el clima es caluroso y húmedo, muy similar a las comunidades que pertenecen a la jurisdicción del Istmo de Tehuantepec.

Los protagonistas de esta investigación son oriundos de la parte media y baja de la zona mixe. De acuerdo con los testimonios, los microclimas y sus temperaturas son contrastantes. Para *Majääw* por ejemplo, tuvo que migrar de adolescente a Santa María Alotepec, municipio ubicado en la parte alta, y según me contó, el primer recuerdo que conserva de su primera movilidad fue la temperatura a la que no estaba acostumbrado.

El territorio mixe, así estipulado por los científicos sociales, se caracteriza por su división administrativa y política al aglutinar a municipios, agencias de policía y rancherías que son parte de este grupo cultural y lingüístico, es decir, la división político-administrativa coincide en la demarcación cultural. Este territorio, en palabras de Torres, se ubica en la geografía oaxaqueña, al norte de la entidad, en la sierra que lleva el mismo nombre, y coincide en una de las demarcaciones regionales de las ocho en las que está dividido el estado.

Esta región, la Sierra Norte, se caracteriza por poseer grandes recursos naturales, de los que sobresalen los bosques, manantiales y vegetación diversa.

Los grupos culturales con los que comparten frontera lingüística y cultural son los “chinantecos y los zapotecos de Villa Alta, al norte; con algunas comunidades popolucas y pueblos mestizos de Veracruz, al noroeste; con los zapotecos de Cajonos y Yalalag, al poniente; con los zapotecos de Mitla, Tlacolula, Albarradas y Yautepec, al sur-sureste, y con los zoques y zapotecos del Istmo, al suroeste y al oriente” (Torres, 2004: 6).

De esta distinción, es importante destacar que, en el caso de la convivencia con los zapotecos, tanto de la parte alta como de la baja, el intercambio lingüístico se da muchas veces en castellano, aunque hay evidencias de desarrollarse en zapoteco, sobre todo por el contexto de tensiones históricas entre estos pueblos, como lo señala Salomón Nahmad (1965). Eso se explica desde que los aztecas expandieron los dominios por Mesoamérica, encontrando resistencia por parte de los mixes. Al igual que los zapotecos, intentaron conquistar a este pueblo, resultando infructuoso su intento, por lo que sólo el comercio ha sido desde tiempos prehispánico hasta nuestros días, el vínculo de relación (Nahmad, 1965).

Como se verá a continuación, y puntualmente lo afirma Castillo (2014), es la heterogeneidad y los contrastes los que definen a este pueblo, contrariamente a lo que en sus primeros estudios algunos investigadores catalogaron como único e inmutable.

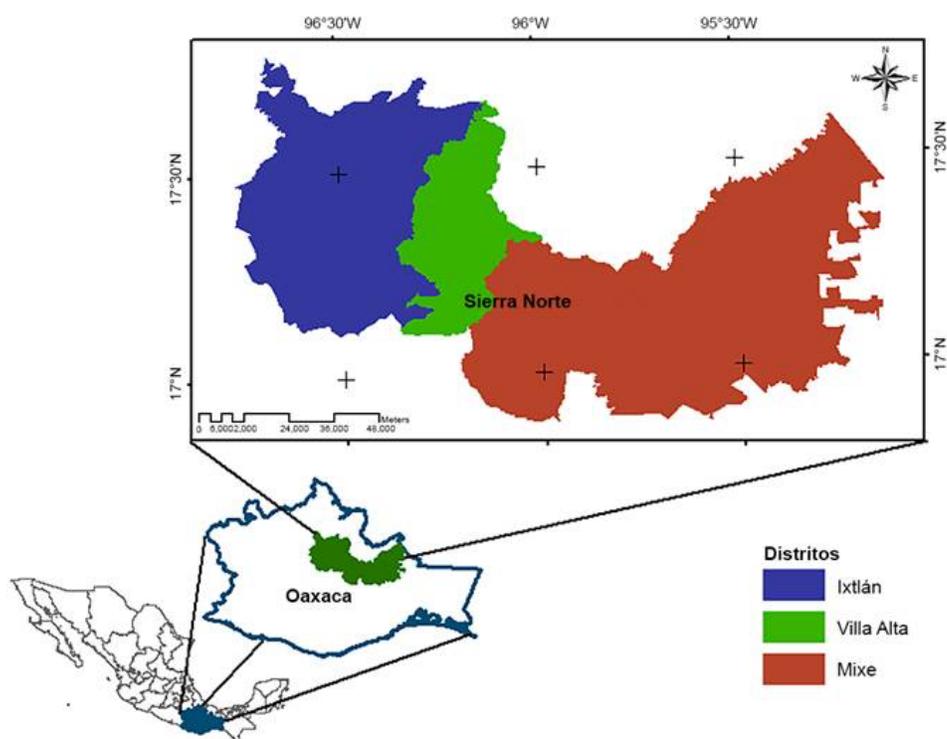


Figura 1. Ubicación geográfica Región Sierra Norte de Oaxaca, y sus tres distritos administrativos. Fuente: Suárez et.al. (2018)

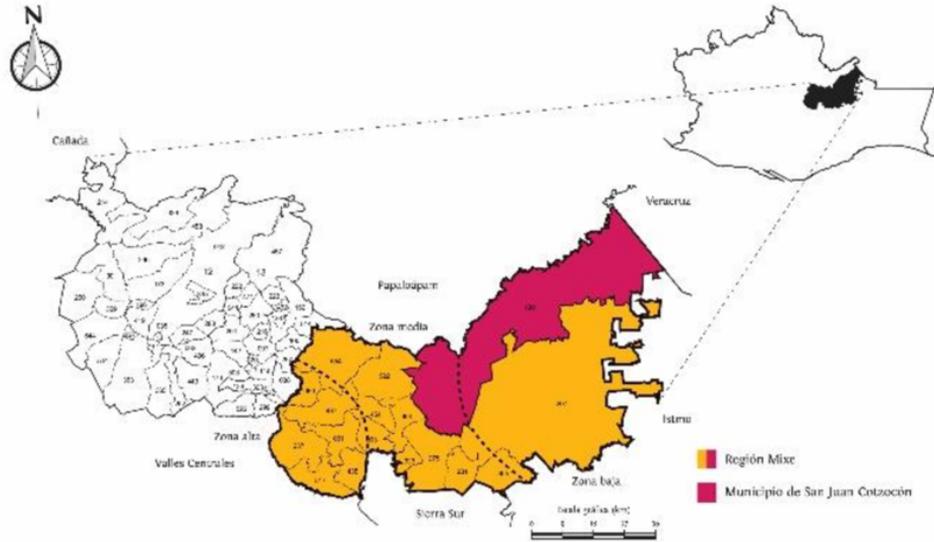


Figura 2. Mapa Subregión mixe. Fuente: Tránsito, (2022)

## 2.2. Rasgos lingüísticos y culturales

Según Edith Barrera, el término *ayuujk* condensa significados: “significa a idioma/palabra, o bien a proveniente del vocablo *ääw*, que significa boca y *ayuujk* montañas, florido, mientras que *jää*’y significa gente/muchedumbre; así la etimología de *ayuujkjää*’y es “gente de la palabra florida o elevada” / “gente del idioma florido” (Barrera, 2017: 162).

El pueblo mixe posee una lengua que tiene diversas variantes, de las que María del Carmen Castillo (2014) llegó a ubicar cinco, en función directa con las comunidades y el peso que tienen éstas al interior del pueblo mixe, como Alotepec, Tlahuitoltepec, Tamazulapam, Ayutla, entre otras. En cada comunidad, existe un modo de concebir la lengua común. Así me lo expresó *Majääw* al afirmar que la convivencia con otras personas provenientes de diversas comunidades mixe, hace visible las formas particulares y las variantes de expresarse en la lengua ayuuk.

El aspecto central que define la cultura del pueblo mixe es, en palabras de Frank Lipp, la religión, ya que existe una fusión entre la tradición colonial ortodoxa, con el culto a las fuerzas de la naturaleza. De esta manera, la religión es, en el pueblo mixe, el rasgo que “permea todas las esferas de la existencia social” (Lipp en Castillo, 2014: 37). Ello se puede observar en la composición del sistema de cargos, elemento que define la vida política de la mayor parte de las comunidades oaxaqueñas, y en varias de las funciones creadas en las comunidades para la administración municipal, la vinculación con la religión católica es fundamental para explicar el detalle de su importancia.

La veneración a Contoy es un ritual que simboliza el sincretismo de lo precolonial con la ortodoxia católica, en los que se proyecta la interpretación que cada pueblo le da a la veneración de una entidad superior. Contoy es la figura que representa el mito fundador de los mixes. Su veneración se da en el culto a la montaña, que puede ser el Zempoaltépetl, donde se cree habita.

La proyección de este culto se refleja en su cotidianeidad, como en la forma de aliviar ciertos padecimientos y malestares físicos, expresados a través de sacrificios de animales en honor al rey Contoy. *Tuuj* me confió que en su comunidad persiste el ritual de ir a una montaña llamada *Iveshtyüikutmd*, significado de “Monte Veinte Picos”. Ahí existe una ermita erigida en honor a San Juan Bautista, con un árbol frondoso al lado, y es ahí donde se hacen sacrificios de gallinas y otros animales, en honor a la montaña, y a San Juan, para pedir por la salud de los solicitantes. Varias veces ha realizado este ritual, destacando una ocasión en la que la curandera que guiaba el ritual le pronosticó una situación que le ocurriría tiempo después en su experiencia migratoria, sobre la cual detallaré en el capítulo 3.

Coincido con Castillo al afirmar que el pueblo ayuuk no debe ser percibido como una entidad homogénea, ya que aún cuando comparten un espacio geográfico y demás rasgos comunes, existen diferencias en sus concepciones particulares (Castillo, 2014).

### **2.3. Estructura político-social**

Algunas investigaciones han detallado la historia sobre la constitución del Distrito Mixe (Castro Rodríguez, 2000; Iturralde Blanco, 2011; Denicourt, 2014), uno de los 30 distritos rentísticos en los que está dividida la administración gubernamental en Oaxaca, pero

sólo la de Nahmad (1965) puntualiza que la creación de este distrito, que curiosamente es el único en todo el estado, aglutina a pueblos y comunidades pertenecientes a una misma etnia.

Desde su presencia en tiempos precoloniales, el pueblo mixe ha estado presente en el interés de investigadores, para indagar sus primeros asentamientos, así como las disputas territoriales con otras culturas, destacando el proceso de colonización y evangelización, hasta llegar a la independencia y revolución, como procesos de emancipación y reordenamiento de la estructura estatal, además de conocer el proceso en que el Estado mexicano contemporáneo se hace presente a través de la estructura asistencial, y cómo han sido las tensiones provocadas ante ello.

Estsuko Kuroda es una investigadora que desarrolla una interesante monografía del pueblo mixe centrándose en su genealogía, desde momentos previos a la conquista y colonización, hasta la primera mitad del siglo XX. En su recorrido, destaca que el pueblo mixe no se vio directamente amenazado por los aztecas, con dominio en gran parte de Mesoamérica, ya sea a través de pactos militares con otros grupos, o a través de la Conquista. De esta manera, la fuerza de dominio de los aztecas, la ejecutaron en Oaxaca los zapotecas, quienes fungieron como sus personeros ante las etnias minoritarias en este vasto territorio, y en el caso de la Sierra Norte, los zapotecas la controlaban a través de asentamientos como Yalalag y Villa Alta (Kuroda, 1976).

Fue así como se explican las disputas constantes entre zapotecos y mixes hasta la Colonia, sobre todo por el interés de dominio de los primeros sobre las tierras y recursos naturales de los asentamientos mixes. Aunado a la ofensiva constante de los yalaltecos, zapotecos que habitan la comunidad de Yalalag, centro de reunión de esta cultura en la parte Noroeste de la Sierra (Nahmad, 1965), las referencias que se tenían en el bando conquistador sobre el pueblo mixe estaba asociada a personas que resistían ferozmente en la defensa de su territorio, el cual conocían a la perfección, gracias a lo montañoso y de difícil acceso para el foráneo. Kuroda recupera las anotaciones que el mismo Hernán Cortés realiza en sus “Cartas de Relación”, en las que destaca sus referencias personales a este grupo indígena como “una raza recia y feroz que rehúsa la conquista” (Kuroda, 1976: 346).

Según Kuroda, para el territorio mixe la colonia fue un proceso relativamente pacífico, ya que a diferencia de lo que ocurrió en el centro y norte del país, donde sí hubo conquista política y militar, este territorio no resultó atractivo para las huestes españolas por

carecer de “minas y tierra fértil, además de presentar dificultad para la colonización del lugar” (Kuroda, 1976: 347). Por ello, se entiende que en esta parte de la Nueva España prosperó más rápido la evangelización bajo la dirección de la orden dominica, que en el caso de la Sierra Norte, tuvo importante presencia hasta la llegada de la orden salesiana, ya en pleno siglo XX. La orden dominica también tuvo un papel importante en la ejecución de las Actas de Fundación, documentos que dieron legalidad a la fundación de los primeros centros poblacionales en la Sierra Norte, especialmente en el territorio mixe. Una huella de ello, son los nombres oficiales con los que el Estado mexicano reconoce en su estructura administrativa los que posteriormente se erigieron como municipios del Distrito Mixe.

Se puede afirmar que los procesos emancipadores, como lo fueron el Movimiento de Independencia, y la Revolución, no tuvieron grandes impactos en la región, especialmente en los asentamientos del pueblo mixe, lo cual concuerda con la observación que desarrolla Kuroda, al detallar que para ella, dos fueron los momentos de mayor tensión que provocaron disputas encarnizadas en el territorio mixe: “los alborotos provocados por las disputas de dos caciques regionales, y los movimientos institucionales en los años setenta” (Kuroda, 1976: 350).

Las etnografías e investigaciones consultadas sobre este pueblo, convergen en el importante papel que tuvieron dos personajes con trayectorias diferentes, pero que tienen en común el haber construido liderazgos que desarrollaron al interior de sus comunidades, y que se consolidaron en la región gracias al interés por el control de los pueblos y comunidades.

Daniel Martínez, original de San Pedro y San Pablo Ayutla, fue un coronel que combatió en la Revolución, y que por reunir características indispensables para el mando militar posrevolucionario, fue destinado a esas latitudes, controlando las tres zonas del territorio mixe, especialmente la zona alta. Su principal función era nombrar a las autoridades de las poblaciones mixes, sometiéndolas a un estricto control para la ejecución de los lineamientos del naciente Estado mexicano contemporáneo.

Otro liderazgo del pueblo mixe, reportado por varias investigaciones al respecto (Nahmad, 1965; Kuroda, 1976; Torres, 2004; Castillo, 2014), fue Luis Rodríguez Jacob, quien a la postre se erigiría como el gran cacique de la región, sometiendo a sus paisanos de manera férrea. Es recordado porque incidió en la creación de una figura administrativa de aglutinamiento de una cultura, pero también de control sobre la misma, “para reivindicar y

hacer resurgir la raza mixe” (Nahmad, 1965: 92). Es así como el Distrito Mixe surge en 1936, y se creó en la administración del gobernador de ese entonces, Constantino Chapital, con el objetivo de ejercer control administrativo y político a través de Luis Rodríguez Jacob, personaje que era conocido en la región, y que sabía hablar mixe. Según Kuroda, este liderazgo tenía más vínculos con el poder institucional (Kuroda, 1976), lo que hizo posible mejoras para la región, como el arribo de la educación formal a través de la construcción de las primeras escuelas.

Fue con esta influencia que, según Castillo, presionó a las autoridades estatales para que la cabecera del distrito mixe se situara en su pueblo de origen, Santa María Zacatepec, aun sin tener las características puntuales para que lo fuera (Castillo, 2014). Este distrito es único en la geografía oaxaqueña porque aglutina 16 de los 19 municipios de un mismo pueblo o grupo étnico, y sólo tres, por su ubicación geográfica, pertenecen a diferentes cabeceras distritales: San Juquila Mixe, pertenece al Distrito de Yautepec; San Juan Guichicovi pertenece al Distrito de Juchitán, mientras que Santiago Ixcuintepec al Distrito de Tehuantepec.

El resto de los municipios son: Santa María Tlahuitoltepec, San Pedro y San Pablo Ayutla, Asunción Cacalotepec, Santa María Tepantlali, Santo Domingo Tepuxtepec, Totontepec Villa de Morelos, Tamazulapam del Espíritu Santo, Mixistlán de la Reforma, San Pedro Ocoteppec, Santiago Atitlán, Santa María Alotepec, San Lucas Camotlán, Santiago Zacatepec, San Miguel Quetzaltepec, San Juan Mazatlán, y San Juan Cotzocón.

En su forma de gobierno, dieciocho de los diecinueve municipios se rigen por el denominado “sistema normativo interno”, figura legal reconocida en la modificación a la Constitución del Estado de Oaxaca, y publicada en junio de 1998 en el Periódico Oficial del Estado. Esta distinción reconoce la autonomía de los municipios en la que el autogobierno se constituye “por el sistema de relaciones legales, socioculturales, religiosas y políticas, producto de la historia, cosmovisión y aspiraciones de los pueblos y comunidades indígenas en los ámbitos del ejercicio de su autoridad, gobierno y representación política” (Castillo, 2014: 68). De esta manera, el ejercicio político se traduce en una estructura que determina las funciones que los ciudadanos de estos municipios deberán cumplir, a través de normas y preceptos colectivos, aprobados en el órgano máximo de toma de decisiones, la Asamblea

Comunitaria, y respaldados por el voto de la representación mayoritaria de los habitantes del municipio.

La autonomía municipal, traducida en los usos y costumbres en la forma de concebir el autogobierno, otorga derechos y obligaciones a los habitantes de estas comunidades indígenas, que se traducen en un tipo de ciudadanía que el derecho positivo no alcanza a dimensionar en importancia y complementariedad con la estructura liberal de las democracias occidentales.

Este rasgo de autonomía, en el que la Asamblea Comunitaria, el sistema de cargos y el tequio, como sus principales rasgos, están presentes en la identidad de los mixes, y es un elemento importante en su definición. Es tan importante que los protagonistas de esta investigación, en distintos momentos de mi trabajo de campo, expresaron la trascendencia que tienen en sus vidas las obligaciones a cumplir para la adquisición de derechos, lo que también revela las tensiones evidentes por desarrollar proyectos personales siempre supeditados a la exigencia comunitaria para el ejercicio de su ciudadanía. Estas reflexiones las abordaré en los siguientes capítulos, en los cuales mis sujetos de estudio puntualmente expresarán deseos e inquietudes al respecto.

#### **2.4. *Plëer* o Comunalidad**

Según Barrera Pineda, el concepto de comunalidad surge del debate fomentado por dos antropólogos indígenas, Jaime Martínez Luna, zapoteca, natural de Guelatao de Juárez; y Floriberto Díaz, mixe, oriundo de Santa María Tlahuitoltepec (Barrera, 2017). Esta inquietud surge por darle cuerpo teórico a una serie de prácticas sociales y comunitarias que definen la vida de un indígena. En estas prácticas intervienen, según Floriberto Díaz, los principios de la comunalidad: “la tierra como madre y territorio; el consenso en la Asamblea para la toma de decisiones; el servicio gratuito como ejercicio de autoridad; el trabajo colectivo, como acto de recreación; y los ritos y ceremonias como expresión del don comunal” (Díaz en Barrera, 2017: 160).

En todas las conversaciones con los protagonistas de esta investigación, cada uno de los elementos anteriormente mencionados, aparecían constantemente en la vinculación de

sus vidas, en las que el detalle de su cotidianeidad está imbricado con la visión colectiva de la identidad, como por ejemplo, en la decisión de estudiar, paso fundamental para todos ellos. Esta decisión personal tiene que estar supeditada o en sintonía con los requerimientos de la comunidad, donde cada sujeto ocupa una función específica en su desarrollo.

Benjamín Maldonado Alvarado es una figura importante en las reflexiones teóricas sobre lo indígena, y quien posiciona una propuesta epistemológica para entender la vida de las comunidades desde sus propios saberes. Así, propone que la comunalidad se constituye por tres elementos: “una estructura, una forma de organización social y una mentalidad” (Maldonado, 2016: 152). A partir de la reflexión, surgen las tensiones en los proyectos individuales de muchos mixes, quienes decidieron salir de sus comunidades de origen principalmente por necesidad de sobrevivencia económica, y en busca de nuevos horizontes laborales y académicos. Esto en principio trastoca la normativa de privilegiar lo comunitario versus lo individual, pero que también crea nuevas interpretaciones de lo comunitario más allá de la imposición territorial y cultural, incluso abriendo posibilidades de ejercer obligaciones sociales a partir de lo que Judith Boruchoff (2007) llama “presencia de la ausencia” en el fenómeno migratorio.

Para Juan José Rendón, otro académico especializado en culturas indígenas, la comunalidad se proyecta en cuatro elementos: “el poder comunal, el trabajo comunal, la fiesta comunal y el territorio comunal” (Rendón en Maldonado, 2016: 155). El poder comunal se ejerce a partir de dos instituciones comunales: “la Asamblea General de Ciudadanos y el Sistema de Cargos” (Maldonado, 2016: 155). Como se mencionó anteriormente, la Asamblea Comunitaria es el órgano máximo en la toma de decisiones en una comunidad indígena, en la que con matices, todos los ciudadanos bajo el esquema político regido por el derecho consuetudinario, tienen derecho a participar. Asimismo, ese derecho de participación está supeditado al cumplimiento de una serie de normas y preceptos consolidados en el Sistema de Cargos, en el que los ciudadanos tienen la obligación comunitaria de participar a través de la prestación de servicios, sin remuneración económica de por medio, a lo largo de su vida, comenzando desde la juventud hasta la vejez, tradicionalmente privilegiando la actividad comunitaria de los hombres, aunque en numerosas comunidades se observan cambios en este esquema, debido a las elevadas tasas de migración masculina.

Alejandra Aquino Moreschi revisa puntualmente el testimonio que en diversos momentos Martínez Luna, uno de los artífices de esta categoría, establece sobre el origen de ésta, y determina que la comunalidad es producto de un pasado colonial, lo que da evidencia que el pasado prehispánico no es el escenario para argumentar el origen de “las prácticas organizativas o culturales de los pueblos indígenas” (Aquino, 2013: 9). Un rasgo importante de lo vasto que es el concepto de comunalidad, es que según Martínez Luna “puede ser vivida y experimentada por cualquier persona que se comprometa con la vida comunitaria y contribuya a darle vida a instituciones como la Asamblea, el Tequio y el Sistema de Cargos” (Aquino, 2013: 11), lo que da por sentada la inclusión de actores mestizos en la vivencia de la identidad mixe, muy alejado de los discursos esencialistas que pregonan la exclusividad y validez de los actores.

Otro motivo en el cambio de este patrón son las recientes reformas a los códigos y procedimientos electorales del estado de Oaxaca, en los cuales se exige que en la conformación de ayuntamientos y cabildos, un porcentaje de los nombramientos en los cargos sea ejercido por mujeres. Sin duda, un gran motivo para las fuertes tensiones existentes entre la autonomía municipal y los derechos liberales.

En el trabajo comunal, o en el servicio gratuito como ejercicio de autoridad, en palabras de Díaz, se resume el tequio o también, según Maldonado, la ayuda mutua (Maldonado, 2016). Cada comunidad tiene sus preceptos sobre cómo ejecutar el tequio, pero generalmente se estipula que sea un día a la semana, principalmente los domingos para que la mayoría de las personas pueda participar. Por indicaciones de la autoridad municipal, previo consenso de la Asamblea Comunitaria, se desarrollan los trabajos que de manera inmediata la comunidad decide como prioritarios, como limpiar las calles de la población, pintar las fachadas de las casas, restaurar los baños de las escuelas, entre otras actividades.

Resulta destacable en algunos de los testimonios recabados de los jóvenes participantes en esta investigación, el involucramiento que tienen desde niños en estas tareas, y las funciones que a cada individuo se les otorga, ya sea por características puntuales de cada uno de ellos, o por la reproducción de los roles tradicionales de género. Así, *Xëëw* recuerda que en su niñez, su abuelo lo despertaba temprano los días domingo, para que le ayudara a cargar su herramienta con la cual iban a “deshierbar” las calles de su comunidad.

En estas actividades, su abuelo le inculcaba que se fijara muy bien en las actividades que desarrollaban los hombres, para que cuando él creciera, hiciera lo mismo, y se lo transmitiera a sus hijos.

Otro de mis informantes, *Majääw*, quien a su corta edad ha desempeñado un cargo en su comunidad, me revela que es de suma importancia el cumplir con los designios del tequio, ya que de lo contrario, uno es inmediatamente sancionado, lo que según Maldonado, “está íntimamente ligado al otorgamiento de derechos” (Maldonado, 2016: 159).

El don comunal se expresa a través de los ritos y ceremonias que son las festividades regidas por el calendario católico, y están relacionadas estrechamente con la estructura del sistema de cargos. De esta manera, el cargo de mayordomo, de suma importancia y que es determinado por la organización y responsable por el financiamiento de la festividad principal del Santo Patrono o Virgen Protectora de la comunidad, es otorgado a quien según la Asamblea, reúna los requisitos que por edad o condición económica para desempeñar cabalmente esta asignación.

Este cargo, en la mayoría de las comunidades, es la antesala para acceder al de presidente o agente municipal. Según mis informantes, en sus comunidades este esquema se ha visto transformado por la migración, dado que gente cada vez más joven, especialmente migrantes desde ciudades de Estados Unidos, deciden ser mayordomos, incumpliendo con normas puntuales como la edad, o el estado civil, incluso la presencia física en la comunidad al momento.

A raíz de su estatus migratorio, muchos no asisten al día grande de la comunidad, fungiendo sus familiares como anfitriones de la comunidad durante el festejo. A esta actividad está convocada toda la comunidad, quien disfruta de comida y bebida ofrecida por el mayordomo. En determinados momentos de la celebración, los asistentes entregan a éste o a sus representantes, generalmente familiares, maíz, frijol, refrescos, cerveza, entre otros artículos, a modo de cooperación o evidencia de reciprocidad. Así, cuando el mayordomo o sus familiares vayan a otras festividades comunitarias, harán lo mismo, fortaleciendo los vínculos de solidaridad en la comunidad.

Un rasgo importante en la visión de comunalidad es el territorio, o según Díaz, “la tierra como madre y territorio” (Díaz en Barrera, 2017: 160). La posesión de la tierra se entiende como un principio colectivo, y como herencia de los antepasados, quienes depositan

en el culto a la naturaleza, el vínculo principal con el origen. De esta manera, el Estado mexicano reconoce en la figura de la autoridad agraria, la administración de los terrenos comunales, que descansan en una normativa en la que el trabajo colectivo es el detonador de su conservación. Así, según lo revelado por *Majääw*, en determinados momentos del año, el tequio se desarrolla en los terrenos comunales donde generalmente se tienen las tierras de cultivo y labranza, y las actividades van vinculadas al ciclo de siembra-cosecha de café, en su caso particular. En el siguiente apartado detallaré la importancia que tiene la tierra para un mixe en la construcción de su identidad.

Como se ha destacado, la comunalidad es una respuesta epistemológica a los dictámenes de las Ciencias Sociales que desde una perspectiva positivista y colonial, han generado pautas para analizar lo que era distante y exótico. En esta línea, Elena Nava destaca que la comunalidad es la evidencia de otros argumentos que surgen en los contextos originarios, y desde esa realidad construyen una interpretación de su realidad, con la directriz descolonizadora como elemento vinculante a otras teorías (Nava, 2013).

Asimismo, lo afirma Maldonado, la comunalidad es la “base etnopolítica para construir un diálogo intercultural” (Maldonado, 2016: 167). Sobre todo, al quedar demostrado que un Estado, como el mexicano, acorde a sus principios modernos, fomenta la homogeneización para el desarrollo de una idea común de nación. Otra expresión de este colonialismo es la injerencia de los partidos políticos en municipios y comunidades regidas por sistemas normativos internos. Esta intromisión lleva como propósito desestabilizar las Asambleas Comunitarias, efectuando división entre los ciudadanos, por apoyar ideas o proyectos vinculados con candidatos a cargos de elección popular respaldados por grupos o facciones partidistas. Estas prácticas suceden frecuentemente en periodos electorales, ya sea para elegir diputados locales, federales, gobernador o presidente nacional. Ante ello, la comunalidad también es “una constante acción de resistencia hacia la tácita y permanente violencia de Estado” (Barrera, 2017: 166).

El ejercicio de la comunalidad también ha derivado en la creación de estrategias educativas que representen respuestas reales a demandas específicas del pueblo mixe. De esta manera, han surgido planes de estudio que incorporan la enseñanza del mixe en las escuelas de educación básica y en secundarias comunitarias indígenas (Briseño, 2013), promovidas por profesores originarios del territorio mixe, en un intento por debilitar los embates de la

educación mestiza “basados en la lógica del consumismo e individualismo, negando los saberes tradicionales, la historia y la lucha de los pueblos indios” (Barrera, 2017: 166).

Algunos de los protagonistas de esta investigación me han revelado la importancia de haberse educado en instituciones comunitarias, creadas a partir de la necesidad de educar en la cosmovisión ayuuk, como el Bachillerato Integral Comunitario de Santa María Alotepec, o el Instituto Superior Intercultural Ayuuj, ubicado en Jaltepec de Candoyoc, donde aprendieron la lengua *ayuuk*, con sus reglas gramaticales, además de aspectos culturales de su cultura. De manera que la comunalidad, como categoría en mi investigación, permitirá dimensionar los compromisos colectivos que tienen mis sujetos de estudio, y de qué maneras configuran sus proyectos individuales, destacando las evidentes tensiones entre estas dimensiones.

No coincido con la perspectiva que propone Barrera, en el sentido determinista de la migración y sus efectos fatales que según ella provocan “el desarraigo [...] y es una forma de despojar a sus habitantes para dejar vía libre a la llamada “modernización”, que implica la privatización de las tierras y el exterminio de la diversidad cultural” (Barrera, 2017: 170). Si bien las nuevas generaciones presentan nuevos patrones en sus movilidades, éstos no necesariamente se explican desde las causas macro ni implican distanciamientos comunitarios. De esta manera, la comunalidad se adaptará a nuevas formas de prácticas, sin que cambie la esencia de sus lineamientos, como detallaré en los siguientes capítulos.

## **2.5. Identidad indígena**

Se hace necesaria la indagación de lo que significa la categoría identidad, analizar su dimensión indígena, y de qué formas se enriquece y resignifica cuando el fenómeno migratorio la condiciona. Es importante destacar que para ubicar la correcta dimensión de la categoría indígena, es necesario problematizarla y manifestar la postura que guiará el análisis de esta investigación.

En este punto es preciso distinguir las concepciones en torno a la etnia y a pueblo indígena. Según Maya Lorena Pérez Ruiz, lo étnico, que tiene su origen en la antigua Grecia para referirse a otros pueblos que habían sido conquistados y adoptado el modelo de Ciudad-

Estado. El empleo de “ethnikos” no tenía connotaciones más que para enunciar al otro, (Pérez-Ruiz, 2007). Desde este momento histórico, hasta el surgimiento de las Ciencias Sociales en el siglo XIX, el ingrediente para definir a una etnia como lo que hace identificable a partir de la diferencia ha permanecido, así como la clasificación del otro desde quien hace esta identificación (Pérez-Ruiz, 2007). Es así que el término etnia es una expresión política y social de los “otros según la perspectiva del grupo y/o la sociedad dominante” (Pérez-Ruiz, 2007: 44).

Mientras que Horacio Larrain, en su texto ¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas, recupera a Miguel León Portilla al describir que la etnia es una categoría que define a un grupo de individuos con una lengua y cultura compartida, y construyen su identidad en función a la idea de un territorio (León Portilla en Larrain, 1993). En relación con esta categoría, creada desde la antropología y con la intención de homogeneizar las diversas expresiones de una identidad cultural, existe una marcada tensión en torno a las diversas maneras de expresar la pertenencia a un grupo indígena, sobre todo cuando la reivindicación y la autoadscripción son rasgos que han roto la dinámica de imposición en las valoraciones de lo propio. Es así que grupo indígena designa a sus miembros por compartir lengua, cultura e incluso territorio, pero es la propia dinámica de valoración y de relación identitaria con los otros, el rasgo que marca la diferencia respecto a la etnia. En lo sucesivo, me adheriré a la noción de pueblo indígena, en tanto las voces que protagonizan esta investigación defienden las particularidades que destacan su identidad.

Para Gilberto Giménez (2003), la identidad aglutina las maneras cómo los individuos interiorizan la cultura, entendiendo la categoría cultura en los términos que Clifford Geertz (1992) establece, como una pauta de significados, construidos en el ámbito de los hechos simbólicos. Siguiendo esta línea, Giménez destaca que no todos los significados se clasificarían como culturales, “sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, o a nivel histórico” (2003: 2).

De esta manera, se observa que un grupo humano construye una interpretación sobre sus orígenes, o la fundación de sus primeros asentamientos, a través de un mito o leyenda, y los mantiene vigentes en su historia, y en la historia personal de sus miembros. En el caso de los mixes, el mito fundacional recreado y transmitido en diferentes generaciones hasta las

presentes se asocia con el rey Contoy, pieza esencial en su identidad. *Majääw* me narró la historia que los abuelos les cuentan a sus hijos, y éstos a sus vástagos, sobre el nacimiento de Contoy, quien surge de un huevo, el cual se encontraba junto a otro, del cual nace su hermana, llamada *Tajëëw*, que significa serpiente. Así, se construye la dualidad hombre-serpiente; para esta cultura es importante explicar su relación con la fuerza y el poder de la naturaleza. Según el relato, Contoy se desarrolló como un gigante, con el poder de domar a los animales salvajes. Con esta fuerza, defendió a los mixes de las amenazas de otros pueblos, y con quienes selló una alianza de protección, que se simboliza en el árbol del Tule, ahuehuete sembrado donde actualmente se ubica el municipio de Santa María El Tule, situado en los Valles Centrales. Para los mixes, es el símbolo de que Contoy un día regresará a vivir entre los hombres terrenales.

Dentro de los estudios culturales, es fundamental analizar cómo se desarrolla la interiorización de los actores sociales respecto a las manifestaciones y prácticas (Giménez, 2003). Siguiendo con el caso de Contoy, los protagonistas de esta investigación me han revelado las diversas maneras en sus comunidades de origen de venerar esta figura mítica.

Pero también, qué significa para ellos el recordar a Contoy en su vida cotidiana, y qué formas personales tienen de venerarlo. Cuando tenga a su primogénito varón, *Xëëw* le quiere nombrar Contoy, asegurando con ello su protección, para el vástago y para la familia, por el simple hecho de nombrarlo.

Es importante establecer que la identidad es un proceso de relación, un acto de interacción social y elemento fundamental para la construcción de una sociedad (Giménez, 2003). Según Giménez, la identidad se puede considerar como espejo en el cual “nos vemos y nos ven”, por lo que este proceso de construcción es “dinámico y cambiante” (Giménez, 2003: 14). Me interesa destacar la postura que Giménez desarrolla, al concebir la identidad desde lo individual que conforma un determinado grupo, como un proceso subjetivo y autorreflexivo, donde los sujetos “definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Giménez, 2003: 9). Esta reflexión será de utilidad al momento de explicar las diversas interpretaciones que los jóvenes participantes en este estudio han construido sobre el ser hombre, ser indígena, ser mixe y ser migrante.

En los siguientes capítulos, quiero partir de este esquema para destacar las reflexiones que me han compartido los protagonistas de esta investigación, al considerarse, en algunos momentos indígenas, pero desde una vindicación de su identidad, es decir, tomando una actitud activa y de emancipación frente a la catalogación que se ha hecho desde lo estatal, lo que evidencia las constantes tensiones experimentadas por las culturas originarias que se resisten a seguir siendo tratadas con los mismos mecanismos de asimilación, y no de respeto como sujetos autónomos y de derecho. Coincido con la postura defendida por Emiliano Zolla, en la que se hace necesaria la deconstrucción de lo indígena, superando los esencialismos de esta identidad, que permitan dar evidencias de la existencia de “un entramado de relaciones dinámicas, en donde el poder pierde su carácter de objeto trascendente y reificado” (Zolla, 2016: 119).

Sobre esta deconstrucción, Martínez Luna hizo énfasis, desde su propia identidad, en la noción indio o indígena, precisando que es un concepto colonial, del cual se distanciaba, y apeló a utilizar la categoría “pueblos originarios” como se ha utilizado en la academia en las últimas décadas (Martínez, 2009). De ahí que esclarezca que lo originario no debe entenderse como rasgo esencial, sino como punto de partida para entender el surgimiento de una “tercera civilización, la cual guarda en su fundamento otras dos, cuyos principios no han desaparecido del todo, y que en su historia tiende a crear nuevos conceptos identitarios” (Martínez, 2009: 25).

En esta línea, Díaz fue enfático en distinguir que la sociedad indígena no debe entenderse como “algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental” (Díaz, 2007: 40). Esta concepción se hace indispensable en las reflexiones académicas y políticas de la identidad indígena, que muchas veces parecieran determinarse bajo el sesgo esencialista. Quizás ahí radique parte de la argumentación que expresan los jóvenes participantes en esta investigación, al visualizarse primero como mixes, con todas las connotaciones que de ello derivan, y segundo, y sólo en ciertos momentos, como indígenas, pero bajo la crítica mirada contestaria de lo que originalmente significa esta categoría.

Díaz y Martínez Luna destacan que la Tierra es un elemento central en la identidad mixe, pero que también está presente en otros pueblos y culturas. Para un mixe, la tierra es concebida como una madre, a la que pertenecen, por lo que en su visión no pueden ser

propietarios de ella, ya que su relación “no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua” (Díaz, 2007: 40).

Se hace necesaria la mención de que a diferencia de otros pueblos que son estudiados y analizados desde diversas perspectivas y disciplinas científicas, el pueblo mixe es uno que se ha posicionado críticamente frente a los resultados de estos análisis. Como lo afirma Castillo, el mixe es un pueblo que contesta las etnografías producidas en las que es el actor principal, evidenciando el interés por fortalecer procesos de interculturalidad. En el pueblo mixe ha surgido un movimiento de intelectuales motivados por hablar e hilar un discurso desde el centro de sus propios procesos culturales, desde su identidad y las diversas maneras de reinterpretarla. En los capítulos siguientes abordaré este aspecto, dado que/ya que/en virtud de que dos de mis sujetos de estudio están involucrados a través de una organización civil.

## **2.6. El sistema de cargos y su importancia en la construcción de identidad**

Uno de los aspectos centrales de la comunalidad es el sistema de cargos como forma de autogobierno, y elemento vinculado a la identidad mixe. El sistema de cargos, o también llamado sistema normativo interno, es una forma diferente de ejercer el poder, donde el desempeño ciudadano según Martínez Luna (2009), es una expresión de la autodeterminación. Los sistemas normativos internos están vinculados al derecho indígena.

Según Charlyne Curiel (2015), no sólo es una expresión de organización política y social, sino también usos y costumbres que regulan la vida cotidiana de los pueblos, a través de fiestas, rituales y cargos. El papá de *Xēēw*, siendo migrante, no se olvidó de sus obligaciones comunitarias, como sucede con tantos hombres y mujeres indígenas oaxaqueños que provienen de pueblos regidos por sistemas normativos internos. Éstos, según Hernández Díaz (2007), son la convergencia de un pasado prehispánico en organización política, que lograron sobrevivir a la conquista y a las imposiciones coloniales, como el ayuntamiento.

Así, su padre fue mayordomo de una festividad importante de su barrio, decisión que tomó a la distancia y fue comunicada por su familia en la Asamblea Comunitaria, que le fue asignando con el tiempo otros cargos de responsabilidad económica, debido a que la idea prevaleciente en su pueblo es que el migrante que se encuentra en Estados Unidos, puede

hacerse cargo del costo de una festividad religiosa. Así, en una ocasión, le dio de comer a la banda de música que amenizó las festividades del pueblo, acción que por su dimensión, sólo la suelen realizar personas o que son migrantes o los que dentro de la comunidad tienen mayores posibilidades económicas.

Al día siguiente de que su madre regresó a la comunidad, fue a presentarse ante las autoridades municipales para comunicar su retorno, además de avisar que en las sesiones de la Asamblea Comunitaria, ella sería la representante de su esposo ante el pueblo, por lo que cumpliría con el mandato comunitario que en su momento le asignarían, cargo que desempeñaría al pie de la letra.

La migración ha marcado la dinámica de la familia de *Xëëw*. Siguiendo los pasos de sus padres, su hermano mayor decidió marcharse a Richmond, Virginia, lugar donde sus padres vivieron bastante tiempo, y donde él actualmente vive. *Xëëw* también se ha convertido en un migrante, pero bajo el modelo regional y nacional, lo que también le ha obligado a tomar decisiones respecto a su vida comunitaria y de qué manera quiere integrarla a su proyecto personal y profesional. Previo a su marcha a Estados Unidos, su hermano mayor fungió como *topil*, uno de los cargos más complejos por el desgaste físico que implica estar despierto durante las madrugadas de los siete días de la semana que durante un año tiene de duración esta función comunitaria. De esta manera, su hermano demostró que aun en su ausencia física, la comunidad podía contar con él.

*Xëëw* destaca que mientras estuvo en la comunidad, fungió como *alférez*. En su familia, dos de sus miembros han realizado esta tarea, que consiste en dar de comer a las bandas de música que amenizan las festividades del santo patrono de la comunidad. En las nuevas generaciones hay una crítica hacia el patrón patriarcal que motiva la existencia de los cargos y funciones comunitarias, debido a que las mujeres no son del todo reconocidas; sólo son vinculadas con las tareas que tienen que ver con los cuidados relativos al modelo tradicional de roles de género; o en su defecto, a ser contempladas como la extensión de la figura del esposo, que funge en su ausencia pero sin autonomía para tomar decisiones.

Esto se debe a que los cargos comunitarios son sostenidos por el núcleo familiar, en el que comienza la validación de su existencia, y tienen que ser desarrollados por los miembros de un grupo que comparten lazos sanguíneos. *Xëëw* me compartió su desacuerdo

con estas normas y las que regulan la vida de los comuneros, quienes ostentan la titularidad de la propiedad de la tierra comunitaria. Según él, un comunero debería tener más derechos.

Desde esta perspectiva, Aquino (2013) recupera las enseñanzas de Julieta Paredes, activista feminista aymara, quien reflexiona sobre la complementariedad, un rasgo presente en las identidades de los pueblos originarios, y un elemento que Martínez Luna y Díaz vinculan con la comunalidad, entendida en un ideal de igualdad entre hombres y mujeres.

También en ese esquema de relaciones, se encierran “dinámicas de opresión y desigualdad” (Paredes en Aquino, 2013). Desde esta crítica a esta visión, Paredes va más allá al destacar que la complementariedad no debe vincularse exclusivamente con el modelo patriarcal de familia y pareja, sino contemplar todas las expresiones de relaciones entre las personas (Aquino, 2013).

Respecto a la participación política de las mujeres, *Xëëw* considera que en la cabecera municipal, sí han tenido más participación. Ya hubo una mujer tesorera en Jaltepec, que fue de las primeras en desempeñar este cargo. En los Bienes Comunales también ya tuvieron una presidenta. La comunidad ha nombrado a mujeres solas para integrar los comités, como el Comité de Salud, el Comité de la Cooperativa Escolar, entre otros. Destaca que en la Asamblea toman en cuenta la figura del matrimonio al momento de designar los cargos, y refiere que no se suele nombrar a un matrimonio para el desempeño de cargos de manera simultánea, ya que esto complicaría su vida familiar. Desde esta perspectiva, la lógica patriarcal sigue presente en la estructura municipal, pero con críticas de sus propios actores, quienes impulsan cambios desde su participación. La punta de lanza es la juventud, quien está tensionando los cánones de las reglas comunitarias, focalizados en el sistema de cargos a partir de la migración escolar y laboral principalmente.

Una peculiaridad, según María Cristina Velásquez, es que en el municipio indígena se observan interesantes ejercicios de democracia directa, a través de la Asamblea, que es el máximo órgano de regulación de las decisiones colectivas (Velásquez, 2000). De esta manera, en noviembre de 2019, mes en el que se efectúan las elecciones internas en muchas localidades de la Sierra Mixe, *Majääw* fue nombrado por la Asamblea Comunitaria de su comunidad para desempeñar el cargo de Secretario Municipal, una distinción que le es reservada a los hombres de su población que han salido a estudiar la universidad. Por tal motivo, tiene que regresar a su pueblo a ejercer esta función durante un año, periodo en el

que se desempeñan la mayoría de los cargos bajo el Sistema Normativo Interno de los municipios de la Sierra Norte oaxaqueña. Contrario a lo que Aquino manifiesta sobre la falta de personas que desempeñen sus cargos y funciones en las comunidades y el consecuente peligro en la continuidad de los ejercicios de autogobierno y gobernanza comunitaria (Aquino, 2013), varios son los jóvenes quienes a pesar de radicar fuera de sus comunidades, han sido electos en Asamblea para desempeñar algún cargo en la jerarquía de mandatos que dicta el sistema normativo interno de sus pueblos. Muchos de ellos han aceptado su encomienda, y regresado a sus pueblos a cumplir con sus mandatos, lo que da evidencia en las transformaciones que la migración ha provocado en las comunidades.

De enero de 2020 a enero de 2021, tiempo en el que *Majääw* ejerció el cargo, una de sus primeras tareas fue buscar soluciones a un problema político existente por la distribución de recursos federales y estatales, entre la agencia de policía, en la que él vive, y la cabecera municipal, de la cual depende administrativamente su comunidad. A ello se le agrega que también tuvo que mediar entre un conflicto político-territorial existente entre las agencias municipales de San Juan Bosco Chuxnabán y Piedra Colorada, pertenecientes también al municipio de San Miguel Quetzaltepec. La mediación se debe a que su comunidad, Santa Cruz Condoy, se encuentra entre las mencionadas que están en conflicto, y que sus acciones de violencia, terminan por afectar a los pobladores de Condoy.

Una de estas acciones fue el incendio de los postes de madera que transportan la energía eléctrica a todas las comunidades de la zona, lo que provocó que su comunidad se quedara treinta días sin luz eléctrica, durante todo el mes de abril de 2020, en plena pandemia sanitaria por Covid-19. En los primeros días que ocurrieron los hechos, él vino junto a otras autoridades municipales de la zona, a la Ciudad de Oaxaca, a buscar la intervención de la Secretaría General de Gobierno, organismo del gobierno del Estado que resuelve los conflictos políticos en el territorio oaxaqueño. La sorpresa que se llevaron fue que para esta administración estatal, no hay interés en solucionar los conflictos entre comunidades en esta región, por lo que fueron las propias autoridades municipales quienes gestionaron la ayuda de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), que tardó en subir a la montaña a reparar los postes y el tendido eléctrico que resultó dañado.

Durante su gestión, se presentó una situación de asesinato de una mujer mayor, hecho que fue un escándalo no sólo en su comunidad, sino en las poblaciones vecinas, ya que el

asesino fue un exmilitar conocido en la zona, natural de Conday. La familia de la mujer lo denunció, y vinieron a la Ciudad de Oaxaca a buscar la protección de la Justicia y de la Defensoría del Pueblo. Durante varios días buscaron al asesino, quien logró escapar y de quien no se sabe nada hasta la fecha. Según *Majääw*, aunque no lo hayan atrapado, y no se le haya hecho justicia a la mujer y a sus familiares, el asesino ya no puede regresar al pueblo, ya que corre el riesgo de ser asesinado no sólo por los deudos de la mujer, sino por quienes desconfían del sistema de justicia del Estado mexicano. Según las normas de su comunidad, el castigo máximo para quien infringe la ley es ser desterrado, y de no permitirle a su familia ser enterrada en el pueblo. En ese sentido, la comunidad no implica una ruptura con el Estado mexicano en particular, sino lo que Martínez Luna llama “compartencia”, o una relación simbiótica o de mutuo apoyo a partir de la diversidad en la que se respeten los diferentes modelos políticos de convivencia (Martínez Luna, 2009).

Es indispensable señalar que el ejercicio de los sistemas normativos internos no se desarrolla dentro de lo que Curiel llama la “marginación y el abandono” (Curiel, 2015: 41), sino en relaciones dinámicas e interactivas con el Estado. Durante su periodo como Secretario Municipal, le tocó a *Majääw* gestionar el protocolo de prevención contra la epidemia de Covid-19. Junto con otras autoridades de la zona, idearon el mecanismo de protección al cerrar las principales vías de acceso a las comunidades, para disminuir lo más posible el tránsito de personas y contener la llegada y propagación de los contagios. Estas medidas sirvieron para los municipios de esta zona en la primera y segunda ola de la epidemia en el Estado, lo que ya no ocurrió en el verano de 2021, donde los contagios han sido masivos en esta región oaxaqueña, al relajarse las medidas efectivas que sirvieron anteriormente.

Hasta antes de que se decretara la pandemia de Covid-19, se pudieron efectuar Asambleas Comunitarias en las que se presentaron los proyectos y acciones a realizar en la población, además de la priorización de obras públicas, en la que los ciudadanos de las comunidades oaxaqueñas deciden qué tareas se deberán realizar en el periodo del año lectivo.

Desde su perspectiva, *Majääw* afirma que en las agencias municipales hay más transparencia en el manejo de los recursos. Al ser respaldadas por la autonomía municipal, las autoridades se ven sometidas al escrutinio ciudadano de todo lo que se maneja en las arcas, rindiendo informes periódicos y dando a conocer el estado de las obras públicas. Así lo afirma Martínez Luna refiriéndose a la forma diferente de concebir y ejercer el poder en

una comunidad indígena (Martínez Luna, 2009), ya que éste se manifiesta en el ejercicio ciudadano y su valoración comunitaria, y está alejado de la concepción liberal de poder en tanto relaciones de grupo.

De esta manera, él pudo percibir que se vive mejor bajo este esquema de democracia, donde el desempeño de la autoridad es constantemente evaluado por los pobladores, quienes desde siempre han desconfiado de los partidos políticos y de todo lo que representan. En su comunidad hay muchos pendientes que solucionar, y para él uno de los más importantes es fomentar la participación de las mujeres en la vida política, noción que por su edad y empapado de las ideas progresistas adquiridas en la universidad, él ve como necesario para fortalecer la vida democrática de su pueblo.

En su comunidad no importa tanto la edad que tenga el candidato a ocupar un cargo comunitario, ya que la misma Asamblea Comunitaria le da mayor énfasis o importancia a la disposición del candidato al trabajo comunitario, así como a su preparación académica para ocupar los cargos o responsabilidades de mayor rango. Existen comunidades en donde aun siendo adolescentes, los hombres son tomados en cuenta para el desempeño de un cargo, y ello se explica dado que las edades en las que se sitúa a la adolescencia y juventud, muchas veces no existen en la visión de las comunidades indígenas.

La tradición religiosa está muy relacionada con la vida político-comunitaria en el sistema normativo interno de esta población. De los cargos existentes en la comunidad, el de mayor relevancia es el de mayordomo, o persona, mayoritariamente hombres, que se encarga de financiar la festividad religiosa del santo patrón de la población. Previo al cambio de mayordomo, hay una ceremonia de agradecimiento a las personas que dejan este importante cargo, plagado de ritualidad. Es importante distinguir que el cargo que desempeña cualquier ciudadano en la comunidad, no lo exime de hacer tequio, de participar continuamente a los llamados de la Asamblea Comunitaria (como máximo órgano de autoridad) y de realizar las cooperaciones que se le soliciten a lo largo del tiempo.

*Majääw* hace mención de que la situación económica de los ciudadanos no es impedimento para desempeñar la función que le asigna la Asamblea. En algunos casos, como el de un paisano que menciona, se puede permanecer varios años en un mismo cargo, como el de topil, misma decisión personal que tiene que ser ratificada por la Asamblea Comunitaria.

La situación con el desempeño de los cargos ha ido modificándose debido a la irrupción de la migración en el panorama de la vida comunitaria de muchos pueblos en la geografía oaxaqueña. El pueblo de *Majääw* no es la excepción. Los jóvenes que migran primero a la ciudad de Oaxaca, y luego a Estados Unidos, después de un tiempo viviendo en el vecino país, y de ahorrar, a través de sus familiares, siguen siendo su voz en la Asamblea Comunitaria, solicitan participar en la designación de cargos. El de mayordomo es el más solicitado por estos migrantes jóvenes. A pesar de su muy corta edad, asumen con el honor de desempeñar tan prestigiado rol en los festejos del santo patrono.

La responsabilidad no es menor, ya que se traduce en desembolsar el dinero que dará de comer a la población e invitados, durante los cinco días que duren las festividades comunitarias. Este fenómeno viene dando dinamismo a la vida comunitaria, ya que ha obligado a transformar los designios tradicionales en el nombramiento de los mayordomos.

En la comunidad de *Majääw*, jóvenes menores de 30 años ya han fungido como mayordomos. Para ser mayordomo, tradicionalmente se exigía cierta “edad madura” en la vida adulta de las personas, además de haber cumplido con la mayoría de los cargos existentes en el esquema piramidal de la distribución de funciones. Anteriormente, había relación directa entre edad y cargo. Este esquema se ha modificado con la migración, debido a que los ausentes, gracias a su trabajo y a la acumulación de su dinero, pueden desempeñar cargos más importantes.

El dinero es lo que ha transformado los requisitos para ser mayordomo. *Majääw* relata el caso de un “chamaco” migrante que se fue directamente a los Estados Unidos, y que durante un año ahorró lo suficiente como para pedir, a través de sus familiares, el cargo de mayordomo. Otro caso es el de Luis, un migrante que le dio de comer a la banda de música que participó en la mayordomía del Santo Patrono, durante los cinco días que duró el festejo. Se da ahora el fenómeno de que entre los jóvenes hay reflexiones sobre la competencia existente entre sus pares sobre los cargos ostentados (“ya me rebasó fulanito, quien es más chico que yo”), y ello es una muestra de que se está cumpliendo con el mandato de género para los hombres, al ser depositarios, por la vía económica, de la reproducción de las tradiciones comunitarias.

A lo largo de este capítulo, se hizo un relato de las características que definen al pueblo mixe, desatacando su historia y rasgos culturales que se proyectan en los testimonios

de los protagonistas de esta investigación. De esta manera, se vincularon estos rasgos en la construcción de la identidad indígena, elemento primordial que define sus vidas. Se hizo énfasis en los rasgos que definen la comunalidad, una categoría que surge desde la Sierra Norte de Oaxaca para explicar los rasgos de la identidad zapoteca y mixe, pero que se pueden aplicar a cualquier realidad indígena. Retomé las reflexiones de los dos pioneros de este concepto, quienes desde sus realidades, formulan epistemologías desde el Sur Global.

Respecto a los conceptos a utilizar, se hizo una puntual distinción entre etnia y pueblo indígena, y a partir de ello, distinguí qué categoría será funcional para el análisis de los testimonios de mis sujetos de estudio, acordes a los objetivos de esta investigación.

Con base en los lineamientos que definen los sistemas normativos internos que existen en Oaxaca, dos de los protagonistas de esta investigación empezaron a externar sus vivencias sobre lo que ocurre en sus comunidades y el valor que se le otorga a ese sistema de cargos desde luego intrínsecamente relacionado con su identidad como mixes. En el capítulo siguiente detallaré con más testimonios cómo los sistemas normativos internos han incorporado en su sistema de cargos a migrantes. A pesar de tener un estatus peculiar, son tomados en cuenta en la asignación de obligaciones.

### **Capítulo 3. Otros horizontes a partir de la migración. Las movilidades del pueblo mixe**

En este capítulo, abordo los aportes teóricos sobre la migración y la migración indígena en el país, destacando cómo han sido las movilidades migratorias de los pueblos mixes. Hago énfasis sobre cómo han sido históricamente sus movilidades migratorias, para reflexionar sobre la importancia que tiene este fenómeno para el pueblo mixe.

Asimismo, indago respecto a la importancia que tiene la migración para los varones mixe, a partir de los testimonios de los protagonistas de esta investigación, adentrándome en los impactos que ha tenido en sus vidas a partir de sus propias experiencias, y las de sus familiares.

Mi punto de partida para iniciar el análisis de las categorías juventud indígena e identidad, es relacionarlas con los impactos que tiene la migración en las responsabilidades comunitarias, así como las tensiones y negociaciones que ello provoca en los pueblos y en las personas que intervienen en este fenómeno.

Exploro en las tendencias migratorias indígenas, destacando que la migración indígena interna y regional es la primera experiencia de movilidad para muchas personas que requieren desplazarse a otras comunidades para resolver necesidades inmediatas, como comerciar con los excedentes agrícolas de la zona o asistir a la escuela.

Además, pongo énfasis en los elementos de la cultura mixe para reflexionar respecto a la importancia de la migración para sus jóvenes varones, en voz de los protagonistas de esta investigación.

#### **3.1 La migración interna y la migración indígena en México**

Ericka Patricia Cárdenas Gómez en *Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas* (2014), desarrolla una revisión bibliográfica sobre las investigaciones que se han realizado sobre la migración interna en México, así como la migración indígena. Destaca que existen datos de la migración indígena en nuestro país que se remontan al siglo XIX, donde se relatan los principales lugares de origen y destino (Cárdenas, 2014). De ahí que se establezca que este proceso migratorio no sea nuevo y ha

sido dinámico en el transcurso del tiempo, ya que ha respondido a las particularidades de cada pueblo y grupo cultural.

Por su lado, Alicia Barabas y Miguel Ángel Bartolomé han realizado desde hace varios años, investigaciones sobre diversos grupos culturales y pueblos indígenas del estado de Oaxaca, destacándose los mixtecos, zapotecos, chinantecos y chochos. Sobre ellos, han descrito sus rasgos más destacables, desde sus lenguas hasta sus rasgos culturales, enfatizando además las rutas migratorias que los han caracterizado. Ellos han evidenciado en *Los que se van al norte. La migración indígena en Oaxaca: Chatinos, Chinantecos, Chochos y Cuicatecos* (2011), que la migración de sujetos pertenecientes a algún pueblo indígena, no necesariamente cumple con la expectativa de la forzosa asimilación cultural, ya que las evidencias demuestran que los migrantes indígenas que cruzan las fronteras, tienden a organizar “sus redes sociales comunales en los lugares de recepción” (Barabas y Bartolomé, 2011: 34). Así, vemos como en Los Ángeles los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca se organizan a partir del reconocimiento de su lengua e historia común, lo mismo que mixtecos aglutinados en diversos colectivos con incidencia en sus comunidades de origen.

Susana Vargas Evaristo establece en *¿Americanizar, assimilar, aculturar? Incorporaciones subalternas de las segundas generaciones de migrantes desde la experiencia de jóvenes indígenas de Oaxaca*, que al analizar la migración indígena es importante esclarecer el tipo de “sujeto histórico” que se pretende analizar (Vargas, 2020), destacando los detalles de las identidades juveniles que desde su especificidad, son partícipes de diversos fenómenos, tanto por su edad como su pertenencia a un grupo lingüístico y cultural. El acercamiento al estudio de las migraciones indígenas nos impele a describir estas movilidades y de qué manera las teorías de la migración explican sus particularidades.

De esta forma, y como lo expresa Barabas, cada grupo indígena tiene “un estilo cultural de migrar” (Barabas y Bartolomé, 2011:29). Los estudios de las migraciones indígenas han enfatizado que sus movilidades se caracterizaron por lo gradual en el asentamiento y la satisfacción de sus inmediatas demandas. De esta forma, la movilidad indígena primero fue regional, destacándose la capital del estado, la Ciudad de México y otras ciudades del país, que ofrecieran oportunidades de empleo y crecimiento, como lo ha sido también la agricultura tecnificada en el noreste del país, que ha sido la antesala en el cambio de tendencia migratoria que culmina en el cruce fronterizo. En el caso de las culturas

oaxaqueñas, la mixteca y la zapoteca de la Sierra Norte han sido las más consolidadas en sus migraciones al interior de la República, y en una aproximación, la mixte también.

Cárdenas recupera la idea de Virgilio Partida Bush respecto a que movilidad interna “ha sido el principal determinante demográfico de la distribución territorial de la población de México a lo largo del siglo XX” (Partida en Cárdenas, 2014:12). De ahí que la migración interna fue una consecuencia de uno de los periodos de prosperidad económica y social en el país, conocido como “desarrollo estabilizador”, en el que el gasto público se invirtió en la construcción de vías de comunicación, favoreciendo la industrialización de importantes zonas del territorio nacional, destacándose en el Occidente, Guadalajara; en el Norte, Monterrey; y en el centro del país, la ciudad y el Estado de México. Ello determinó que estos polos fueran los destinos de las movildades internas, lo que provocó que los entornos rurales paulatinamente se vaciaran en un proceso que privilegió la expansión industrial. La crisis llegó al campo, y si bien en otras latitudes pudieron resistir estos embates, en el sur del país no sucedió. Por ello, la migración indígena se incrementó, al estar históricamente los pueblos originarios vinculados la agricultura tradicional y con la posesión histórica de las tierras.

En el caso oaxaqueño la crisis económica en este sector favoreció la movilidad indígena. Patricia Arias establece que desde la década del noventa del siglo XX, se ha visibilizado un incremento en el número de personas indígenas que migran (Arias en Cárdenas, 2014). Ello se puede explicar como consecuencia del agravamiento de la situación económica en el país, recrudescida con la devaluación del peso mexicano en 1994, lo que motivó que las personas buscaran mejores horizontes laborales fuera de sus comunidades de origen. De esta forma, se agravó lo que Paul Singer destacaba en los desequilibrios regionales, al establecer que “la existencia de desigualdades regionales es el motor principal de las migraciones internas que acompañan el proceso de industrialización en el sistema capitalista” (Singer en Cárdenas, 2014:10).

En una revisión respecto a los rasgos que caracterizan la migración en México, Bartolomé y Barabas establecen que el “factor étnico” (2011) es uno importante que permite explicar la dinámica de la movilidad de los pueblos originarios y la estructura de sus redes comunitarias en los lugares de destino. Resulta interesante analizar las respuestas de los migrantes indígenas al evidente proceso de asimilación cultural que los espacios de destino, en México y fuera de él, les exigen, y en esas respuestas, se evidencia diversas

manifestaciones de “reivindicación étnica y cultural” (Barabas y Bartolomé, 2011: 34). En su trabajo etnográfico, destacan que la migración indígena “se mantiene y reproduce mediante las redes establecidas a través de lealtades familiares y lazos de paisanaje, que les permiten a los migrantes acceder a diferentes recursos” (Barabas y Bartolomé, 2011: 35).

De esta manera, los varones mixes que deciden migrar, obtienen antes de hacerlo los contactos necesarios para trabajar en las numerosas taquerías que existen en la ciudad de Oaxaca, convirtiendo este negocio en uno de los más fructíferos, reconocidos e identificados en el contexto oaxaqueño como el que caracteriza al pueblo mixe. Asimismo, en los pueblos mixtecos, gracias a sus redes comunitarias en los diversos destinos de asentamiento, los migrantes han encontrado empleos tanto en los campos de tomate en Sinaloa, como en la manutención de los jardines residenciales en Los Ángeles.

Haciendo caso a los argumentos clásicos que explican las causas de la migración indígena hacia centros urbanos o hacia Estados Unidos, las personas deciden partir de sus comunidades de origen para la mejorar su precaria situación económica, marcada por un contexto de crisis. Pero no se debe perder de vista que, en este panorama existen matices sobre cómo las personas encuentran un motivo para justificar su movilidad, y no necesariamente desde el argumento económico, sino con variadas causas. Así lo expresa Barabas, al entrevistar a diversos sujetos que manifestaron que migraban para mejorar “su educación o simplemente para alejarse de las tareas del campo” (Barabas y Bartolomé, 2011: 55).

Los migrantes indígenas que han encontrado un nuevo contexto en el que su fuerza laboral es el vehículo de transacción en la ecuación capitalista, también han sabido adaptarse a la vorágine del mercado que condiciona las relaciones humanas, y determina su supervivencia. De esta manera, según Barabas y Bartolomé, “la migración no conlleva la ruptura de la cultura tradicional sino su refuncionalización” (2011: 67). Ello se traduce en las diversas prácticas que los migrantes indígenas siguen desarrollando en los lugares de destino en que se han asentado, y son el reflejo de las determinaciones de sus comunidades de origen.

Así sucede en los pueblos que vieron partir a sus hijos ven modificarse las aristas de las expresiones identitarias como una evidencia de su enriquecimiento promovido por la movilidad. Es lo que expresa Cristina Oehmichen en su texto *Identidad, género y relaciones interétnicas*. Mazahuas en la Ciudad de México, en donde establece que una cultura puede

incorporar rasgos de otra cultura sin que esta acción determine una transformación radical, sino un crecimiento por incorporar aspectos ajenos a la misma (Oehmichen, 2015).

De esta manera, los migrantes indígenas se adhieren a las festividades que en diversas localidades de Estados Unidos se organizan siguiendo el calendario patrio mexicano, como los aniversarios de la Batalla de Puebla, o del Inicio de la Independencia, ambas festividades de gran arraigo entre los mexicanos que viven en el vecino país del norte. Aún cuando estas festividades les son cercanas y participan de ellas, muchos de ellos siguen celebrando las fiestas de su calendario comunitario.

Siguiendo esta línea, Cárdenas recupera lo transnacional, que “se centra en los aspectos culturales, dejando de lado la cuestión económica” (Cárdenas, 2014: 10). Un caso emblemático es la participación política en el esquema del derecho consuetudinario que las comunidades indígenas oaxaqueñas otorgan a sus miembros, en el que la membresía es ejercida a partir de las tareas cotidianas que la comunidad define colectivamente. En estos casos, la asamblea es el órgano máximo de autoridad, y en la que tradicionalmente se asignaban los roles y cargos por ejercer a quienes asistían y participaban de la convocatoria.

La migración ha obligado a que las ausencias de los pobladores se haga patente en la asamblea comunitaria, pero los que no están presentes conservan sus derechos políticos, a través de multas, cuotas o el ejercicio del cargo político que recae en un familiar directo. Ello también ha posibilitado la integración de las mujeres en la vida política de sus comunidades, que en su mayoría daban prevalencia a los hombres para el ejercicio de cargos de elección popular.

Cárdenas (2014) destaca que se pueden distinguir dos grandes argumentos que explican las causas de la migración. Una de ellas es “el macrosocial, en donde el contexto económico es sumamente importante para tomar la decisión de migrar” (Cárdenas, 2014:7). Y otro, el microsocio, “que puntualiza que en la migración intervienen los factores individuales; el conocimiento del lugar de atracción, parientes o amigos que habitan en éste, entre otros” (Cárdenas, 2014: 7).

Si bien el contexto determina la convergencia de factores que inciden en la decisión de migrar, la decisión final es la de los protagonistas que vivirán el proceso de movilidad. Según Lourdes Arizpe relativo a la migración indígena de las décadas anteriores, la decisión final “es una acumulación de decisiones individuales” (Arizpe, 1976: 67). Ello se cristaliza

en el horizonte cotidiano de los jóvenes varones que participan en este estudio, quienes siendo niños, vivieron la migración de sus padres o familiares cercanos, lo que influyó en su vida, donde las movibilidades han estado presentes.

Cuando empecé a platicar con *Xěěw* acerca de su familia, me contó que fue criado por sus abuelos, ya que sus papás fueron migrantes radicados en Richmond, Virginia. Su papá se fue al vecino país cuando él tenía cuatro años, y su mamá, dos años después, cuando él tenía seis años. Él tiene dos hermanos hombres mayores, uno de ellos es migrante en Estados Unidos, mientras el otro permanece en el pueblo. En su proceso de crecimiento, ayudó a que fuera un niño para el desprendimiento físico de sus padres. Él y sus hermanos reconocen a sus abuelos como papá y mamá, ya que fueron ellos quienes los educaron mientras sus padres estaban trabajando en Estados Unidos. En su formación también intervinieron tías y tíos que en su convivencia cotidiana, llegaban a visitar a sus abuelos, pues la casa de ellos era el punto de reunión de sus demás hijos con sus respectivas familias. Algo muy común en el contexto oaxaqueño, y mexicano en general, en los que la estructura familiar es extendida.

Pasaron los años, y un día su madre regresó de Estados Unidos debido a que sus hermanos adolescentes empezaron a tener conflictos escolares y con algunos vecinos, motivados por su rebeldía. Él afirmó que sus hermanos han tenido “heridas de la migración”, ya que crecieron sin la cercanía de sus padres biológicos, sólo presentes a través de cartas y de llamadas telefónicas, lo que provocó que en la adolescencia se manifestara la necesidad de su presencia física en sus vidas, como sucedía con la mayoría de sus amigos y compañeros de escuela.

El contexto es uno de los tamices a través del cual las personas median entre sus deseos e inquietudes, y lo que las estructuras sociales y económicas determinan. De ahí que para un sujeto indígena sea más compleja la decisión de migrar, ya que su deseo personal debe equilibrarse con los mandatos de su comunidad, sobre todo de aquellas personas pertenecientes a comunidades con sistemas normativos internos que requieren compromisos ciudadanos y comunitarios a través del sistema de cargos. Esto es un elemento que permitirá analizar el impacto de la migración en las concepciones de género que tienen los jóvenes mixe, y que es originada, según Arizpe, en la medición “del grupo al que pertenece, ya sea éste una unidad cultural, ya sea una clase social” (Arizpe, 1976: 67).

En su revisión, recupera el concepto de “redes” propuesto por Jorge Durand y Douglas Massey, definidas como “lazos interpersonales que conectan a los migrantes con otros migrantes que los precedieron, y con no migrantes en las zonas de origen y destino mediante nexos de parentesco, amistad y paisanaje” (Durand y Massey en Cárdenas, 2014: 7).

Un ejemplo de redes se visualiza en las particularidades que tiene la migración indígena, donde Barabas y Bartolomé destacan lo que definen como la “ética del don”, entendida como un universo de valores que “regulan la ayuda mutua dentro de un sistema de intercambios orientados por la reciprocidad equilibrada, que es fundamento de la acción social de las familias y la comunidad indígena” (Barabas y Bartolomé, 2011: 36).

Barabas y Bartolomé analizan en los símbolos y ritos expresados en torno a la migración, la importancia que diversas etnias le otorgan a las movilidades (Barabas y Bartolomé, 2011). Así, para los mixtecos es común padecer la “tirisia”, una tristeza profunda que se experimenta por el que se va de la comunidad, como por quienes se quedan y le extrañan, y uno de los rituales practicados por quienes la padecen y necesitan “curarla” es llorar en la soledad, tirando pétalos de flores y hablando con el recuerdo del ausente. O para los mixes, quienes ven en la figura mítica del rey Condoy, personaje que habita en la montaña del Zempoaltépetl, un protector para quienes migran.

El proceso migratorio de un pueblo se explica a partir de los sujetos que experimentan las movilidades, desde el momento en que toman la decisión y las consecuencias que tiene en su núcleo familiar, hasta las estrategias de adaptación que emprenden los migrantes en los destinos, sin olvidar los impactos que tiene la migración en sus comunidades de origen, así como en su propia identidad. Para entender el origen de la migración de una comunidad, se hace necesario, como lo establece Arizpe, “entender su proceso histórico, económico, y político” (Arizpe, 1976: 71). En el caso del pueblo mixe, según las evidencias etnográficas y testimoniales, las trayectorias son analizadas desde distintos ámbitos.

En el estudio y análisis del fenómeno migratorio es importante destacar la interrelación que presentan dos escenarios que están intrínsecamente relacionados, tanto por las causas como los efectos de la migración. Según Arizpe, se hace necesario no desconectar entre sí a las realidades campirana y citadina, ni mucho menos analizarlas por separado, ya

que están “entreverados en un proceso mayor” (Arizpe, 1976: 82). En esta línea, Oehmichen destaca que no es adecuado separar lo rural y lo urbano de forma tajante (Oehmichen, 2015).

En el caso que nos compete en esta investigación, se hace necesario destacar cómo los propios jóvenes experimentan sus tránsitos entre estos dos mundos, y qué significados le otorgan a sus estancias en el destino elegido.

De esta manera, en los testimonios de los protagonistas de este estudio se reflejan no sólo las causas que motivaron la decisión de migrar, sino los efectos diversos que trae esa movilidad. Es importante la vinculación de los testimonios de los protagonistas de un fenómeno social, como lo es el de la migración, para entenderlo en las escalas que lo abarcan, desde lo local, pasando por lo regional, y proyectarlo a lo nacional e internacional.

Un punto en el que coinciden Arizpe y Oehmichen es en destacar que la pobreza es una expresión que omite el rasgo de exclusión y marginalidad en la que viven los pueblos originarios (Arizpe, 1976, Oehmichen, 2015). Es en este escenario donde a través de las charlas establecidas, se revelan las complejas situaciones que viven las comunidades de la sierra mixe, debido a la marginación a que se ven sometidas por el desinterés de los gobiernos estatal y federal, por resolver problemáticas puntuales y añejas. Un ejemplo es la crisis del agua que vive desde 2017 San Pedro y San Pablo Ayutla, municipio que no cuenta con suministro del vital líquido por inacción del gobierno estatal, y por un sistema de justicia que retrasa cualquier medida que busque la solución a la problemática.

### **3.2. Movilidades migratorias oaxaqueñas**

Según diversos estudios, las migraciones en México son antiguas, y éstas se comienzan a investigar y a analizar en sus impactos a partir de 1900, coincidiendo con los procesos político-sociales que vivía el país en ese período histórico. En el caso de las movilidades migratorias de los pueblos originarios de Oaxaca, sus historias focalizadas permiten inferir que desde su constitución, los diversos grupos lingüísticos han migrado a partir de la búsqueda de mejores lugares para su permanencia y desarrollo.

Para Lidia Reyes Vásquez en *Vida cotidiana, migración y estrategias de sobrevivencia de los adultos mayores de San Juan de las Huertas, Tlaxiaco, Oaxaca*, las movilidades en el estado, a nivel interno, generalmente son temporales. Lo anterior debido a

que la movilidad de hombres y mujeres se desarrolla en función de las supuestas habilidades para soportar ciertas condicionantes físicas para insertarse en el empleo en las ciudades. Pareciera con ello que en el fenómeno migratorio se hace patente un tipo de “selección natural”, al obligar a “los más débiles” a quedarse en las comunidades de origen para estar a cargo de las propiedades familiares, además de administrar los recursos que envían los ausentes.

Para entender las movilidades de los pueblos indígenas en Oaxaca, se debe contemplar los históricos desplazamientos que han desarrollado para buscar y ensanchar rutas comerciales con el fin de vender/intercambiar sus productos. De esta manera, las primeras migraciones indígenas se dirigieron a centros comerciales regionales que posibilitaron las transacciones con otros pueblos originarios. Con el paso del tiempo esta dinámica de movilidad no ha presentado grandes cambios, ya que el comercio extracomunitario tiene su convergencia en la capital del estado, además de ciudades que son los ejes de movilidad en las ocho regiones.

Además de las transacciones económicas entre pueblos, otro de los motivos para la movilidad entre comunidades en una región es el educativo, ya que las escuelas secundarias y bachilleratos, localizadas en poblaciones semiurbanas y con servicios específicos, obligan a movilizarse a buena parte de los estudiantes, desplazándose diariamente por sus propios medios, o instalándose en estas poblaciones más grandes, destacando con ello la vida de los estudiantes como primeros migrantes.

La migración, en tanto proceso que tiene vertientes en lo económico y social, a partir de las interacciones con otros sujetos provenientes de diversas comunidades, del mismo grupo indígena o distinto al suyo, permite encuentros con el otro, abre la oportunidad para reconocerse y sus identidades a partir de las diferencias que constata. Como lo expresa Atilano, la identidad es “el elemento que está presente en la forma en que los miembros de un grupo, cualquiera que sea, se define o son definidos por los otros con los que existe interacción” (Atilano en Reyes, 2014: 87). Desde una revisión conceptual, la identidad no es una categoría inamovible, sino que está en constantes dinámicas y tensiones con las realidades en las que vive el sujeto.

Ya sea más allá de las fronteras nacionales, o dentro de las mismas, pero lejos de sus comunidades de origen, los migrantes indígenas ven en sus movilidades el escenario donde

sus identidades culturales son puestas a prueba, y éstas tienen que ser reinterpretadas o negociadas según las exigencias del contexto de destino se los exijan. Como lo afirma Reyes, los migrantes indígenas “son pertenecientes o incluyentes de una comunidad o grupo social en específico: son indígenas luchando por sobrevivir” (Reyes, 2014: 111).

Es importante mencionar que los migrantes destacan su pertenencia a un grupo indígena a partir de la defensa de su lengua, cultura, tradición, y ello se ve de manifiesto cuando las circunstancias del contexto de recepción obligan a hacerlo. Quizás es la distancia del pueblo de origen, quizás es la nostalgia por las familias y gente entrañable que se sabe distante físicamente, pero lo cierto es que a partir del movimiento, las valoraciones hacia la propia identidad se incrementan y se inquietan. Lo refrenda Reyes: “tal identidad es el producto de la confrontación con los otros... [los pueblos indígenas] se saben distintos ya que tienen una dinámica social peculiar según su historia y sus usos y costumbres” (Reyes, 2014: 87). La autora desarrolla una revisión sobre cómo han sido los flujos migratorios de los mixtecos oaxaqueños en general, y de los tlaxiaquenses en particular, destacando que las movibilidades “comienzan a ser más grandes y diversificadas” (Reyes, 2014:78).

Cuando una persona decide migrar, todas sus configuraciones personales y colectivas se modifican en el único objetivo de consumir su movilidad. Los primeros andares implican caminar de su pueblo al vecino más próximo, con el fin de comerciar y/o intercambiar productos cultivados y cosechados en las huertas comunitarias. Muchos deben encaminar a sus hijos para que cada mañana tomen un transporte colectivo en el mejor de los casos, o caminar varios kilómetros la mayoría de las veces, para continuar los estudios en la escuela secundaria o bachillerato. Como lo establece Francies Mestries, los migrantes, más allá de los límites geográficos de sus comunidades de origen, incluso de las líneas fronterizas de su país, se ven ante situaciones en las que tienen que anteponer su identidad para validarse, e incluso, “cuando parece olvidada por los migrantes, inmersos en una sociedad y cultura diferentes, resurge como autoafirmación frente a estigmas discriminatorios y en situaciones de aislamiento y de falta de integración social en la sociedad receptora” (Mestries, 2014: 53) Así, el tequio o trabajo comunitario, “es una de las señas identitarias de hombres y mujeres que a través de sus aprendizajes culturales, [lo] tienen presente incluso más allá de sus comunidades de origen” (Mestries, 2014: 41).

Es el tequio una actividad comunitaria en donde sin retribuciones de por medio, los ciudadanos expresan su compromiso hacia el pueblo y sus necesidades inmediatas. Los ausentes, hombres y mujeres que, por diversos motivos tuvieron que partir de sus comunidades, también son tomados en cuenta, y participan a través de sus representantes, familiares que toman su lugar, y quienes fungirán como aval de aquél que aun a la distancia, demuestra su compromiso con su comunidad. En todas las culturas existen rituales de paso, que determinan el paso entre un momento determinado, y otro, en función de lo que se espera de quienes participan en este proceso (Urteaga, 2009). Este proceso ha sido estudiado desde que la antropología se constituye como ciencia, primero en sociedades tribales que eran destino de la colonización a finales del siglo XIX, y después, en las sociedades contemporáneas con sistemas democráticos y económicos más estables.

Los derechos y obligaciones del derecho consuetudinario, tradicionalmente llamado usos y costumbres, y recientemente nombrado sistema normativo interno, se ven modificados ante la realidad de la migración. Diversos autores han señalado que es éste el fenómeno que ha posibilitado el enriquecimiento de los sistemas normativos internos, al incorporar en sus legislaciones diversas directrices, como el participar en ausencia en las asambleas comunitarias. En las asambleas pueden resultar electos los migrantes para el desempeño de cargos, pero ante la evidente incapacidad para realizarlos, pueden pagar una multa o nombrar representantes que valida la asamblea; ello con la intención de cumplir con la obligación comunitaria, y no perder derechos comunitarios, como eventualmente ser mayordomo en la festividad patronal, o participar en los procesos electorales. Estos mecanismos de participación se han ido incorporando a partir de la alta tasa de movilidad de los habitantes de las comunidades oaxaqueñas, lo que ha originado que paulatinamente se reduzcan sus habitantes, abriendo la puerta a pautas como las mencionadas.

Para los miembros de alguna de los dieciséis grupos lingüísticos que caracterizan el mosaico sociocultural de Oaxaca, acatar las reglas de los sistemas normativos internos les da sentido de pertenencia a su comunidad, lo que es una característica de los sentimientos identitarios que definen a las diversas poblaciones y etnias en el estado. Asimismo, cumplir con la normativa de la comunidad, da la posibilidad de conservar los derechos de ciudadanía, y eventualmente, participar en las actividades que establece cada población. Cuando se es migrante, estas situaciones potencian los sentidos de pertenencia.

Joel Ruiz Sánchez en su obra *La migración por exclusión: el caso del Estado de Oaxaca: 2000-2010* y respaldado por la economía política de la migración, realiza un análisis sobre las causas que provocan las movilidades de los oaxaqueños, especialmente de las diversas etnias que habitan el estado. Y desde esta perspectiva, destaca que son diversas las causas que pueden resumirse en la exclusión las que provocan que individuos busquen nuevos horizontes para sobrevivir, tales como “la precarización laboral, la desigualdad, la pobreza, la marginación, y el limitado o nulo acceso a una estructura de oportunidades” (Ruiz, 2017: 40).

De esta manera, defiende un enfoque macro para entender que en la migración convergen múltiples condicionantes que impactan directamente en la situación de los sujetos.

Ante situaciones complejas en lo social, deben contemplar en la migración una salida a su situación de precariedad. Así, se deja entrever que esas causas que determinan la migración, se explican a partir de un errático diseño de políticas públicas que, lejos de combatir la marginación y la pobreza, la intensifican.

De ahí que “la migración no puede ser considerada como una simple y llana estrategia familiar adoptada por individuos que buscan incrementar sus ingresos para mejorar sus condiciones de vida sino más bien como resultado de dichas políticas, las cuales rebasan el ámbito de la vida cotidiana de las personas y localidades” (Ruiz, 2017: 41). Al realizar una revisión de los programas estatales para atender las causas de la pobreza en el país desde los gobiernos posrevolucionarios hasta el actual, pareciera que éstos no han cumplido su función, incluso llegando a ser promotores directos de la movilidad de los sujetos ante situaciones de exclusión. Lo dicho por Márquez Covarrubias (2017) adquiere trascendencia, al afirmar que la migración “es una variable dependiente de las dinámicas del desarrollo desigual que caracterizan al sistema capitalista contemporáneo” (p. 41).

De esta manera, desde el posicionamiento macroeconómico, se establece que son las condiciones estructurales las que determinan las movilidades de los sujetos, interactuando con precariedad, crisis y exclusión en los lugares de origen, con ofertas de trabajo en destinos atractivos. Así, “por más individual y voluntaria que pueda parecer la decisión, el acto de emigrar no está determinado por un afán egoísta sino por una necesidad de supervivencia, que puede ser tanto individual como colectiva” (Ruiz, 2017: 43). La situación de los migrantes, desde su trayecto hasta el arribo a sus destinos, es la evidencia de un proceso de

abandono y exclusión en sus comunidades, motivado por erróneas decisiones políticas en un sistema económico voraz. De esta manera, los migrantes se convierten en “sujetos expulsados de sus tierras de origen por falta de trabajo, precario consumo, en una vida que no alcanza condiciones mínimas de sobrevivencia digna, y que se arriesgan al éxodo por alcanzar nuevas tierras” (Osorio en Ruiz, 2017: 43).

Ante la interrogante de por qué Oaxaca es uno de los estados con evidencias demográficas de mayor expulsión de migrantes hacia diversas latitudes, las respuestas convergen en la poca o nula atención a indicadores detectados en pobreza, empleo, acceso a servicios médicos y educativos, entre otros. Estos, han estado presentes en el contexto social por mucho tiempo, provocando que “miles de individuos han sido lanzados literalmente fuera del sistema” (Ruiz, 2017: 43). Es importante tener en consideración que, según los aportes de los autores adeptos a la economía política de la migración, seguirá existiendo migración en la medida que “persistan los rezagos en el suministro de bienes preferentes como el empleo, la educación, la salud y la vivienda por parte de los gobiernos o de los agentes económicos” (López Mercado en Ruiz, 2017:43).

Recordando lo abordado por Sara Lara Flores, en la línea de que la migración interna es la antesala a desplazamientos de largo alcance e internacionales, Ruiz reafirma que más allá de las fronteras nacionales, los migrantes salen a buscar opciones de trabajo “para hacer frente a estos procesos de precarización y exclusión que ha venido padeciendo un número importante de oaxaqueños a lo largo del tiempo” (Ruiz, 2017: 46). En la misma línea que Lara Flores establece, Jorge Mercado Mondragón afirma en su obra *Migración internacional indígena y etnicidad. Caracterización y elementos de análisis*, que en términos generales, la migración interna es la antesala de la migración hacia el extranjero (Mercado, 2014).

Este autor retoma el trabajo de Lara, “Movilidad y migración de familias jornaleras: Una mirada a través de genealogías” (2010), en referencia a las movilidades de los indígenas, y establece que al migrar, los indígenas van buscando nuevos escenarios laborales que les reditúen mejores ganancias económicas, muy alejadas de las actividades agrícolas que desempeñaban. Así sucedió con los padres de *Xëëw*, quienes se casaron siendo muy jóvenes, siguiendo los mandatos tradicionales de su comunidad. La situación económica de la joven pareja no mejoró con el paso del tiempo, por lo que ambos deciden migrar a Estados Unidos, cuando sus tres hijos aun eran muy pequeños. Esto no significó un obstáculo para tomar esa

difícil decisión, sobre todo porque contaron con el apoyo de los padres de su madre. Por esta razón, primero cruzó la frontera norte su papá, y después de instalarse en Estados Unidos, le comunica su mamá que pagará al coyote que lo pasó hacia el país norteamericano, y que hará lo mismo con ella. Fue así como en su niñez y parte de su adolescencia él no tuvo a sus padres a su lado.

Mario Pérez Monterosas a su vez destaca en su reflexión titulada *Migraciones y movilizaciones laborales en la sierra de Totonacapan, Veracruz. Ruralidad, redes sociales y geografías*, que en las decisiones para migrar, los sujetos tienen contempladas redes sociales, informales o estructuradas, que hacen posible el éxito en la movilidad hacia destinos de estudio o trabajo, dentro del país primero, y eventualmente, fuera de las fronteras del Estado mexicano. Estas redes “se desarrollan en base a las relaciones de solidaridad, pertenencia y adscripción identitaria, facilitando la movilidad y el acceso a los recursos escasos pero valiosos, económicos y sociales, que incrementan la incorporación de nuevos migrantes” (Pérez Monterosas, 2014:118). Como le ocurrió a *Tuj* y a *Kää*, quienes se apoyaron de amigos y conocidos de sus mismos pueblos, para acceder a oportunidades laborales fuera de sus comunidades, en donde se requerían específicamente personas de la misma región para trabajar en taquerías más allá de las fronteras de Oaxaca.

Los cambios en las migraciones que realizan los sujetos indígenas son reflejados en distintos escenarios, tanto en sus comunidades de origen como en sus propias vidas y proyectos personales. Desde la forma en que reconfiguran su relación con su comunidad ante las obligaciones que ésta le asigna, independientemente de su estatus migratorio, hasta los procesos de adaptación en los lugares de destino, construyendo nuevas relaciones sociales con personas que comparten la misma situación de movilidad, o la pertenencia a algún grupo cultural.

En la historia de la comunidad de *Majääw*, la migración o las movilizaciones siempre han estado presentes, ya que por su situación geográfica, indispensablemente se tiene que viajar a la cabecera municipal o a las poblaciones vecinas para solucionar necesidades básicas, además de contemplar a la Ciudad de Oaxaca como el escenario para gestionar mayores recursos para las familias. De los jóvenes varones, quienes deciden estudiar hasta la telesecundaria, les esperan dos destinos: ser militares o ser migrantes, ya sea al norte del país, o a Estados Unidos. Quienes deciden ir al vecino país del Norte, y lo logran, continúan con

los lazos comunitarios al mandar su aportación económica para el desarrollo familiar de mayordomías y capitanías, además de mandar a hacer misas con intenciones que favorezcan a la comunidad o ayudar en el financiamiento de la fiesta patronal, en honor a la Ascensión del Señor Jesús, que se celebra el 26 de mayo. Aunque la asignación de cargos no está determinada por la capacidad económica de los ciudadanos, este esquema ha cambiado con la migración. Para la gente de su pueblo, existe la percepción de que la migración mejora sus vidas, pero choca con sus compromisos comunitarios.

Pérez Monterosas recupera la idea que Lara Flores expresa sobre movilidad en tanto es un proceso de continuidad en el caminar hacia nuevos destinos; de ahí que para los migrantes “su llegada al lugar de destino no signifique que sea para quedarse, aún si establecen ahí su residencia; de tal manera que el concepto de movilidad se comprende mejor que el de migración” (Lara en Pérez Monterosas, 2014:119). Esta idea permite esclarecer el dinamismo en el proceso de las movilidades, no tanto por los objetivos puntuales que llevan a los sujetos a salir de sus comunidades, sino a que en sus situaciones personales se ven modificadas los proyectos de vida.

Después de trabajar nueve años en Estados Unidos, el papá de *Xěëw* decide regresar a su comunidad, lo que en las primeras semanas de su retorno significó para él y sus hermanos un gran acontecimiento, el ya no sentirse “abandonados” y tener en casa al que para ellos significaba el sostén familiar. Pero lo que no dimensionaron es que para su padre, el retorno a su pueblo tuvo impactos que se manifestaron con el paso de los meses y de los años.

Su padre decidió regresar porque acumuló a lo largo de los nueve años que permaneció en Estados Unidos el capital económico y material que fue el motivo de su migración, y que en el imaginario colectivo de su pueblo, significaba el “triumfo de un migrante”. Con ese objetivo alcanzado, regresó al pueblo, y empezó a invertir su capital en sembrar y cultivar un cafetal en el terreno que por derecho consuetudinario le corresponde usufructuar a él y a sus familiares, al ser miembro de la comunidad y haber cumplido con las obligaciones que la Asamblea Comunitaria le asignó a lo largo del tiempo.

Asimismo, compró algunas cabezas de ganado, que son cuidadas por él y sus hermanos, llevándolas a pastar diariamente en la parcela familiar. Su padre pudo construir una casa, que ha albergado a la familia que por varios años vivió en casa de los abuelos. Esta casa la construyó con grandes dimensiones, como lo marca la tradición de su pueblo, que ve

en el tamaño de la edificación de los hogares de los migrantes el éxito alcanzado por su movilidad internacional. Posteriormente, sus padres decidieron poner un negocio de venta de cenas, en un local construido para tal función, mismo que ha permanecido hasta la actualidad, y es la principal entrada de dinero para su madre, ahora que se encuentra separada de su papá, aspecto que detallará más adelante por las implicaciones que tiene para este joven varón.

Pérez Monterosas (2014) hace énfasis en las redes sociales que dan apoyo a los migrantes en su tránsito y llegada a los destinos que se han fijado. Estas redes se constituyen desde las comunidades de origen, con los familiares de los migrantes que ya se instalaron años atrás en los diversos destinos a lo largo del país, y que les ha representado ganancias en diversos rubros. Por lo que a partir de ahí, y debido a las recomendaciones sobre empleos y demás oportunidades en los destinos, los migrantes consolidan sus movilidades. De ahí que las redes de apoyo están en constante negociación, y “se redefinen en el tiempo a partir de múltiples relaciones que se tejen fincas en la solidaridad, el parentesco, la amistad o el interés” (Pérez Monterosas, 2014:123).

En gran número de comunidades indígenas, la migración inicial ha sido “de corta distancia y temporal” (Pérez Monterosas, 2014: 135). De manera que los tianguis en poblaciones que coinciden en ser centros administrativos o regionales, dan motivos para recibir a los productores y comerciantes de comunidades aledañas, y en un espacio de horas consuman sus transacciones, regresando a sus pueblos con algo más que insumos económicos para sobrellevar sus días.

Además, la situación educativa obliga a los estudiantes a trasladarse diariamente a centros educativos ubicados en poblaciones vecinas y a pesar de ello, se invierte tiempo en el traslado, ya sea a pie o en vehículos automotor. Son quizás estos desplazamientos primarios los que serán la antesala para motivar a consolidar movilidades migratorias hacia nuevos destinos donde haya oferta educativa primero, y posteriormente laboral.

Así también ha existido, según Bertha Sangabriel García *et al.* (2014), diversos tipos de migración, como “la rural-rural, rural-urbana y migración internacional” (p. 162). Estas autoras sostienen que la migración de los sujetos indígenas tiene efectos proyectados en diversos escenarios de su día a día, y ello se refleja en “la oportunidad y el derecho que les concierne respecto a la construcción y deconstrucción de su propio imaginario, de lo que

creen que debe ser su comunidad en estos tiempos y cómo debe influir su reciente experiencia migratoria [...]: qué preservar, qué acotar, qué cambiar” (Sangabriel García et al., 2014: 207).

Uno de los rasgos que definen las movilidades migratorias de muchos varones indígenas es la ganancia monetaria para encausarla a la dinámica comunitaria. Así me lo platicó *Xěěw*, cuando me detalló sobre las tradiciones y costumbres en su comunidad, y referirme que hay dos tipos de festividades: las agrícolas, que se hacen en vinculación directa con la tierra y el ciclo de las lluvias; y las vinculadas a la tradición mixe. Me comentó que antes de sembrar, cuando se está limpiando el terreno, se le hace un ritual. Él recordó las conversaciones con su abuelo y con su padre, con quienes iba a “barbechar” el terreno, y a revisar que no hubiera serpientes en la zona, para poder sembrar sin problemas. Si descubrían “culebras”, salía a plática que era necesario el ritual de sacrificio de gallinas, para hacer que las serpientes se fueran de su parcela.

Las festividades religiosas están relacionadas con el santoral del calendario gregoriano, por lo que ubica cuatro festividades importantes a celebrarse en su comunidad, Jaltepec de Candoyoc: en mayo, la festividad de la Ascensión del Señor Jesús; en junio, la festividad a San Juan, patrono de la comunidad; en diciembre, la festividad de la Natividad del Niño Jesús; y en enero, la festividad del Día de Reyes.

Cada una de estas festividades es importante para la comunidad, por lo que el mayordomo que encabece los festejos tendrá que hacer un sacrificio económico para costear una festividad que le dará de comer a los habitantes de la comunidad por varios días.

*Xěěw* expresó que un componente implícito en las festividades de su comunidad es el económico, que es proyectado como la riqueza personal o individual que se obtuvo por determinado tiempo, la mayor de las veces a través de las experiencias migratorias, y es compartida con los demás. También, un componente importante es el político, que en estas expresiones se ve subordinado a lo religioso (en el sistema de cargos), ya que la participación en las festividades es una llave que abre la puerta para ocupar los cargos más importantes.

Cuando se habla de la migración indígena, tradicionalmente se suele ubicar a las movilidades migratorias oaxaqueñas en Estados Unidos, o a los desplazamientos existentes de otros estados al vecino país del norte. De esta manera, se deja a un lado las migraciones internas, que como se ha dicho anteriormente, suceden primero de manera interregional, para después abarcar los centros urbanos cercanos o las capitales administrativas o económicas

del país. Mercado Mondragón destaca que la migración oaxaqueña comienza a ser estudiada a partir de su participación en el Programa Bracero, en los años cuarenta del siglo XX, cuando los trabajadores agrícolas fueron contratados por empresas estadounidenses y respaldadas por los gobiernos de Estados Unidos y México (Mercado, 2014). Así también lo expresa Lara Flores (2012), al establecer que los migrantes indígenas provenientes de Guerrero y Oaxaca, permanecían tiempos prolongados vinculados a las cosechas, y cuando éstas terminaban, regresaban a sus comunidades, “dando paso a una migración de tipo circular que abarcaba los estados de Baja California y Baja California Sur, así como Sonora, siguiendo las cosechas de hortaliza y uva” (p. 99).

Se concentra especial interés por esta gran movilidad humana motivada por el trabajo remunerado y organizado, pero no hay especial interés por destacar las otras migraciones que al interior del país desarrollan diversos pueblos indígenas, como el mixteco oaxaqueño, que experimenta una migración circular entre los campos agrícolas de Sonora y Sinaloa, vinculada a los temporales de cultivo y cosecha; o la diáspora triqui, grupo indígena que ha sido desplazado de sus municipios por un conflicto intragrupal y que ha obligado a miles de sus miembros a establecerse en diversos puntos del país, situación ampliamente estudiada por Natalia de Marinis (De Marinis, 2019, 2017a, b, c). Respecto al pueblo mixteco oaxaqueño, Mercado precisa que tradicionalmente se observaba una ruta migratoria que conducía a los miembros de ésta a la capital del país, con el objetivo de “hacerse de recursos y de ahí seguir hacia el norte” (Mercado, 2014: 245).

Como se ha mencionado, las migraciones internas, así como las internacionales, generan impactos en sus protagonistas, con efectos en sus núcleos familiares, así como en las comunidades de origen. De esta manera, son de gran valía los estudios que analizan estas consecuencias, y de qué manera esas comunidades en lo general, y los sujetos en lo particular, incorporan la migración como un proceso inherente a su identidad, además de verlo como un potenciador de la misma.

De esta forma, Mercado afirma que esos efectos destacan por “la importancia que tienen la cultura, la identidad y el territorio, no sólo para la definición de lo étnico o indígena, sino para los efectos prácticos y políticos de ese hecho” (Mercado, 2014:251). Como lo refiere Lara, los migrantes presentan un proceso de movilidad vinculado a “itinerarios individuales o grupales particulares, a tiempos de vida diferentes, a la vez que la apropiación

que se hace de los mismos responde a códigos culturales particulares” (Lara, 2012: 92). En su estudio de campo, desarrolla interesantes apreciaciones sobre el rol de hombres y mujeres en los campos agrícolas en Sinaloa, Estado de México, Morelos y San Luis Potosí. Destaca que, si bien hombres y mujeres indígenas eran contratados por igual, se daba preferencia en la ocupación a las mujeres, por reproducirse el rol tradicional de cuidados y de que “la delicadeza femenina era más apropiada para el manejo de las rosas” (Lara, 2012: 96).

En los hechos, la autora hace hincapié en que el trabajo femenino agrícola es visto como indispensable, por ser barato y representar inmediatas ganancias, indispensables para consolidar este tipo de producción de flores y hortalizas. Es interesante analizar que el esquema de migración interna de los indígenas se ve fortalecido a partir de las principales causas que los motivan a buscar mejores ámbitos de subsistencia y que según diversas mediciones, no han cambiado ni alterado su ciclo como para ver disminuidos los flujos de personas que salen de sus comunidades. Según Lara, “por su condición de indígenas, son expulsados por la pobreza y la crisis de los productos en sus lugares de origen, hallan que las condiciones de trabajo que se les ofrecen, si bien precarias, son mejores que las que han dejado atrás” (Lara, 2012: 100).

Además de las causas anteriormente descritas, en el contexto oaxaqueño se añaden otras como “afectaciones climatológicas, presión demográfica sobre la tierra [...] y el impacto regional de megaproyectos como proyectos hidroeléctricos” (Castillo, 2017). A partir de las consecuencias que puede generar un evento impredecible, como una epidemia u otra pandemia, se hace necesario revisar sus impactos en la migración hacia la capital del estado, de hombres y mujeres jóvenes, pertenecientes a un pueblo indígena. En un diagnóstico primario, se observa que los oaxaqueños en sus rutas migratorias internas, comienzan a desarrollarlas en la búsqueda de fortalecer el comercio regional, así como satisfacer las necesidades de educación formal. Ello abre la posibilidad de que en las movilidades se contemplen desplazamientos hacia Estados Unidos, dependiendo de factores mencionados previamente, como las redes sociales y comunitarias, así como de la disponibilidad de recursos para el tránsito internacional.

### 3.3. Migración mixe

Como establecen algunos investigadores del pueblo mixe (Castillo, 2014; Ramírez, 2006) éste no presenta una gran tradición migratoria, en comparación con otros grupos culturales, como el mixteco o el zapoteco, en los que claramente existe un patrón migratorio, tanto nacional como internacional. En el caso del pueblo mixteco, éste ha sido estudiado en sus movilidades migratorias por Michael Kearney (2003, 2004) y Federico Besserer (2005,2006, 2013), el del zapoteco destacan los análisis de Michael Kearney (1972) y Lynn Stephen (2007). El pueblo mixe consolida su movilidad fuera de su territorio a finales de los años ochenta del siglo XX; según Ramírez, se trata de la primera generación de mixes que se instala allende sus comunidades, ya sea a lo largo del país o fuera de éste, mientras ya se habla de una tercera generación de migrantes mixtecos y los zapotecos (Ramírez, 2006).

Esta movilidad fuera de su territorio se explica por las crisis económicas que caracterizaron la segunda mitad del siglo XX, sobre todo a partir de la liberalización de sectores estratégicos de la economía mexicana, como el campo. Tradicionalmente, la economía indígena se basaba en la agricultura de monocultivo, principalmente de café en la parte media de la zona montañosa, y de maíz en las dos microrregiones restantes del territorio mixe. Esta actividad económica, según Nahmad, era de “autoconsumo y subsistencia” (Nahmad, 1965: 45), lo que permitía que el excedente obtenido, pudiera ser vendido o intercambiado a través del trueque, en los principales mercados y tianguis de la región. Ello no lograba la satisfacción de las necesidades básicas de la población, por lo que ha sido la principal causa de la migración de personas y familias mixes.

Resulta interesante destacar que en el territorio mixe se desarrollan tres patrones migratorios que hacen especial la dinámica de movilidad, y que según Maldonado y Cortés se resumen en “tres tipos de flujos: inmigración, migración interna y emigración” (Maldonado y Cortés, 1999:123). Según estos autores, la inmigración se observa en la parte baja del territorio mixe, al asentarse grupos de personas provenientes de San Juan Mazatlán y San Juan Cotzocón (Maldonado y Cortés, 1999).

La migración interna se observa en la movilidad de mixes de la parte alta del territorio, a la baja, para la venta de mercancías en los mercados comunitarios, así como para asentarse en zonas más favorecidas por el clima para el desarrollo de la siembra de otro tipo de cultivos.

Así existen personas provenientes de Santa María Tlahuitoltepec y Tamazulapam del Espíritu Santo que han llegado a Jaltepec de Candoyoc, localidad perteneciente al municipio de San Juan Cotzocón (Maldonado y Cortés, 1999). La movilidad migratoria que es motivo de estudio en esta investigación, se ejemplifica en las migraciones estacionales o prolongadas, donde los mixes salen de su territorio para trabajar o estudiar, ya sea en la ciudad de Oaxaca, o algunos de los centros urbanos más grandes en el país, “o a Estados Unidos, principalmente California” (Maldonado y Cortés, 1999:123)

La primera movilidad de miembros de las comunidades mixes se caracteriza de manera regional, hacia comunidades vecinas y que tradicionalmente han sido el centro de convergencia por su ubicación geográfica, como San Pedro y San Pablo Ayutla, o por su importancia administrativa o cultural, como Santa María Alotepec o Santa María Tlahuitoltepec. Esta primera movilidad, que se traduce en interna y temporal, responde según lo expone Ramírez (2006), a las cosechas de cítricos y café, cultivos estacionales que se han acoplado a los climas imperantes en la región. Además, las nuevas evidencias de movilidad, arrojan otro motivo de movilidad regional, la académica, situación que obliga a miles de adolescentes y jóvenes a salir de sus comunidades para continuar con la educación formal en instituciones que sólo se encuentran en cabeceras municipales o poblaciones con mayor población, donde se han construido internados, bachilleratos comunitarios, Cecytes, así como universidades de corte religioso y con educación intercultural.

Otro tipo de movilidad presente es la rural-urbana, dirigida principalmente a la capital del estado, o a grandes ciudades con oferta laboral estable y que la mayoría de los mixes buscan. Además, entre las generaciones jóvenes, la motivación principal para migrar a las ciudades es continuar con su formación universitaria, mayoritariamente en instituciones públicas. Como lo veremos en capítulos posteriores, algunos de los protagonistas de este trabajo expresaron que éste fue el principal motivo, aunque combinaron sus estudios con el trabajo remunerado. También, la movilidad internacional es escenario en el que los mixes participan. Los destinos principales en Estados Unidos son los estados de California, Nueva York, y últimamente Florida, entre otros.

Es en este escenario migratorio cuando se desarrollan interesantes fenómenos transnacionales, en el que la vida comunitaria se sigue ejerciendo con las responsabilidades y cargos correspondientes, a pesar de la ausencia física del migrante en su población de

origen. Una de las consecuencias de la migración indígena en general y mixe en particular ha sido el impacto en las vivencias de la identidad cultural, ya que el hecho de salir de sus comunidades de origen e insertarse en lugares de destino, principalmente urbanos y con población mestiza y blanca, ciudadanos mexicanos y estadounidenses, orillan a los migrantes a reconfigurar sus códigos personales vinculados a su identidad. De ahí lo mencionado por Ramírez, al destacar que en el espacio migratorio “las comunidades e identidades indígenas son entidades construidas, recreadas y reinventadas dentro del contexto de la sociedad moderna, trascendiendo los límites geográficos y sociales de las comunidades locales” (Ramírez, 2006: 37).

Es lo que me expresó *Xěěw*, quien ha tenido la oportunidad de estudiar su maestría en una universidad privada en la Ciudad de México, y convivir con personas con condiciones económicas y culturales privilegiadas, que contrastan con las de la gente de su procedencia.

Al llegar a la universidad, y convivir con sus compañeros, fue visto con cierta condescendencia, por mostrar y defender constantemente los rasgos de su identidad indígena, lo que según sus palabras, molestaba a algunos de sus compañeros (Diario de campo, 2021).

Esta fue su primera experiencia en la que el rechazo a sus rasgos identitarios fue el detonante del condicionamiento de sus relaciones sociales dentro de un sector socioeconómico que en palabras de Bourdieu, tendrían más capitales que les posibilitarían fomentar la inclusión.

La pertenencia a un grupo indígena, rasgo definitorio de una identidad una lengua, herencias culturales, costumbres, formas de autogobierno, normas y valores, puede ser interpretada según las motivaciones de los participantes como distinción, y puede entenderse también como “carácter cultural y marca de clase social” (Ramírez, 2006: 38). Es también desde la identidad de los migrantes indígenas, que el aspecto comunitario influye en las formas de responder a las exigencias en los contextos de movi­lidades, así como las redes colectivas en las que están insertos y que les respaldan, ya sea para encontrar un empleo, o solucionar alguna dificultad.

De ahí la importancia de los vínculos que siguen desarrollando con sus comunidades de origen, a pesar de estar ausentes, ya sea en alguna ciudad del país, o más allá de sus fronteras. Ser indígena en general, y mixe en particular, determina la manera en que el sujeto migrante se posiciona en los lugares de destino, así como las formas cómo son leídos

socialmente. Por otro lado, ser indígena también enriquece las estrategias para modificar las normas comunitarias, sobre todo en lo referente al sistema de cargos. En los siguientes apartados detallaré, con los testimonios de los protagonistas de esta investigación, cómo continúan desarrollando su identidad mixe a pesar de la distancia física, destacando la importancia del retorno, para en palabras de Ramírez, “conservar sus derechos comunitarios” (Ramírez, 2006: 44)

Finalizando este capítulo, destaqué los procesos de la migración interna a lo largo de México, enfatizando cómo se ha desarrollado la migración indígena en Oaxaca, para distinguir el caso del pueblo mixe en voz de mis interlocutores. Presenté qué significados han construido en torno a sus movilidades migratorias, y los efectos que han provocado en sus familias, y en su visión de lo que es ser joven y varón.

## **Capítulo 4. Migrar como obligación del varón joven e indígena**

En este capítulo abordo los rasgos teóricos que definen la juventud y el ser indígena, para proyectarlos en las historias de los protagonistas de esta investigación con base a sus trayectorias migratorias.

Enfatizo cómo han vivido mis interlocutores sus movilidades, y qué proyecciones han tenido en sus familias y en sus comunidades, para analizar sus experiencias en la forma de concebirse jóvenes *ayuuuk*.

Analizo las implicaciones que tiene el ser joven para los participantes de este trabajo, al momento de saberse miembros de una comunidad, con sus responsabilidades personales proyectadas en lo colectivo, con sus ritos y costumbres, pero también con sus deseos e inquietudes propias de personas en edad temprana.

Con todas sus vicisitudes y éxitos, presento sus trayectorias migratorias analizando lo que para cada uno de ellos ha significado salir de sus comunidades, destacando los aprendizajes obtenidos, y esbozando en los aprendizajes de género, que en próximos capítulos detallaré.

### **4.1 Ser joven y ser indígena**

Como categoría, la juventud ha despertado el interés de investigadores de diversa formación en las Ciencias Sociales en los años recientes, y más aún cuando se trata de la juventud indígena en los contextos latinoamericanos. El primer elemento que permite definir a la juventud es la edad. Según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), joven es toda persona entre los 15 y 29 años de edad. Esta distinción se aleja de la concepción que ha existido en el ámbito indígena, ya que la edad no siempre ha sido el rasgo con el que se ha definido a la juventud, sino el rol o función que se recrea a partir de su capacidad reproductiva Feixa, (2006). De esta manera, se da cuenta que de la niñez se pasaba a la adultez en términos de las funciones sociales que se les ha asignado a los sujetos, dejando sin precisar los rasgos de adolescentes y jóvenes.

Con base en las particularidades del contexto mexicano donde han efectuado sus trabajos de investigación, Zulema Gelover y Pedro Antonio Da Silva enfatizan la importancia de analizar las categorías de adolescencia y juventud como un producto del “etnocentrismo occidental” Gelover y Da Silva (2013), e incidir en la trascendencia de que los jóvenes indígenas reconozcan sus particularidades como un paso previo a la producción de conocimiento situado, es decir, creado desde sus propios contextos y realidades.

Carles Feixa precisa que los análisis que se realizan sobre la juventud convergen en dos escenarios que ayudan a definirla: lo social y lo simbólico Feixa (2006). Lo social se refiere a la forma cómo se construyen las relaciones al interior de una comunidad, que a partir de una serie de normas y preceptos, los jóvenes forman parte del sistema de cargos que define su identidad; mientras que lo simbólico lo entendemos como los rituales, las costumbres, la vestimenta, entre otros rasgos, que están insertos en la dinámica colectiva. Con ello, *Tuuuj* destaca que en los rituales prevalece el sentido y la vivencia que le otorgan los jóvenes que participan en dicha actividad.

La gente de su comunidad tiene la costumbre de curarse las enfermedades con curanderos o chamanes, independientemente de tratarse con médicos alópatas. Uno de los rituales consiste en ir a una montaña llamada *Iveshtyüikutmd* que significa “Monte Veinte Picos”. Ahí existe una ermita con un árbol, donde se hacen sacrificios de gallinas y otros animales, en honor a la montaña, para dar gracias y para pedir por la salud. En una ocasión, la curandera a la que suele visitar para el alivio de sus males, le dijo que tenía que ser fuerte, ya que parte de sus males físicos tenía que ver con que no demostraba fortaleza ante los embates y exigencias de la ciudad, desde el momento que decidió dejar su comunidad. Para la gente de su pueblo, está arraigada la idea de que la ciudad o cualquier centro urbano con mayor población, se traga el espíritu *ayuukj* de quienes no logran defenderse de las amenazas externas a su cultura.

Una interesante precisión es la expuesta por Maya Pérez, al mencionar que la categoría “juventud” no es que sea novedosa en el contexto indígena, o que sea relacionada a la colonialidad (Pérez, 2014). Ha estado presente en las culturas originarias, pero ha tenido diferentes valoraciones, motivadas por las funciones que desempeñan los sujetos en función de su edad. De esta manera, en el pueblo de *Tuuuj*, los jóvenes varones, quienes están en edad

“casadera”, desempeñan actividades y tareas puntuales en los diferentes ritos y costumbres ligadas al rito católico, como en las festividades de la Virgen de Juquila, patrona del pueblo.

Es interesante analizar cómo los jóvenes viven la religiosidad en función de sus identidades, ya sea en contextos urbanos y rurales, y para el objetivo de este trabajo, en los pueblos y comunidades de la sierra mixe, como un elemento central en la identidad ayuuk-mixe, que incluso está vinculado al sistema normativo interno en todos los municipios que se rigen bajo este esquema político-administrativo. Para *Tuuju*, es importante participar en las festividades religiosas de su pueblo, no sólo como una manifestación de su fe, sino como una manera de cumplir con un mandato de género reservado para los jóvenes varones. En sus conversaciones, él manifiesta que incluso lo iban a buscar a su casa los integrantes del comité municipal de fiestas, para que estuviera presente en las diversas festividades aun cuando él ya no vivía en su pueblo.

En su comunidad, son dos las fiestas importantes bajo el rito católico, pero que tienen proyecciones en el sistema político-administrativo, pero existen otras festividades de menor jerarquía que también involucran a los jóvenes varones. Las fiestas importantes son el 2 de Febrero, Día de la Candelaria; o el 24 de Junio, Día de San Juan. Para el Día de la Candelaria, se realiza una danza típica llamada “Caballito”, en la que un joven varón se pone un disfraz a modo de un caballo, que es realizado con una estructura hecha de madera, simulando el cuerpo del animal, y se ajusta una máscara con la forma de un equino. Mientras eso sucede, un grupo de jóvenes varones se viste de “Malviejos”, que en mixe se dice *Yëck*, con una indumentaria que simula ser de un caporal, y son quienes golpean y azuzan al caballo. En últimas fechas se realizan concursos de representación de los malviejos.

El Día de la Candelaria es una fecha única en todo el calendario donde se realiza esta danza, ya que es la ocasión para los jóvenes varones de darse a conocer en su recorrido por la comunidad, y así conquistar a una muchacha, siguiendo los lineamientos de la tradición. Para participar en esta danza y fungir ya sea como “caballito” o “malviejos” se necesita la autorización de la autoridad municipal, quien invita a formar parte de esta tradición a los hombres jóvenes y apuestos, en un intento de ser ellos quienes demuestren la gallardía y valentía, y ser los que según la autoridad municipal cumplen con los requisitos de ser los futuros esposos de las jóvenes que desean ser desposadas.

En Semana Santa, la tradición en el pueblo de *Tuuuj* establece que el Miércoles Santo se hace una procesión nocturna con Jesús de Nazareth, una escultura a quien visten de blanco y preparan para sacarlo de la iglesia principal, mientras que al resto de santos y vírgenes de la iglesia se les tapa con velos o trapos blancos. En una ermita que está a la entrada del pueblo, se deposita a Jesús de Nazareth, quien va ataviado con las mejores ropas que para esta fecha utilizan, y son donadas por alguna persona o familia en agradecimiento por haber salido de una dificultad. Para esta ocasión, participan las familias que tienen hijos varones y quienes no pueden hacer el servicio comunitario por alguna razón, en su mayoría, por ser migrantes y encontrarse lejos del pueblo.

Estas familias, con acuerdo y autorización de la autoridad municipal, dan de comer y beber en pago o tequio por el aplazamiento en la asignación de cargos a sus hijos, que no significa la dispensa del mismo, ya que sólo se otorga en situaciones como la de *Tuuuj*. Otro día importante en la Semana Santa es el Viernes Santo, ya que se hace una procesión con la imagen del Cristo del Santo Entierro, escoltada por jóvenes que han sido seleccionados por su estatura y complexión evidente de “hombría”, ya que representarán a los centuriones romanos, según la tradición católica. Quienes participan en el cortejo, como *Tuuuj* lo ha hecho anteriormente, y a modo de llevar casco y lanza, portan un paliacate amarrado a la cabeza, así como una vela larga. Cuando el cortejo llega a la iglesia, y después de ingresar a la imagen del Cristo del Santo Entierro, los centuriones entran al templo de rodillas y se arrastran de este modo hasta llegar al altar. Ahí inicia una vigilia con los creyentes que fueron a la procesión, además de los que van llegando al templo.

Cuando anochece el Viernes Santo, los centuriones permanecen en el templo, y encabezan las guardias alrededor del Santo Entierro, que permanece expuesto hasta la mañana siguiente. Después de la misa matutina, se bendicen las flores que se han utilizado para adornar la iglesia, y posteriormente se regalan a los asistentes, a modo de llevarse una flor bendecida que guardarán durante un año en sus casas, a manera de protección para sus vidas. Más tarde ese día, se traslada la imagen de Jesús de Nazareth, de la ermita a la iglesia principal del pueblo, donde termina la celebración de la resurrección.

En la misma línea de lo simbólico y cómo los jóvenes desarrollan las adscripciones a sus identidades, lo que relató *Tuuuj* permite ubicar este elemento vinculado a la juventud, y muy importante destacarlo en los contextos indígenas. La identidad, entendida como un

proceso de relaciones sociales que a partir de la interacción, permite distinguir los rasgos que caracterizan a un sujeto en oposición a otro (Giménez, 2003).

Según Álvaro Bello, la identidad del joven no necesariamente está vinculada a la edad, sino a espacios muy concretos que son consecuencia del momento que les toca vivir (Bello, 2008). Uno de estos aspectos es la migración, que se presenta como un rito de paso a la vida adulta en diversos contextos indígenas, y que los jóvenes la conciben como la gran transformación en sus proyectos individuales de vida, y que tendrá efectos en la vida comunitaria de sus pueblos.

En el pueblo de *Majääw*, el matrimonio es el rito de paso para distinguir a un varón joven de un adulto. Esta tradición revela su inconformidad con la imposición en el cumplimiento de este sacramento, pues muchos conocidos jóvenes, incluido él, cuestionan el estar casado implique ser un “verdadero hombre” según los cánones de su comunidad, cuando la mayoría de los jóvenes inician su vida sexual a temprana edad, y la ejercen sin que haya una relación directa con la expectativa tradicional. Así como se espera que los jóvenes se casen para alcanzar el estatus de adulto, existen hombres que en la práctica han decidido permanecer solteros, aunque ello no sea bien visto por la comunidad. Existe el caso de un señor que es mayor, a quien se refiere como “abuelito”, quien nunca se casó, y es un caso raro para su comunidad, ya que es un hombre “de respeto” pero que ha permanecido soltero.

Otro caso es el de un joven de 34 años, a quien conoce muy bien, y que construyó su casa, dando un paso importante, ya que a los ojos de la comunidad es lo que se espera de un hombre que desea formar una familia tradicional. La misma gente se preguntaba cuándo se casará, ya que a su edad no se concibe la soltería. Este joven permanece soltero, y vive en la Ciudad de México.

*Xëëw*, tiene muy claro el no querer ser un joven migrante en Estados Unidos, por los antecedentes existentes en su familia nuclear: “no quiero ir así al gabacho, en condiciones de exclusión, de vulnerabilidad, exponiéndome a tratos vejatorios y a la deportación” (Diario de campo, 9 de Junio de 2021). Esta situación la conoce muy bien, a través de testimonios de paisanos al haber vivido por mucho tiempo con mucho estrés y preocupación, cuidándose de la policía en los lugares de destino.

Así como he destacado la noción de juventud en función a un aspecto etario, los relatos de algunos de los protagonistas de este trabajo reflejan que en sus pueblos y

comunidades la juventud tiene otras significaciones, como la participación en actividades reservadas para ellos, así como los rituales de paso en torno a la vida adulta, y las explicaciones simbólicas que les otorgan en sus respectivos pueblos. La migración es uno de esos rituales de paso, y cómo lo viven es uno de los aspectos que a continuación detallaré.

#### **4.2. Trayectorias migratorias de jóvenes ayuuk-mixes**

En este apartado presento las historias en torno a las trayectorias migratorias de los protagonistas de esta investigación y las significaciones que han tenido en ellos. En las charlas sostenidas, expresaron la importancia de las experiencias migratorias, así como las diversas maneras en que sus movilidades migratorias han modificado su visión que como varones habían tenido. Asimismo, cómo visualizan su identidad mixe desde la perspectiva de su edad, destacando los acuerdos que cada uno de ellos ha logrado con las normas comunitarias, además de los evidentes cuestionamientos que en algunos casos han sido una barrera para concretar objetivos personales.

A pesar de que diversos estudios ubican las migraciones indígenas como movilidades desarrolladas en el contexto rural-rural (Vargas, 2020), este esquema ha cambiado drásticamente en las últimas treinta décadas, donde los jóvenes ocupan una importante participación en los procesos migratorios, originando nuevos patrones de movilidad. Por ello, se hace necesario indagar en sus trayectorias migratorias, ya que para los objetivos de este trabajo, es importante identificar cómo han impactado las movilidades que cada uno de ellos ha experimentado, así como los efectos que éstas han tenido en la reconfiguración de su vida cotidiana y sus maneras de vivir sus masculinidades. En ese sentido, es importante dimensionar las transformaciones que las experiencias de migración interna han causado en las identidades de los jóvenes mixes. El participar en una movilidad migratoria indudablemente tiene efectos para quienes las experimentan: acostumbrarse a las condiciones que marca el destino, ya sea el clima, la lengua, las formas de relacionarse entre sí, las normas y códigos de conducta, entre otros rasgos importantes. El hecho de vivir fuera de sus comunidades de origen, y participar en la vida económico-social de los lugares en los que se han asentado, han sido las oportunidades de reflexión sobre la idea del ser hombres que habían aprendido y que casi sin cuestionar, habían reproducido.

*Xëëw* salió de su comunidad en 2018, motivado por continuar su formación profesional. En su instituto universitario conoció a profesores que lo motivaron a estudiar una maestría en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, gracias a las becas y los acuerdos con todos los planteles que forman parte del Sistema Universitario, y debido a que él es un estudiante dedicado a sus menesteres académicos. Habló con sus padres y ellos estuvieron de acuerdo, y lo motivaron a que diera el paso. De esta manera, se instala en la Ciudad de México, donde tiene cuatro años de vivir, oscilando su estadía en la capital de país, con sus viajes constantes a la Ciudad de Oaxaca y a su comunidad de origen.

Como *Xëëw*, los demás protagonistas de esta investigación tuvieron la oportunidad de acceder a la educación media superior y superior, en instituciones regionales aun lejos de sus comunidades de origen, pero con la disponibilidad de sus familias de ser sus principales soportes, y es en este aspecto donde Gelover y Da Silva coinciden en que el acceso a la educación de las nuevas generaciones es un punto de convergencia entre las juventudes indígenas y las juventudes mestizas, contrastando con el acceso a la educación que tuvo una generación anterior a la suya (Gelover y Da Silva, 2013). El haber estudiado en escuelas comunitarias, en las que se privilegia la lengua materna y los saberes culturales de la región, hizo que los protagonistas de esta investigación fortalecieran sus adscripciones a sus pueblos y sus comunidades, lo que Ramos Mancillo puntualiza cómo el acceso a la educación formal de las juventudes indígenas ha significado “su conformación en los pueblos originarios” (Ramos, 2015), ya que la especial atención que se le otorga desde las instituciones del Estado a estas poblaciones, permiten no sólo la visibilidad para las propias comunidades de este sector en función de su característica etárea, sino los compromisos y retos de las mismas instituciones para su atención.

*Xëëw* no habla mixe. Sus aprendizajes familiares son en castellano, debido a que sus abuelos internalizaron las políticas indigenistas de los años sesenta y setenta que el Estado mexicano implementó, en la que el indígena tenía que ser asimilado, y se les exigía aprender el castellano como evidencia de integración en el proyecto nacional. Así que *Xëëw* no lo habla, pero afirma que lo entiende. Por la ausencia de sus padres durante varios años, él y sus hermanos tuvieron tensiones con su papá a su regreso, cuando retomó la convivencia con sus hijos. En este proceso, y durante la etapa de reacomodo familiar, ellos reconocían sólo la autoridad de su mamá. Debido a estas ausencias, y por la edad avanzada de sus abuelos, todos

ellos tuvieron que aprender a realizar actividades de corte femenino, ya que en la comunidad está muy delimitado el rol social de los quehaceres cotidianos.

En Jaltepec se ha dado el fenómeno de las rupturas maritales. Éstas tienen un impacto en los servicios y trabajos comunitarios, que descansan en la estructura familiar para su cumplimiento. Me comenta que su mamá tiene una comadre a quien su esposo la abandonó, ya que se fue de migrante y jamás regresó. Él hizo su vida en Estados Unidos y jamás regresó a la comunidad, donde la Asamblea Comunitaria sigue nombrándolo en representación de su esposa, quien es la que desempeña los cargos, pero por obviedad, saben que él ya no regresará, por lo que le han conferido de viudez, sin serlo, lo que le ha beneficiado en lo que se refiere a la titularidad de la tierra.

Sobre las formas de comunicación que tienen los migrantes con sus familias que habitan en el pueblo, *Majääw* me hace saber que hasta hace poco, el servicio de caseta telefónica era el principal medio de comunicación con los pobladores, quienes a través de un altavoz, se enteraban de las llamadas de sus familiares migrantes. Ello cambió con la llegada del servicio de internet, y de la tecnología Wi-Fi, que significó una gran transformación en la forma de comunicarse con quienes están fuera del pueblo. Ante la falta de señal convencional de telefonía fija y celular, los servicios digitales de mensajería instantánea, correo de voz y videollamada hacen sentir cercanos a los ausentes. Así también el impacto favorable en el uso de las redes sociales, como Facebook, propició la creación de diversos grupos comunitarios, avalados por sus respectivas autoridades, en donde se informa todo lo de interés para las poblaciones de la zona.

Una anécdota contada por *Majääw* es la de un viejito con Alzheimer. Ante el descuido de sus familiares, se salió de su vivienda, llegando a perderse por unos días. Gracias a la publicación que se hizo en uno de los grupos digitales de la comunidad, el aviso se replicó en los pueblos vecinos, alertando de la situación. Ello agilizó la búsqueda del señor, que rápidamente fue encontrado. Así lo expresa Ramos Mancilla, al precisar que en el escenario de la aldea global, los jóvenes indígenas también participan en las interacciones digitales (Ramos, 2015), y que a pesar de todas las brechas inmersas en el proceso, ellos interactúan desde sus particulares realidades, logrando con esos intercambios informativos, interesantes transformaciones en sus identidades. Así también lo manifiesta Lourdes Pacheco, que aún en contextos con carencias de servicios básicos, donde la pobreza es la constante en la vida de

los pueblos rurales, las nuevas generaciones tienen acceso a la escolaridad, a herramientas tecnológicas de información y comunicación, y demás elementos que padres y abuelos carecieron (Pacheco, 2009).

*Tuuj* decide migrar a la ciudad de Oaxaca, ya que al terminar los estudios de bachillerato, no quiso ingresar a la universidad. Le comunica a su mamá sus intenciones de trabajar en la capital del estado, y como condición para que le dé permiso, le dice que viva con sus tíos, quienes ya tienen tiempo viviendo en esa ciudad. Su primer trabajo fue como “chalán” o ayudante de un mecánico. El maestro mecánico le daba instrucciones de pasar las herramientas, mientras se encontraba tirado en el piso haciendo los ajustes correspondientes bajo el automóvil en reparación, además de enseñarle a reparar piezas de los motores que iban extrayendo de los carros. Por este trabajo le pagaba seiscientos pesos a la semana. Lo que hizo que dejara el empleo fue la inquietud de su madre, quien fue avisada en el pueblo por una vecina que en una ocasión vio a *Tuuj* regresar a la casa donde vive con sus tíos, lleno de grasa y mostrando suciedad en sus ropas. La señora le reprochó a ella cómo permitía que su hijo trabajara en algo “sucio”, sobre todo porque él sí había estudiado el bachillerato, que el trabajo de mecánico era, en todo caso, una actividad propia de quienes sólo llegaron hasta la secundaria y sin ninguna oportunidad de estudios más que esos.

El 2 de febrero se celebra la festividad más importante de su pueblo, Día de la Candelaria. Este fue el pretexto para avisar en el trabajo que se ausentaría, y al hacerlo, ya no regresó a trabajar en este taller. Estando en su pueblo disfrutando la fiesta, y ayudando a su madre en el negocio que tiene, se encuentra con un compañero de la secundaria. Él le contó de la oportunidad de irse a trabajar a Guanajuato, en la agroindustria tan desarrollada en este estado. Ahí trabajarían en una granja dedicada al cultivo y cosecha de la fresa y la frambuesa. Después de pensarlo y decidirse, le comunica a su mamá esta inquietud, quien le da la bendición, y después de los días que duran las festividades del pueblo, él y su amigo se trasladan a Salamanca, Guanajuato. En el trayecto hacia su nuevo destino, el poco dinero que llevaba apenas le alcanzó para llegar e instalarse en un hotel de paso y pagar unas cuantas semanas de alquiler. Al ser contratado y asegurar su empleo, se sorprendió al recibir su primer salario de mil doscientos pesos semanales.

No todo fue miel sobre hojuelas. Recuerda una anécdota desagradable a los pocos meses de estar instalado en Salamanca, Guanajuato. Su paisano quien lo había invitado a

trabajar en este lugar, le preguntó si podía acompañarlo al banco a reportar el extravío de su tarjeta de débito, donde la empresa agrícola para la que trabajaban les depositaba su salario.

Después de hacerlo, él aprovechó para retirar en un cajero automático del banco una cantidad para hacer el pago de comida y hospedaje. Al salir de la sucursal bancaria fueron asaltados por dos individuos que los estaban asechando sin que ellos se dieran cuenta. *Tuu* me comenta que los ladrones aprovecharon de su juventud e inmadurez, sospechando que lo vieron un poco “pueblerino” en una ciudad del Bajío, lo que hizo que pusieran sus ojos sobre lo poco que llevaba encima.

Cada semana, él hablaba por teléfono con su madre, quien le hacía continuas recomendaciones para que se cuidara y le pusiera empeño al trabajo. Esto quizás influyó en el comportamiento responsable de *Tuu* estando lejos de casa, quien ahorra parte de su salario para ayudar a su madre. Situación que no ocurría con sus amigos que como él, eran originarios de zonas indígenas y que migraban a estos campos agrícolas por la oportunidad que representaba para salir de la pobreza. Aprovechaban para después del trabajo, ir a divertirse, gastándose buena parte de su salario en alcohol y mujeres, sin ahorrar un poco de dinero, y apoyar en casa para su manutención. Un caso extremo es el de un conocido que al no tener responsabilidades en casa, y estar en una ciudad lejana, cayó en el vicio de la droga, quedando enganchado a ésta y al distribuidor que le proveía la sustancia, de quien no se pudo librar, tanto por la adicción como por la alta deuda que le ataba a él.

Lo relatado por *Tuu* está en la línea de lo expresado por Ramos, quien da cuenta de los riesgos a los que se ven expuestos los jóvenes que por el deseo de salir de sus comunidades (Ramos, 2015), ya sea para estudiar o trabajar, y no teniendo la suficiente información que les permita poner en perspectiva ciertos fenómenos como el de los estupefacientes, sucumben a la vorágine del momento. Motivado por el clima de inseguridad y violencia que existe en Salamanca y en todo Guanajuato, *Tuu* decide dejar este trabajo y regresar a Oaxaca. Su padrino de primera comunión lo conectó con una empresa de seguridad privada, en donde lo contrataron para que fuera a cuidar la seguridad de un motel llamado “*Lourdes*”. Su jornada de trabajo era de siete de la noche a siete de la mañana, y consistía en vigilar constantemente todas las habitaciones después de que los clientes las abandonaran, asegurándose que no se llevaran algún objeto propiedad del motel. Asimismo, hacía recorridos por todo el lugar, viendo que no hubiera algo sospechoso y que amenazara la seguridad del lugar.

Tuvo muchas anécdotas trabajando ahí, recordando especialmente una situación de violencia de género hacia una trabajadora sexual, a quien socorrió quitando al agresor que estaba sobre ella tratando de ahorcarla. Eran tantas las responsabilidades que la jornada laboral se le hacía corta, terminándola agotado y casi sin tiempo para recuperar sueño y fuerzas para estar listo para el turno siguiente. En una determinada noche de trabajo, vencido por el agotamiento, se quedó dormido. Su supervisor entonces lo cambió de área y lo mandó a cuidar el acceso de una privada habitacional, ya que a manera de castigo, a los guardias de seguridad que recibían llamados de atención, eran degradados en responsabilidades y en pago, por lo que muchos de sus compañeros de trabajo desistían del cargo. En este empleo sufrió violencia física y verbal, ya que su supervisor constantemente lo reprendía dándole golpes en la cabeza, por no cumplir sus exigencias, que a menudo se alejaban del reglamento de la empresa.

Después de un altercado con un vecino que se quejó ante la empresa de seguridad, ésta decide cambiarlo para que cuidara una estación de repostaje de Gas Millenium, en Santa Cruz Amilpas, un municipio conurbado a la Ciudad de Oaxaca. En 2018 sufrió un asalto.

Dos atracadores que llegaron a robar la caja fuerte de la estación lo golpearon y lo ataron, mientras que ellos se llevaban sus pertenencias, entre las que destacaban su teléfono y su laptop que con mucho esfuerzo había adquirido. Ello sucedió porque los ladrones no pudieron abrir ni llevarse la caja fuerte. Después de darse cuenta de que en esta empresa de seguridad no tenía prestaciones, como el seguro social médico, y por la poca solidaridad de la empresa ante este asalto, decide dejar el trabajo.

Gracias a que en esta estación de repostaje conoció a un repartidor de la empresa gasera, éste lo recomienda para que empiece a trabajar ahí. Cuando lo aceptan en la empresa, entró a trabajar como despachador, y se encargaba de llenar los tanques de los vehículos que se mueven por gas, así como los tanques de gas domésticos, así como para los empleados en las taquerías y puestos ambulantes de comida. En su primera semana, tuvo un percance, ya que no cerró bien la válvula de seguridad en el llenado de un tanque, por lo que se quemó con el gas que salía de la manguera.

Después de trabajar en Gas Millenium, le respetaron sus derechos laborales cuando decide renunciar. Regresa a su comunidad para estar en la festividad del pueblo, aspecto que muchos de los nacidos en una comunidad respetan y en la medida de lo posible, continúan

celebrando a pesar de no estar en sus pueblos. Durante los festejos, se encuentra con amigos y compañeros de la escuela, quienes trabajan en la Ciudad de Oaxaca y en la Ciudad de México, pero pudieron regresar por las festividades a ver a sus familiares. Hay otros que por su situación migratoria en Estados Unidos no pueden regresar. La mayoría de los migrantes que van a este país lo hacen a Los Ángeles y a Nueva York. En su momento le dijeron que se fuera para allá, pero no pudo hacerlo, ya que la tarifa para pasar y que se le tiene que dar al coyote va de los ochenta a cien mil pesos, según una cotización que hizo y que resultaba la más accesible, pues las tarifas se incrementan en función de la protección que ofrecen los coyotes durante el trayecto. Además, su mamá lo persuadió a que mejor la ayudara unos meses en el negocio para trabajar y recorrer algunos pueblos de la zona. Y gracias a que su mamá recibía el apoyo de Prospera, fueron sorteando la situación económica mientras estuvo en el pueblo.

Después de unos meses de permanecer en el pueblo, decide regresar a Oaxaca, y entra a trabajar como vendedor de donas en Ciudad Universitaria, gracias a la amistad del joven trabajador que lo recomendó en Gas Millenium. Sólo trabajó en este empleo una semana, decidiendo cambiarse como lavatrastes en un restaurante, gracias a la recomendación de su padrino. Después de estar un mes en este lugar, renuncia para ingresar al Conafe y convertirse en capacitador comunitario, trabajando en comunidades de la Sierra Sur. De este empleo, lo que le atrajo fue la beca que le otorgan a los jóvenes al terminar su compromiso de capacitación. Después de desilusionarse al no recibir su pago, decide salirse y regresar al restaurante, ahora siendo cajero. Finalmente, su ruta laboral termina, hasta el momento, en Abarrotes La Soledad, una empresa local de autoservicio, donde actualmente trabaja.

Gracias a las relaciones construidas desde lo comunitario, es que *Tuuuj* pudo encontrar nuevos horizontes laborales con la ayuda de sus paisanos, quienes le recomendaron con sus futuros patrones, consolidando los lazos de ayuda mutua aprendidos en su pueblo. Esas mismas redes de apoyo que surgen de paisanos del mismo grupo cultural o de la adscripción a un origen compartido, como es el ser oaxaqueño, o mexicano si se está fuera de sus fronteras, son las que permiten entender la idea de resistencias frente a los embates de los contextos de destino.

*Käj* hizo sus estudios básicos en su comunidad, y cuando llegó el momento de decidir dónde estudiaría el bachillerato, decidió que la mejor opción sería estudiar en Bachillerato Asunción Ixtaltepec, una escuela administrada por la orden religiosa marista, con fuerte presencia en la región del Istmo de Tehuantepec, a través de sus instituciones educativas.

Asunción Ixtaltepec es un municipio zapoteca que se encuentra a tres horas de distancia en camión desde su comunidad. Ante ello, su primera experiencia de movilidad extracomunitaria fue motivada para continuar con sus estudios en una institución que cuenta con reconocimiento por la formación de sus estudiantes, no sólo en la matrícula de un bachillerato general, sino en aspectos humanísticos y sociales. Por ello, tuvo compañeros no sólo mixes que bajaban de sus comunidades a estudiar en este plantel, sino zapotecos e incluso ikoots, provenientes de los municipios Santa María y San Mateo del Mar, también en el Istmo de Tehuantepec. Por la distancia y las condiciones económicas de su familia, regresaba a su comunidad cada tres meses para visitarles, y mientras lo hacía, permanecía en Ixtaltepec donde vivía en el internado para estudiantes, donde conoció a otros jóvenes con los que forjó profundas amistades. Cruz Salazar enfatiza que la migración incluye diversas experiencias (Cruz, 2016), que se pueden resumir en lo económico y lo cultural, pero con proyecciones en todos los ámbitos de la vida de los sujetos que participan en movilidades migratorias.

Cuando termina el bachillerato, y con el apoyo de una beca, decide estudiar la carrera de Administración y Comunicación para el Desarrollo Social en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA), al igual que *Xëëw*, y que pertenece al Sistema Universitario Jesuita. Para tal efecto, tiene que migrar a la comunidad de Jaltepec de Candoyoc y vive en una pensión con otros jóvenes universitarios que son originarios mayoritariamente de la zona mixe, pero también de la región del Istmo de Tehuantepec. Al terminar sus estudios universitarios, y por información y recomendación de uno de sus profesores, se entera que en San Pedro y San Pablo Ayutla, en el alto mixe, hay necesidad de cubrir una plaza como interino en la biblioteca de la escuela secundaria de esa comunidad. Por lo que decide migrar a este municipio, en el que eventualmente se hace cargo de algunos grupos cuando sus profesores no asisten a laborar por realizar algún trámite que les obliga a viajar a la capital del estado. Después de un tiempo, y gracias a que encuentra la oportunidad de obtener una

beca, regresa a Jaltepec de Candoyoc, al mismo instituto donde cursó la licenciatura, ahora para estudiar la Maestría en Comunicación y Cambio Social.

Al regresar a Jaltepec, y mientras desarrolla sus estudios de posgrado, conoce a una monja que pertenece a la orden salesiana, quien se encuentra realizando trabajo pastoral en la zona, y quien se encuentra interesada en acercarse más a los jóvenes de la región. Una de sus estrategias es crear, junto con *Käj*, un taller de enseñanza para la lecto-escritura en mixe, algo innovador para el lugar. Pronto encontró eco en los chavos de la zona, quienes se fueron sumando al grupo. Al terminar sus estudios de maestría, y gracias al contacto que tiene con personas adscritas a una organización no gubernamental con trabajo en la gestión de recursos para el desarrollo de las comunidades indígenas, se traslada a la ciudad de Oaxaca, donde actualmente radica.

Cuando *Kää* decide ir a estudiar la universidad, lo hace en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA), al igual que lo hicieron *Xëëw*, *Majääw* y *Käj*. Como lo he referido anteriormente, esta universidad pertenece al Sistema Universitario Jesuita, y se localiza en la localidad de Jaltepec de Candoyoc, que pertenece al municipio de San Juan Cotzocón, en el bajo mixe. De la comunidad de la que es originario *Kää*, San Juan Bosco Chuxnabán, a Jaltepec de Candoyoc, se hacen siete horas de traslado por caminos de terracería, lo que dificultaba que él pudiera visitar a sus padres con la misma frecuencia con que lo hacía en el bachillerato, por lo que regresaba a su pueblo cada tres o cuatro meses.

Estando en Jaltepec, al mes pagaba \$200 por la comida, más \$800 por la renta de un cuarto, lo que hacía que sus finanzas se vieran muy ajustadas para tener un pequeño ahorro.

Ello se complicó cuando empezó a beber alcohol tres o cuatro veces a la semana, lo que prácticamente hizo que no tuviera dinero disponible para sus gastos cotidianos. Estas distracciones hicieron que reprobara varias materias de su semestre académico, además de cambiar su carácter y volverse irascible, lo que provocó peleas continuas con algunos de sus compañeros. Es en los contextos de destino donde los jóvenes indígenas entran en disputa (Vargas, 2020) entre la preservación de sus herencias culturales proyectadas en su identidad, y las exigencias de sus contextos de destino, en el que la discriminación ha sido una de las prácticas de control hacia lo diferente. Lo irónico en el caso de *Kää* es que, aun estudiando en una institución de educación superior localizada en su región, las dinámicas de convivencia con otros compañeros que no eran mixes, estaban determinadas por la

globalización y el consumo cultural que ésta determina. Ello favoreció para que la diversión fuera una prioridad sobre sus compromisos académicos.

En una ocasión, cuando fue a su casa a visitar a su familia para celebrar las festividades de los muertos, sus padres hablaron con él, ya que les habían llegado rumores de que tenía problemas escolares y tomaba mucho alcohol. Cuando sus padres le reprocharon su conducta, él se sintió culpable por el hecho de que trabajaran mucho para enviarle dinero y costear sus estudios universitarios. Eso sirvió para que él cayera en depresión, y así regresó a Jaltepec, después de estar conviviendo unos días con su familia.

En días posteriores a esta visita, y estando alcoholizado, *Kää* intentó suicidarse. Ello ocurrió cuando estando solo en su cuarto, habló a su casa para que localizaran a sus padres.

Después de unos minutos de espera en la línea, contestó su padre, con el que estuvo platicando un buen rato, y de quien entre sollozos, se despidió. Su padre se dio cuenta que algo no estaba bien con su hijo, por lo que después de colgar el teléfono, llamó a la universidad y pidió hablar con un profesor del que tenía previo conocimiento se llevaba bien con su hijo. Le platicó la situación que unos minutos antes detectó en la llamada de su hijo, alertándolo de que algo no estaba bien, y el profesor se comprometió en irlo a ver inmediatamente a su cuarto, y no despegarse de él para que estuvieran tranquilos. El profesor inmediatamente se dirigió a la pensión donde vivía *Kää*, logrando que se desahogara de sus inquietudes. Acto seguido, lo invitó a su casa para que pasara la noche bajo su vigilancia. Esta situación fue el detonante para que *Kää* tomara la decisión de abandonar los estudios universitarios. Le agradeció a su profesor por su apoyo, despidiéndose de él para regresar a su comunidad, sin pensar que, con los años, volvería a encontrárselo para fortalecer su amistad.

De regreso en Chuxnabán, y al platicar con sus padres, les contó lo último que pasó, y sobre todo la decisión que tomó. Lejos de reprocharle, sus padres le ofrecieron una oportunidad, y empezarían a juntar dinero para que él se fuera de migrante a Estados Unidos.

Pasaron las semanas y *Kää* se dispuso a ayudar a su padre en la tierra de labranza, dedicándose por completo a la vida de campesino. En una ocasión, día de la festividad patronal, en la que los que viven fuera de sus comunidades regresan para ver a sus familiares y disfrutar de las festividades, se encontró con un viejo conocido con el que, al tomar un par de cervezas, le platicó que trabajaba en Celaya, Guanajuato, y que había viajado hasta el

pueblo para estar con los suyos en la fiesta del pueblo. Le contó cómo le iba en ese lugar, y hasta lo animó a irse con él para trabajar.

Después de pensarlo un día, aceptó la propuesta de su amigo, por lo que se despidió de su familia y emprendió el viaje a esa ciudad del Bajío junto a su paisano. Su paisano trabajaba en una taquería llamada “La Guelaguetza”, propiedad de un señor mixe oriundo de San Pedro y San Pablo Ayutla. La peculiaridad de este negocio, como de las demás taquerías propiedad de mixes, es que sólo contratan a personas, hombres y mujeres, provenientes de esa región de Oaxaca. Estando en Guanajuato, supo de más taquerías esparcidas por el Bajío, y por otras zonas del país, siendo identificados estos negocios por la sazón de sus tacos y demás preparaciones, que las han colocado en la preferencia y gusto de mucha gente.

Al arribar a su destino, y después de presentarse ante el patrón, su primera función en la taquería fue lavar la loza, además de cocer las papas y demás verduras utilizadas en los guisados que lo requieren. También aprendió a hacer las salsas, responsabilidad que le fue conferida durante mucho tiempo, misma que le era reconocida, al gustarle a la clientela. *Kää* me contó que su horario de trabajo era de lunes a jueves de tres de la tarde a cuatro de la mañana. Era muy cansado su jornada laboral, y la mayor parte de ella transcurría en constante movimiento sin que pudieran sentarse y descansar. Los únicos momentos en que lo podía hacer era cuando le daban las dos comidas que la taquería les otorgaba a sus empleados, contando con quince minutos en cada una de ellas para comer.

El ambiente de trabajo era competitivo, sobre todo entre los hombres, quienes entre sí tenían que demostrar su carácter. Su paisano le dijo que no lo tomara personal, que así era el ambiente, de todos contra todos, y quien “chingaba” primero, “chingaba” dos veces. Eso le quedó grabado y durante el tiempo que trabajó en esta taquería, no se dejó de nadie, a pesar de que los meseros y demás compañeros lo “atosigaban” y le “mentaban la madre” constantemente, pero él demostró su “aguante” y resistencia. Durante seis meses lavó loza y preparó las salsas. Por el cloro que usaba para desinfectar los platos y demás utensilios, las manos se le maltrataron, ya que no utilizaba guantes de plástico. Decidió no pedirlo a su jefe inmediato, ni mucho menos quejarse, ya que la consigna entre sus compañeros era demostrar constantemente su “hombría” y que no se doblegaría ante la adversidad.

Al séptimo mes, *Kää* llegó a ser mesero, lo que lo motivó aún más en el desempeño de su trabajo. Llegó el mes de diciembre, y él se asombró por la cantidad de gente que llegaba

a la taquería, incluso llegaban a tener más clientela que los demás negocios cercanos a la taquería “La Guelaguetza”. Fue tanto el movimiento de comensales, que de puro “meserear” juntó diez mil pesos propina, debido a la época y a la zona en que estaba situado el negocio.

Este dinero lo ahorró, y se lo mandó a su papá, a quien le dio mucho gusto recibirlo, porque le hizo saber a su padre que era parte de lo que él le dio para sostenerse en la universidad, y que poco a poco le devolvería lo que él y su mamá le habían dado durante los dos años en que vivió en Jaltepec de Candoyoc.

En una ocasión, pidió permiso a su patrón para ir a su pueblo visitar a su familia. Ahí, se encontró con otro conocido, con el que bebió unas cervezas y platicaron largo y tendido. Él le contó que trabajaba en una taquería en la ciudad de Oaxaca, invitándolo a trabajar ahí, ya que él lo recomendaría con el dueño, de quien habló maravillas. Después de valorarlo, se decidió ya no regresar a Celaya, y mejor venir a la ciudad de Oaxaca a probar suerte. Fue contratado en taquería “La Flamita Mixe”, un negocio propiedad de un señor mixe oriundo de Tamazulapam del Espíritu Santo, y que también contrata a personas originarias de la sierra mixe. El patrón era más comprensivo y humano que el de Celaya en el trato con sus paisanos. En este nuevo trabajo, todos hablan mixe. Asimismo, él valora que este señor sea más solidario con sus trabajadores en comparación con su anterior patrón.

Según *Kää*, los originarios de Tamazulapam del Espíritu Santo son “gente agradecida”. La solidaridad característica de los pueblos y comunidades mixe se evidencia incluso con mayor notoriedad fuera del contexto oaxaqueño, lo que Abbdel Camargo destaca en la relación que guardan los migrantes con sus lugares de origen y el “sentido de continuidad con los ancestros” (Camargo, 2014), independientemente del destino de sus moviidades, originando con ello diversas expresiones de recreación de sus pueblos y comunidades de origen en los lugares en donde logran asentarse.

En este negocio les ha ido muy bien, ya que tienen la matriz y una sucursal, ambas en la colonia Reforma, una zona de clase media y alta al norte de la Ciudad de Oaxaca. El dueño le tiene mucha fe a la Virgen de Juquila, a quien le construyó un altar de cantera en sus dos negocios. Cada día, tiene lugar un ritual en el que participan sus empleados, y consiste en que el primer taquito del día que se haga, se lo tiene que dedicar a la virgen, mismo que depositan en el altar, y que es cambiado diariamente. Otro detalle más que él valora de su patrón es que a todos los trabajadores les otorga el asueto del 1 y 2 de noviembre, fechas

importantes para las comunidades de Oaxaca, en que se conmemora a Todos Santos y Fieles Difuntos. Los dos días se cierran las dos taquerías, para que los trabajadores puedan visitar sus comunidades en la sierra mixe, y vivir estas fechas junto a sus familias.

Con base a lo expresado, *Kää* y *Tuu* refieren los elementos que al ser inherentes a su identidad cultural, permanecen casi intactos aun en contextos urbanos y alejados de la realidad oaxaqueña. Asimismo, en cada trayectoria migratoria, quedan evidenciadas las diversas formas de adaptarse al lugar de destino, reinterpretando los rasgos que definen sus propias identidades como jóvenes varones ayuuk, como una de varias respuestas a la pregunta central de este trabajo.

Como se observó, en este capítulo se presentaron las trayectorias migratorias de mis interlocutores, enfatizando los motivos por los que tuvieron que salir de sus comunidades, y al asentarse en los contextos de destino, cómo fueron sus procesos de adaptación. Además, mencionar qué significó el ser joven e indígena en sus movilizaciones migratorias, destacando los efectos que provocaron en sus proyectos personales, en sus familias y en sus comunidades.

## **Capítulo 5. Cumpliendo y resistiendo. Cómo se vive la juventud desde las obligaciones comunitarias**

En este capítulo, indago en dos experiencias de mis interlocutores, respecto a cómo desarrollaron sus funciones político-administrativas en sus respectivas comunidades, y sus propias valoraciones en el ejercicio de sus obligaciones que les otorgan los sistemas normativos internos en Oaxaca.

Destaco en los significados que cada uno de ellos le atribuye a las formas de ser *ayuuk-mixe* en los diversos escenarios en que han vivido, especialmente uno de mis interlocutores, quien desde su situación, reflexiona lo que es ser indígena aun en línea opuesta a las visiones tradicionales.

Presento las reflexiones sobre los mandatos culturales y la importancia que ellos le otorgan a su cumplimiento, así como las resistencias que van surgiendo cuando las obligaciones comunitarias interfieren con sus proyectos personales.

Asimismo, reflexiono cómo la identidad de género de los hombres mixes es determinada por los mandatos comunitarios, o lo que previamente se presentó como comunalidad.

### **5.1. La identidad ayuuk-mixe vivida desde la juventud**

Se hace necesario conocer los elementos materiales y las prácticas simbólicas que para los protagonistas de esta investigación definen el ser hombre mixe, y qué posicionamientos tienen frente a estas normas culturales.

Las tensiones que se reflejan en el cumplimiento de los compromisos comunitarios, ingrediente central de la identidad mixe, y la realización de los proyectos personales, la mayoría de éstos fuera de sus comunidades de origen, indican las constantes negociaciones que los jóvenes revelan en sus testimonios. Para ellos, es inherente el cumplimiento de un cargo como evidencia de pertenencia a una comunidad, ya sea desarrollando un cargo

político-administrativo, o participando en los compromisos de las festividades católicas, que son el eje de convivencia para las comunidades y pueblos de la Sierra Mixe. En esta línea, Vargas (2020) considera que las interacciones que los jóvenes desarrollan en sus contextos de destino inciden en las tensiones con las generaciones que les anteceden en sus pueblos, respecto a la vida en comunidad y las formas en que se desarrollan las relaciones al interior de la misma.

Los que deciden ser mayordomos en el pueblo de *Xëëw* ponen el dinero y/o los materiales para desarrollar la festividad en honor a un santo o a una virgen, y los entramados familiares de quien es mayordomo apoyan en el trabajo y en la organización de la festividad.

La comunidad provee los servicios para el desarrollo de la fiesta, que consisten en el apoyo que las personas dan para efectuar lo que se espera. En el caso de su familia, una tía es la cocinera y guardiana de las recetas tradicionales, por lo que ella convocaba a los hombres de la familia a ayudarla cuando la ocasión lo ameritaba. Ella continuamente es convocada por el mayordomo en turno a preparar los guisos tradicionales. Es en esta ocasión cuando los varones se integran a las festividades, trabajando en la cocina, ya que en este espacio el trabajo es arduo y se necesita la fuerza física de los hombres para cargar las ollas, destazar las reses, meter al horno las palanganas repletas de tamales o de guisados.

El alférez es un cargo básico, dentro del esquema de cargos existentes en su comunidad. Consiste en financiar la alimentación de la banda o bandas de música contratadas para musicalizar las festividades de la iglesia de un barrio o de la iglesia principal durante cinco días. El alférez se encarga de atender a los integrantes de la banda, de darles de comer y beber, y ese gasto sale de su propio bolsillo y es independiente del que realiza el mayordomo. Las bandas de música son de la región y pertenecen a localidades cercanas, por lo que los sones y jarabes mixes son las piezas principales para amenizar las festividades.

La comunidad de *Xëëw* es patrilineal, lo que evidencia que los hijos e hijas del padre oriundo de la comunidad, tendrán derecho a heredar la tenencia de la tierra. Además, las reglas de casamiento no son tan estrictas como en otras comunidades de la región, donde hay medidas coercitivas que impiden el casamiento entre personas que no sean oriundas de las mismas. Es el *communitas* al que se refiere Urteaga al referirse a los lazos entre los miembros de un grupo (Urteaga, 2009). Es el ingrediente que construye el sentido de pertenencia a una colectividad e incide en la identidad.

Desempeñar un cargo requiere de un esfuerzo económico y físico, que se traduce en hacer una pausa en los proyectos personales para dedicarlos a la responsabilidad que el pueblo te confiere. Como lo refiere Jorge Hernández Díaz, hay determinadas tensiones ente la visión del enfoque liberal contra la lógica comunal (Hernández, 2007), que requiere de la participación de los miembros de una comunidad en la vida pública. Uno de los temas de tensión es el del género. Según la visión de *Xëëw* “se tiene que matizar en la lógica comunitaria”, las mujeres mixes son las que deben construir las transformaciones que les son necesarias para el ejercicio de sus derechos. En las interacciones que mantuve con él, en efecto una de las inquietudes de las nuevas generaciones indígenas que viven en comunidades regidas por sistemas normativos internos es cómo integrar las pautas de la democracia liberal, que se centran en los derechos de las mujeres y de la diversidad sexual, a la lógica comunitaria.

*Xëëw* me comenta que su pueblo, a diferencia de otras comunidades de la Sierra Mixe, no cuenta con una indumentaria obligatoria que los defina e identifique de otras comunidades. Eso ha provocado que otros pueblos se burlen de los oriundos de Jaltepec de Candoyoc, por no poseer una indumentaria tradicional, así como no hablar mixe. Esto ha hecho que existan tensiones con otras comunidades, sobre todo con un sector esencialista que desprecia los que no hablan la lengua mixe, a la que le dan una extrema importancia que determina, según su visión, la característica única de su identidad. Esta importancia, según *Xëëw*, es vista por él como un peligro, ya que poco faltaría para que se prenda la mecha de la exclusión y rechazo tajante por no cumplir con lo lingüístico como la “única” característica esencial identitaria. Él es crítico de esta visión, y está en desacuerdo con que sea la única característica que valide la identidad mixe. Piensa que la fuerza política es un elemento importante en la identidad ayuukj, que se proyecta en la reciprocidad y en la redistribución de lo material, rasgo característico de las comunidades indígenas oaxaqueñas.

*Xëëw* conoció a otro joven mixe que se asume esencialista, oriundo de un pueblo cercano a Jaltepec. Él visitó ese pueblo durante una festividad, y en determinado momento, al calor de varias cervezas, confesó que no le gusta ser originario de ahí, porque la gente les impide a los jóvenes ser y hacer lo que ellos desean para su desarrollo personal. Esta anécdota le llamó muchísimo la atención, porque es un joven que ante los demás defiende tajantemente los rasgos que él considera son los que caracterizan la “verdadera” identidad indígena, pero

que en un momento de relajación, demostró que no está convencido del modelo de vida comunal que tanto presume de dientes para afuera.

Otros de los interlocutores de *Xëëw* era un compañero de la maestría, que eventualmente se ha convertido en uno de sus mejores amigos. La situación privilegiada por su blanquitud, ya que es mexicano-alemán y con posibilidades económicas, lo caracterizan por haberse educado en los dos países. Cuando ambos se presentan, *Xëëw* le puntualiza que es indígena, a lo que su amigo no le da ninguna importancia, e inmediatamente le sorprendió, porque fue la primera persona de su círculo de conocidos que le cuestionó la idea que había asimilado y con la cual se presentaba ante los demás. Ante ello, *Xëëw* establece que “uno sigue siendo indígena, y reproduce cierto discurso hegemónico, remistifica la identidad, lo cual considero un error” (Diario de campo, 9 de Junio de 2021).

Retomando a Giménez, la identidad es construida en un proceso relacional (Giménez, 2003), y ésta se consolida en las interacciones sociales que le dan reconocimiento al sujeto en función de los rasgos a los que se adhiere. En el caso de la juventud indígena, éstos se visualizan no sólo en su edad, sino en las características de pertenencia a su comunidad o grupo cultural, además de los nuevos patrones de comportamiento como miembros de la aldea global.

Desde la perspectiva de *Xëëw*, hay cosas muy concretas, muy materiales, que definen la identidad indígena, como son el tequio y el sistema de cargos, incluso más que importantes que hablar una lengua, la cual se puede catalogar como una visión progresista o moderna de la identidad indígena. Su comunidad se ha vuelto muy abierta, porque hay gente de otros pueblos que va a estudiar al Instituto Superior Intercultural Ayuuk, observando que en las calles se puede encontrar a jóvenes hablando diversas lenguas indígenas, además de profesores que llegan a radicar en el pueblo, provenientes de otros estados del país, e incluso del extranjero.

Además de las tradiciones católicas, también en el pueblo de *Tuuj* siguen creyendo y venerando a las fuerzas de la naturaleza, como un elemento distintivo de su identidad mixe.

Por ejemplo, tienen la creencia que, en tiempos pretéritos, los truenos y relámpagos vivían en lo que ahora son los terrenos en los que está asentado el pueblo. Para cada uno de ellos existe un nombre en mixe: *Annä*, significa “trueno”; *Jëtzück*, que significa “relámpago” o “luz”. Según su creencia, *Annä* y *Jëtzück* viven en las montañas y cuando bajan a la

comunidad se transmutan en personas, para que la gente no les tenga miedo. La leyenda cuenta que existían en tiempos pretéritos tres truenos con características masculinas y un trueno con características femeninas. Este trueno se enamoró de otro y juntos fueron a habitar a otra montaña, en la misma sierra mixe. La gente de su pueblo que es comunera y tiene terrenos de labranza, le dedican ofrendas a este trueno a quien ven como protectora de la agricultura. Previo a la temporada de lluvias, le suelen realizar ofrendas y sacrificios de animales. La gente en su pueblo tiene la creencia que las personas que desafortunadamente mueren por la acción de un rayo en medio del campo lo hacen por el tributo que reclaman los truenos, y ello se debe a que cada determinado tiempo tienen que reclamar su ofrenda humana para que haya buenas cosechas.

En una colina cercana al pueblo de *Tuuj*, existe una piedra sagrada a la que los pobladores acuden para rendir culto. A ella le llaman *Tsä Mëshan*, que significa *Tsä* (piedra) *Mëshan* (sagrado). Existen curanderos que van a la piedra sagrada a rezar y dejar ofrendas para encontrar la cura de la gente enferma. Estos rituales se solían acompañar de alucinógenos, como me platicó *Tuuj*. Tiempo atrás en la zona, había unos arbustos salvajes que se daban en las laderas de la montaña que daban frutos en forma de capulín, y tenían poderes alucinógenos. Eran utilizados por los curanderos para realizar viajes de curación con sus pacientes. Actualmente ya no se encuentran estos arbustos, debido a su característica silvestre y a que eran sumamente demandados para estos rituales.

En los mixes está arraigada la creencia de que las enfermedades físicas tienen una causa directa con el estado emocional de las personas. Cuando era niño, *Tuuj* se enfermó de “susto”, ya que en una ocasión iba en su bicicleta por las calles del pueblo, y unos perros lo persiguieron intentando derribarlo y morderlo. En otra ocasión, cuando estudiaba el bachillerato, fue con unos amigos a realizar tiros con un rifle propiedad de uno de ellos, y accidentalmente a uno de sus amigos se le escapó un tiro, rozándole un costado del pecho a *Tuuj*. Ello le repercutió en el ánimo, dejando de comer y estar triste y sin ganas de realizar sus tareas cotidianas. Su madre lo llevó con una curandera, quien le “leyó el maíz” y ahí se reflejó que él tenía “susto acumulado”. Le pidió una prenda suya sin lavar para que con ello empezara la curación y “el rezo”. Le pidió además que llevara una vela y dos huevos de guajolote, y realizó un ritual para atraer a la parte asustada de su espíritu que se encontraba

fuera de su cuerpo. Al día siguiente, y según la fe que expresa *Tuuuj* en la curación, se sintió mejor.

Otra costumbre arraigada en el pueblo de *Tuuuj* es celebrar a los muertos. Desde septiembre, los comuneros se organizan para empezar a sembrar la flor de cempasúchitl, para que a mediados de octubre empiecen a cosecharla, y así venderla para las ofrendas en casas y panteones. Los últimos días de octubre se empiezan a poner los altares en honor a los difuntos. Muchos lo hacen el 31 de ese mes, adornando con carrizo y flores. En San Juan Juquila Mixes no colocan fotografías de los difuntos en los altares, sólo comida y bebida del agrado y gusto del difunto de la casa. Las festividades comienzan el 1 de noviembre, cuando a las 12 del día empiezan a sonar las campanas de la iglesia, para avisar que empiezan a llegar las almas, sobre todo la de los niños, que llegan primero.

En la festividad de muertos, se hacen tamales especiales o “tamales delgados”, que llaman “*Jish mēgck*”. Son tamales con un mole especial, acompañados de carne de puerco o pollo. Durante los días que dura la celebración de los muertos, la gente come estos tamales, que son preparados en días previos. El 2 de noviembre se realiza una misa en el panteón, donde el sacerdote recuerda a los difuntos. Usualmente, esta celebración se hace en mixe, por lo que el sacerdote debe ser de la región o tener suficiente arraigo en la zona como para hablar la lengua.

Tanto *Tuuuj* como *Majääw* coinciden en afirmar que estas festividades son especiales en sus pueblos de origen, incluso más que la Navidad, ya que es una ocasión en la que regresan los migrantes para ver a sus familias. En la comunidad de *Majääw*, la festividad de muertos es quizás la única donde los migrantes, tanto al interior como fuera del país, regresan para venerar a sus fieles difuntos, así como para pasar unos días con sus familiares. Para esas fechas, se hacen comidas especiales, como los tradicionales tamales de mole, mole con pollo, o me platica que se hacen unos tamales con ejotes, que son cosechados para tal efecto, aunque me platicó que con el tiempo se han incorporado elementos como los refrescos, las cervezas y otros productos para disfrutar la comida típica. Al colocar los platillos como ofrenda en el altar, éstos están siempre calientes, como al difunto le hubiera gustado saborear su comida.

A cada rato vuelven a servir los guisados para que éstos siempre permanezcan calientes a lo largo de los días que dura puesto el altar.

El 31 de octubre, el sacerdote del pueblo de *Majääw* hace una misa en el panteón comunitario, a la cual asiste la mayoría de la población. Al regresar a sus casas, la gente participa en una procesión y desde el panteón se llevan prendidas las velas a sus casas, en un símbolo de llevar la luz de sus muertos a sus domicilios para que convivan con ellos. Después del servicio religioso, todos regresan a sus casas a comer tamales y beber mezcal, y a platicar en familia en recuerdo de los muertos. Posteriormente, el 3 de noviembre se realiza una misa especial con la que despiden a las almas que vinieron a visitar a sus familias. Después de esa misa, las personas cierran las festividades de muertos y todosantos reuniéndose en familia para brindar con mezcal por las almas de los muertos que les fueron a visitar.

Otra festividad importante en el pueblo de *Majääw* es la Navidad, en especial la fiesta de mayordomía que realizan en honor al Niño Dios, de quien existe un padrino especial, quien suele pedir el compromiso de serlo con bastante antelación. En la Nochebuena, a diferencia de lo que sucede en la tradición mestiza, en su comunidad no existe la cena familiar, sino que hay una celebración comunitaria, en la que el padrino del Niño Dios contrata a un grupo musical que ameniza un baile colectivo durante la noche del veinticuatro de diciembre.

En una ocasión, un conocido invitó a *Majääw* a celebrar la cena de Nochebuena, según la tradición mestiza. Fue algo novedoso para todos, y el señor de la casa lo hizo a petición de su hija, quien le pidió que ese año la familia se reuniera a celebrar la Nochebuena con una cena, ya que la chica había visto en películas y series de televisión esta tradición y quería vivirla con su familia. Lo novedoso de la situación le hizo reflexionar sobre la importancia de las celebraciones comunitarias, que han sido el único referente que *Majääw* ha tenido. En efecto, hay diversidad en la forma de vivir y expresar la juventud indígena, desde quienes desean salir de sus comunidades para conocer otras realidades, hasta quienes defienden su herencia cultural (Ramos, 2015). De ahí radica el dinamismo y diversidad con el que los jóvenes indígenas viven sus identidades, por lo que el afianzar una sola definición de lo que significa ser joven en estas realidades, sería acotado. Hablemos de juventudes indígenas, en plural.

Para la celebración del nacimiento del Niño Dios en el pueblo de *Majääw*, el mayordomo manda matar una res para que sea preparada con la receta tradicional y sea compartida con el pueblo, quienes en Nochebuena se reúnen en la plaza pública para bailar

al son del grupo musical. El ser nombrado padrino del Niño Dios era facultad exclusiva de la Asamblea Comunitaria, pero eso ha ido cambiando con el paso del tiempo, en donde la migración ha sido un elemento para la transformación de este proceso decisivo. Ahora, es una decisión personal el ser padrino del Niño Dios, y esto se da en función del capital económico de quien pueda sostener la festividad que dura al menos cinco días, en la que se tiene que dar de comer y beber a los habitantes del pueblo. Ramos (2015) establece que la vida en comunidad es vista con especial particularidad desde la juventud indígena, a partir de una transición entre las estructuras normativas de la cultura, y las dinámicas de la aldea global.

De ahí que cada vez más jóvenes acceden a ese cargo, vinculado directamente a una tradición católica. Y la explicación es que este honor es visto como un atajo para el desempeño de los cargos en el escalafón del sistema normativo interno de su comunidad. El ocupar este cargo, inmediatamente sitúa a quien lo ostenta en una posición superior en el escalafón, por arriba de los cargos más pesados, como el de “topil”, y lo acerca más a los de mayor importancia, como secretario municipal, síndico o incluso, el de agente municipal.

Cuando los jóvenes migran y por alguna circunstancia no pueden regresar a la comunidad en mucho tiempo, si no aclaran ellos o sus familiares su estatus migratorio, se les sigue considerando para desempeñar un cargo en las Asambleas Comunitarias. Por esto, en muchas situaciones los jóvenes indígenas están en conflicto entre situarse lejos de sus pueblos, con las implicaciones respecto a sus deberes comunitarios y sus vidas en los contextos de destino (Vargas, 2020).

## **5.2. El sistema de cargos y su importancia en la construcción de identidad**

El papá de *Xëëw*, siendo migrante, no se olvidó de sus obligaciones comunitarias, como sucede con tantos hombres y mujeres indígenas oaxaqueños que provienen de pueblos regidos por sistemas normativos internos. De esta manera, su padre fue mayordomo de una festividad importante de su barrio, decisión que tomó a la distancia y fue comunicada por su familia en la Asamblea Comunitaria, que le fue asignando con el tiempo otros cargos de responsabilidad económica, debido a que la idea prevaleciente en su pueblo es que el migrante que se encuentra en Estados Unidos, puede hacerse cargo del costo de una festividad

religiosa. Así, en una ocasión, le dio de comer a la banda de música que amenizó las festividades del pueblo, acción que por su dimensión, sólo la suelen realizar personas o que son migrantes o los que dentro de la comunidad tienen mayores posibilidades económicas.

Al día siguiente de que su madre regresó a la comunidad, fue a presentarse ante las autoridades municipales para comunicar su retorno, además de avisar que en las sesiones de la Asamblea Comunitaria, ella sería la representante de su esposo ante el pueblo, por lo que cumpliría con el mandato comunitario que en su momento le asignarían a su esposo, cargo que desempeñaría al pie de la letra.

La migración ha marcado la dinámica de la familia de *Xëëw*. Siguiendo los pasos de sus padres, su hermano mayor decidió marcharse a Richmond, Virginia, lugar donde sus padres vivieron bastante tiempo. Su hermano continúa vinculado con su pueblo a través del cumplimiento de cargos que puede desempeñar a través de un familiar. *Xëëw* también se ha convertido en un migrante, pero bajo el modelo regional y nacional, lo que también le ha obligado a tomar decisiones respecto a su vida comunitaria y de qué manera quiere integrarla a su proyecto personal y profesional. Previo a su marcha a Estados Unidos, su hermano mayor fungió como *topil*, uno de los cargos más complejos por el desgaste físico que implica estar despierto durante las madrugadas de los siete días de la semana que durante un año tiene de duración esta función comunitaria. De esta manera, su hermano demostró que aun en su ausencia física, la comunidad podía contar con él; a pesar de vivir en el país vecino y ganarse la vida ahí, sus compromisos con el pueblo permanecerían vigentes.

Pacheco (2009) plantea que el trabajo en tanto actividad que tiene proyecciones sociales, es un elemento importante a considerar en la identidad de los jóvenes varones. Y ello se visualiza de forma clara en el contexto rural, y en los pueblos y comunidades indígenas, donde a temprana edad, los varones tienen contacto con las labores y actividades económicas que les asigna el campo. *Xëëw* destaca que mientras estuvo en la comunidad, fungió como *alférez*, por lo que en su familia, dos de sus miembros han realizado esta tarea. Cuando hablamos del sistema de cargos comunitario, destaca que en las nuevas generaciones hay una crítica hacia el patrón patriarcal que motiva la existencia de los cargos y funciones comunitarias.

Esto debido a que las mujeres no son del todo reconocidas; sólo son vinculadas a las tareas que tienen que ver con los cuidados relativos al modelo tradicional de roles de género,

o en su defecto, a ser contempladas como la extensión de la figura del esposo, que funge en su ausencia pero sin autonomía para tomar decisiones. En efecto, los cargos comunitarios son sostenidos por el núcleo familiar, en el que comienza la validación de su existencia, y tienen que ser desarrollados por los miembros de un grupo que comparten lazos sanguíneos.

*Xčëw* me comparte su desacuerdo con estas normas y las que regulan la vida de los comuneros, quienes ostentan la titularidad de la propiedad de la tierra comunitaria, ya que según él, un comunero debería tener más derechos.

En la cabecera municipal, la participación política de las mujeres ha sido más activa. Ya hubo una mujer tesorera en Jaltepec, que fue de las primeras en desempeñar este cargo. En los Bienes Comunales también ya tuvieron una presidenta. La comunidad ha nombrado a mujeres solas para integrar los comités, como el Comité de Salud, el Comité de la Cooperativa Escolar, entre otros. En la Asamblea, toman en cuenta la figura del matrimonio al momento de designar los cargos, y no se suele nombrar a un matrimonio para el desempeño de cargos de manera simultánea, ya que esto complicaría su vida familiar. Desde esta perspectiva, la lógica patriarcal sigue presente en la estructura municipal, pero con críticas de sus propios actores, quienes impulsan cambios desde su participación, muchas veces combinada con las movilidades circulares y asentamientos temporales. La punta de lanza es la juventud, quien está tensionando los cánones de las reglas comunitarias, focalizados en el sistema de cargos a partir de la migración escolar y laboral principalmente.

En noviembre de 2019, mes en el que se efectúan las elecciones internas en muchas localidades de la Sierra Mixe, *Majääw* fue nombrado por la Asamblea Comunitaria de su comunidad para desempeñar el cargo de Secretario Municipal, una distinción que le es reservada a los hombres de su población que han salido a estudiar la universidad. Por tal motivo tuvo que regresar a su pueblo a ejercer esta función durante un año, periodo en el que se desempeñan la mayoría de los cargos bajo el Sistema Normativo Interno de los municipios de la Sierra Norte oaxaqueña.

De enero de 2020 a enero de 2021, tiempo que ejerció el cargo, una de sus primeras tareas fue buscar soluciones a un problema político existente por la distribución de recursos federales y estatales, entre la agencia de policía y la cabecera municipal, de la cual depende administrativamente su comunidad. A ello se le agrega que también tuvo que mediar entre un conflicto político-territorial que existe entre las agencias municipales de San Juan Bosco

Chuxnabán y Piedra Colorada, pertenecientes también al municipio de San Miguel Quetzaltepec. La mediación se debe a que su comunidad, Santa Cruz Condoy, se encuentra entre las mencionadas que están en conflicto, y que sus acciones de violencia, terminan por afectar a los pobladores de Condoy, como por ejemplo, el incendio de los postes de madera que transportan la energía eléctrica a todas las comunidades de la zona, lo que provocó que su comunidad se quedara treinta días sin luz eléctrica, durante todo el mes de abril de 2020, en plena pandemia sanitaria por Covid-19.

En los primeros días, él vino junto a otras autoridades municipales de la zona, a la Ciudad de Oaxaca, a buscar la intervención de la Secretaría General de Gobierno, organismo del gobierno del Estado que resuelve los conflictos políticos en el territorio oaxaqueño. La sorpresa que se llevaron fue que, para esta administración estatal, no hay interés en solucionar los conflictos entre comunidades en esta región, por lo que fueron las propias autoridades municipales quienes gestionaron la ayuda de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), que tardó en subir a la montaña a reparar los postes y el tendido eléctrico que resultó dañado.

Durante su gestión, se presentó una situación de asesinato de una mujer mayor, hecho que fue un escándalo no sólo en su comunidad al ser pequeña, sino en las poblaciones vecinas, ya que el asesino fue un exmilitar conocido en la zona, natural de Condoy. La familia de la mujer lo denunció, y vinieron a la Ciudad de Oaxaca a buscar la protección de la Justicia y de la Defensoría del Pueblo. Durante varios días buscaron al asesino, quien logró escapar y de quien no se sabe nada hasta la fecha. Según *Majääw*, aunque no lo hayan atrapado, y no se le haya hecho justicia a la mujer y a sus familiares, el asesino ya no puede regresar al pueblo, ya que corre el riesgo de ser asesinado no sólo por los deudos de la mujer, sino de quienes desconfían del sistema de justicia del Estado mexicano. Además, según las normas de su comunidad, el castigo máximo para quien infringe la ley es ser desterrado, y de no permitirle a su familia ser enterrada en el pueblo.

Durante su periodo como Secretario Municipal le tocó gestionar el protocolo de prevención contra la epidemia de Covid-19. Junto con otras autoridades de la zona, idearon el mecanismo de protección al cerrar las principales vías de acceso a las comunidades, para disminuir lo más posible el tránsito de personas y contener la llegada y propagación de los contagios. Estas medidas sirvieron para los municipios de esta zona en la primera y segunda ola de la epidemia en el estado, lo que ya no ocurrió en el verano de 2021, donde los contagios

han sido masivos en esta región oaxaqueña, al relajarse las medidas efectivas que sirvieron anteriormente. Hasta antes de que se decretara la pandemia de Covid-19, se pudieron efectuar Asambleas Comunitarias en las que se presentaron los proyectos y acciones a realizar en la población, además de la priorización de obras públicas, en la que los ciudadanos de las comunidades oaxaqueñas deciden qué tareas se deberán realizar en el periodo del año lectivo.

Desde su perspectiva, *Majääw* afirma que en las agencias municipales hay más transparencia en el manejo de los recursos. Al ser respaldadas por la autonomía municipal, las autoridades se ven sometidas al escrutinio ciudadano de todo lo que se maneja en las arcas, rindiendo informes periódicos y dando a conocer el estado de las obras públicas. De esta manera, él pudo percibir que se vive mejor bajo este esquema de democracia, donde el desempeño de la autoridad es constantemente evaluado por los pobladores. En su comunidad hay muchos pendientes que solucionar, y para él uno de los más importantes es fomentar la participación de las mujeres en la vida política, noción que por su edad y empapado de las ideas progresistas adquiridas en la universidad, él ve como necesario para fortalecer la vida democrática de su pueblo.

La tradición religiosa está muy relacionada con la vida político-comunitaria en el sistema normativo interno de esta población. De los cargos existentes en la comunidad, el de mayor relevancia es el de mayordomo, o persona, mayoritariamente hombres, que se encarga de financiar la festividad religiosa del santo patrón de la población. Previo al cambio de mayordomo, hay una ceremonia de agradecimiento, para las personas que dejan este importante cargo, plagado de ritualidad. Es importante distinguir que el cargo que desempeñe cualquier ciudadano en la comunidad, no lo exime de hacer tequio, de participar continuamente a los llamados de la Asamblea Comunitaria (como máximo órgano de autoridad) y de realizar las cooperaciones que se le soliciten a lo largo del tiempo. La situación económica de los ciudadanos no es impedimento para desempeñar la función que le asigna la Asamblea. En algunos casos, como el de un paisano que menciona *Majääw*, se puede permanecer varios años en un mismo cargo, como el de topil, misma decisión personal que tiene que ser ratificada por la Asamblea Comunitaria.

La situación con el desempeño de los cargos ha ido modificándose debido a la irrupción de la migración en el panorama de la vida comunitaria de muchos pueblos en la geografía oaxaqueña. El pueblo de *Majääw* no es la excepción. Los jóvenes que migran

primero a la ciudad de Oaxaca, y luego a Estados Unidos, después de un tiempo viviendo en el vecino país, y de juntar dinero, a través de sus familiares solicitan participar en la designación de cargos, siendo el de mayordomo el más solicitado por estos migrantes jóvenes. A pesar de su muy corta edad, asumen con el honor de desempeñar tan prestigiado rol en los festejos del santo patrono. La responsabilidad no es menor, ya que se traduce en desembolsar el dinero que dará de comer a la población e invitados, durante los cinco días que duren las festividades comunitarias. Este fenómeno viene dando dinamismo a la vida comunitaria, ya que ha obligado a transformar los designios tradicionales en el nombramiento de los mayordomos. Luis Eduardo Guarnizo lo destaca como un rasgo de la “nueva economía de la migración” (Guarnizo, 2010), en que la decisión de migrar se toma entre los miembros de la familia o de una colectividad, alejándose de la exclusiva voluntad individual, para que las ganancias obtenidas en el extranjero se proyecten en la comunidad de origen, fortaleciendo no sólo los lazos familiares sino también los comunitarios.

Desde la perspectiva transnacional, la migración se entiende como las movilidades de las personas de un Estado a otro que llevan consigo sus culturas (Guarnizo, 2010), y según Lynn Stephen, los recursos sociales van de una comunidad local a otra más allá de las fronteras, y en dos o más direcciones Stephen (2007). En el caso oaxaqueño, la migración a Estados Unidos y Canadá ha tenido especial interés de la academia y de organismos de la sociedad civil, ya que han analizado sus impactos en las comunidades de origen, y cómo en los municipios regidos por sistemas normativos internos incluso han modificado sus lineamientos para permitir que sus ciudadanos continúen cumpliendo con sus obligaciones políticas, a pesar de radicar más allá de nuestras fronteras nacionales.

Los jóvenes indígenas migrantes que están vinculados a lo que Pacheco (2009) llama expresiones “colectivas de identificación política” son motivados por el cumplimiento de las normas de los sistemas de cargos, ya que son la columna vertebral de su identidad, y dentro de estas reglas surgen las nociones sobre cómo se concibe la acumulación de la riqueza, a menudo con proyección social y comunitaria. Si bien una evidencia del éxito laboral de un migrante es la acumulación de sus ingresos económicos para satisfacer diversas necesidades, en las comunidades regidas por el sistema de cargos, la acumulación de riqueza se plantea para el disfrute comunitario, y ello se observa en la financiación de las mayordomías, o en obra pública de los pueblos y comunidades. Según *Majääw*, los jóvenes

menores de 30 años ya han fungido como mayordomos. Para ser mayordomo, tradicionalmente se exigía cierta “edad madura” en la vida adulta de las personas, además de haber cumplido con la mayoría de los cargos existentes en el esquema piramidal de la distribución de funciones. Anteriormente, había relación directa entre edad y cargo. Este esquema se ha modificado con la migración, debido a que los ausentes, gracias a su trabajo y a la acumulación de su dinero, pueden desempeñar cargos más importantes. Es lo que Stephen destaca como la “participación simultánea” en actividades económicas, culturales o políticas Stephen (2007) en más de un espacio o localidad, lo que en comunidades indígenas oaxaqueñas permiten desempeñar cargos y funciones políticas desde la distancia física.

Ahora es el dinero lo que ha transformado los requisitos para ser mayordomo. *Majääw* relata el caso de un “chamaco” migrante que se fue directamente a los Estados Unidos, y que durante un año ahorró lo suficiente como para pedir, a través de sus familiares, el cargo de mayordomo. Otro caso es el de Luis, un chavo migrante que le dio de comer a la banda de música que participó en la mayordomía del Santo Patrono, durante los cinco días que duró el festejo. Se da ahora el fenómeno entre los jóvenes de la competencia entre sus pares sobre los cargos ostentados (“ya me rebasó fulanito, quien es más chico que yo”). Ello es una muestra de que se está cumpliendo con el mandato de género para los hombres, al ser depositarios, por la vía económica, de la reproducción de las tradiciones comunitarias. Ello contradice lo expresado por Bello (2008), respecto a que la identidad -entendida como rasgos culturales que determinan la adscripción de sujetos y permiten la formalización de fronteras que distinguen a personas en un contexto determinado-, construye la idea que la juventud es vista como una amenaza, ya que incidiría en la ruptura de las normas tradicionales de una comunidad. Si bien se encuentran en constante conflicto a partir de encontrar equilibrios entre sus proyectos personales y sus responsabilidades comunitarias, las evidencias del trabajo de campo dan fe que las nuevas generaciones han adaptado a sus propias lógicas la forma de vivir la experiencia comunitaria, lo que pronostica larga vida a los ritos y costumbres que dan vida a las identidades indígenas.

*Majääw* me platica a detalle el esquema del sistema de cargos existentes en su comunidad, mismo que desarrollo a continuación:

Alcalde	Persona que ya fue agente municipal, pero que por su edad y experiencia, funge como el consejero del agente.
Agente Municipal	Máximo cargo que ostenta un miembro de la comunidad.
Síndico Municipal	Es el cargo más desgastante y que mayor responsabilidad tiene en la comunidad. Se requiere disponibilidad absoluta de tiempo todos los días de dura el cargo.
Suplente de síndico	Es un cargo en el que se apoya el titular, al momento de que se le presenta un imprevisto. Es mutuamente excluyente al anterior cargo, ya que quien cumplió con uno de los mismos, en la siguiente elección, no puede desempeñar el opuesto.
Capitán, mayordomo, padrino	Cargos vinculados a las festividades religiosas de corte católico.
Secretario de bienes comunales	Se encarga de administrar lo relativo a la tenencia de la tierra y vigilar la propiedad comunal.
Secretario municipal	Es un cargo que habitualmente se les reserva a los habitantes jóvenes que están fuera de la comunidad, realizando estudios.
Auxiliar de secretario	Quien normalmente realiza los trámites y gestiones de la administración municipal en la Ciudad de Oaxaca.
Sacristán	Encargado de las necesidades de la iglesia y del sacerdote.
Vocal	Quien toma decisiones en los comités de Agua, Escuela, y el Centro de Salud
Topil	Policía que trabaja directamente bajo las órdenes del síndico.

Elaboración propia

Tabla 1 – Esquema del Sistema de Cargos de Santa Cruz Condoy, localidad perteneciente a San Miguel Quetzaltepec

El desgaste físico por desempeñar uno de estos cargos es bastante significativo. El que “peor” lo tiene es el Síndico Municipal, cargo que desempeñó *Majääw*. Ante ello, la gente ha expresado la posibilidad de crear un nuevo cargo, que tendría la figura de “comandante de policía”, así como existe en otros pueblos, y que tendría la función de ayudar al síndico en las labores cotidianas. Existe de facto un toque de queda, que obliga a todos los miembros de la comunidad a no estar en la calle a partir de las diez de la noche, y los topiles se encargan de recorrer todo el pueblo para estar seguros de que se cumpla la norma. Para aquellos que se les sorprenda fuera de sus casas después de la hora establecida, se les remite a la cárcel, y al pago de una multa para ser liberados. La vida comunitaria permite conocer a todos sus habitantes, y saber de sus temperamentos y características personales, lo que eventualmente servirá para proponerlos en el desempeño de los cargos.

*Käj* me detalla la particular característica de su comunidad, localizada en la zona del bajo mixe. En algún tiempo, la agencia municipal perteneció al municipio de Nejapa de Madero, localizado en el distrito administrativo de la Sierra Sur. Después a Santiago Lachiguri y por último a Santo Domingo Tehuantepec, ambos municipios localizados en el Istmo de Tehuantepec. Santo Domingo está regido bajo el esquema de elección a través de partidos políticos, mientras que la agencia municipal de la cual *Käj* es originario se rige bajo el principio de Sistema Normativo Interno. De esta manera, Santa María Nativitas Coatlán establece bajo qué reglamento elige a sus autoridades, sin que intervenga la cabecera municipal en sus decisiones.

Según *Käj*, los habitantes de su comunidad y quienes llegan a vivir ahí, tienen derecho a participar mediante la Asamblea Comunitaria en la elección de cargos, demostrando a partir de un año de residencia ser sujeto de derecho para participar en la vida política de la comunidad. Según la normativa interna de su comunidad, los que ostentan un cargo deben luchar para que su pueblo tenga derecho sobre el presupuesto que cada año le asigna la cabecera, así como fiscalizar los recursos que ésta le confiere mediante lineamientos de los organismos gubernamentales. Asimismo, y contrario a lo que sucede en otras comunidades de la zona, la Asamblea Comunitaria estimula la participación de mujeres en la asignación de cargos, por lo que ya ha habido paisanas suyas en la cabecera de la tesorería municipal, así como en diversos comités. Hasta el momento, no ha habido alguna agente municipal que ostente el cargo, pero *Käj* está confiado en que en poco tiempo eso sucederá.

Ello no omite el que existan tensiones entre las obligaciones públicas y los roles tradicionales de género que sobre todo los hombres en su comunidad ven al momento de evaluar la gestión cotidiana de las mujeres.

Cuando los ciudadanos de su pueblo resultan electos en la Asamblea Comunitaria, no importando su edad, comienzan su participación en la estructura de cargos desde la función más pesada, que es la de topil o policía, así como la de mandadero del agente municipal. Posteriormente, se va ascendiendo en el escalafón, pasando por las vocalías del Centro de Salud, de Agua, de la Escuela, hasta llegar al cargo del Agente Municipal. Aunque él no ha resultado electo por vivir fuera de su comunidad, desde que era adolescente, cuando se fue a estudiar el bachillerato, mantiene constante comunicación con las autoridades municipales. Vivir en la Ciudad de Oaxaca le abre la posibilidad de ser gestor en algunos trámites que son importantes para su comunidad. A diferencia de *Majääw*, quien fue electo en ausencia y representado por su padre para el desempeño de un cargo en su comunidad, *Käj* ha comprobado que su trabajo en la Ciudad de Oaxaca le requiere disposición completa de su tiempo, pero sin que ello le obligue a desentenderse del interés por ayudar a su pueblo en lo que pueda.

Las experiencias de *Käj* reflejan el lazo regional que ha construido a lo largo de sus movilidades desarrolladas con el paso del tiempo. Primero con el objetivo de continuar con su formación en una población con mayor oferta educativa, después con el objetivo de desarrollarse profesionalmente en la Ciudad de Oaxaca, siempre ha estado presente el interés por regresar continuamente a su comunidad, ya sea para visitar a sus familiares, o dar acompañamiento a los vecinos para realizar algún trámite o asesoría ante oficinas de gobierno o de índole particular. Como él, muchos varones mixe experimentan esta migración circular, que aunque estén asentados en la capital del Estado o municipios caracterizados por su actividad económica, sus recorridos se explican en el arraigo a su pueblo de origen, y el interés de cumplir con los “mandatos comunitarios”.

Viviendo en la Ciudad de Oaxaca, *Kää* visitaba regularmente a su familia, pero en una ocasión llevó a su novia a visitar a sus padres, situación que en otro contexto no tendría importancia. En su comunidad, es un deber ciudadano el vigilar a los hombres y constatar que su estatus de soltería continúa vigente, ya que es la única manera de no involucrarlos en el servicio comunitario. Hubo personas que le preguntaron a sus padres si él ya estaba

“juntado” con su pareja, a lo que sus padres contestaron que no. Por terceras personas, la autoridad se enteró que ellos tenían una relación de noviazgo, situación que para este contexto es la antesala para la vida en común, así como la pérdida de la soltería del hombre.

*Kää* fue llamado por la autoridad municipal para confirmar si tenía una relación de pareja. El interrogatorio desarrollado en el palacio municipal se motivó para incluirlo en las listas de terna para ser nombrado en la Asamblea Comunitaria. Ante las interrogantes, él aceptó que tenía una novia pero que sólo era eso, y que vivían en la Ciudad de Oaxaca, donde trabajaban. La respuesta no convenció a la autoridad municipal, y sin que *Kää* lo supiera, finalmente se le incluyó en la lista y votarlo como Secretario Municipal. En su designación, influyó que él estudió dos años de formación universitaria. Aunque no terminó la carrera, se destacó que él había salido de la comunidad a estudiar en la universidad. Con esto, había adquirido conocimientos necesarios para acceder a uno de los cargos más representativos, ocupado por los hombres que tienen estudios y han migrado.

Una noche, estando en la taquería, recibió una llamada de su padre, quien le avisó que acababa de ser electo Secretario Municipal de la comunidad, y que por más que él le comunicó a la Asamblea que tenía un trabajo en la Ciudad de Oaxaca que le impedía moverse, este órgano máximo de autoridad decidió elegirlo. Pasando su asombro, decidió hablar con su patrón, para explicarle lo que había ocurrido en su pueblo, y que era inminente su regreso.

El patrón, lejos de molestarlo, lo apoyó y le ofreció que pasando el año que estaría en la gestión municipal, él le guardaría su puesto de trabajo en la taquería. Los últimos días de diciembre regresó a su comunidad para iniciar con la responsabilidad que le había conferido la Asamblea.

Se presentó entonces un caso donde una persona falleció y él, en calidad de secretario municipal, tuvo que redactar el acta de defunción. Se valió de diversos recursos para poder desempeñar bien su función, como el contactar a un paisano ex agente municipal, quien lo fue orientando sobre cómo desempeñar lo mejor posible su función. También recurrió a un profesor de la universidad que conoció en Jaltepec de Candoyoc, quien le orientó en algunas situaciones y también lo recomendó con amistades que viven en la Ciudad de Oaxaca; pertenecen a la organización SER (Servicios del Pueblo Mixe), quienes lo apoyaron para hacer gestiones y lo orientaron en casos específicos.

Durante el año que duró su gestión, no tuvo tiempo de convivir con su novia. Las pocas horas en que tenía tiempo libre, era interrumpido por el llamado del agente municipal o de algún otro miembro del cabildo, y tenía que regresar al palacio municipal. La disposición al servicio es tomada en cuenta a la hora de que la gente evalúa el desempeño de las autoridades, además de comprobar constantemente que se es honesto y es hombre de palabra.

En su pueblo, las autoridades pueden repetir función si es que la Asamblea lo decide, y esto debido al buen desempeño demostrado durante su periodo de mandato. A diferencia de lo que sucede en otras comunidades, aquí deben repetir si es que así lo decide la comunidad, y pueden regresar al cargo después de seis años de descanso según su sistema normativo interno. Él espera que en su caso no suceda así, ya que quiere desarrollar otros proyectos personales, y si fuera así, los tendría que suspender o cancelar.

En la comunidad de *Kää* tienen muy afianzado el ritual que conlleva el desempeño de las funciones de las autoridades municipales, en donde el saludo y el comportamiento frente a los ciudadanos debe desempeñarse como lo hacían los antepasados, como el portar el sombrero de manera adecuada, y hablar en mixe antiguo, algo que sólo los ancianos siguen haciendo. Hay una manera especial de dar las gracias que sólo las autoridades municipales utilizan: “*Tyoskujuyëp*” que significa “gracias”, o “*Oy ko të mintë*”, que significa “agradezco su presencia”.

No ha habido mujeres interesadas en participar en el cumplimiento de algún cargo comunitario, aun cuando la ley obliga a los municipios y sus agencias a incluirlas en sus estructuras. En la cabecera municipal sí ha ocurrido, pero ha sido una estrategia para cumplir con la ley, ya que la participación política de las mujeres ha estado condicionada a los imposiciones de los varones. En las Asambleas comunitarias, sí participan las mujeres de su pueblo, aunque su presencia cotidiana no es pública. Como joven y por haberse educado dos años fuera de su comunidad en una institución de corte progresista en lo social, *Kää* presentó proyectos de inclusión a favor de las mujeres cuando se desempeñó como secretario municipal. En el cabildo lo tacharon de “loco” y desaprobaron sus iniciativas. Comenzó a realizar un censo de las mujeres que son comuneras, o que ostentan la titularidad en la propiedad de la tierra, y que a la vez eran madres solteras, y detectó 80 mujeres en esta condición.

Propuso que se incluyeran a las mujeres en los comités existentes, tanto los tres planteles educativos, como la clínica de salud. Los comités de salud y escuelas son encabezados por hombres comuneros, quienes se rotan en su responsabilidad una semana una vez al mes. Como se ven atareados en su responsabilidad comunitaria y dado su compromiso como comuneros de estar pendientes de los terrenos de labranza, él propuso incluir a las mujeres para fomentar su participación política. La propuesta generó polémica y fue rechazada por su cabildo, pero no quitó el dedo del renglón, hasta que terminó su gestión.

Según *Kää* algunos aspectos del origen del conflicto entre Chuxnabán y la cabecera municipal, San Miguel Quetzaltepec. Empezó su fase más violenta en 2016, pero dura ya 50 años. En ese entonces un cacique vinculado al PRI, influyó en las autoridades municipales de Quetzaltepec para que de manera impositiva y sin mediar acuerdos en la Asamblea Comunitaria, exigiera la participación de hombres y mujeres en tareas comunitarias que no tenían que ver con lo que son sus usos y costumbres. Hombres y mujeres eran obligados a trabajar, por presiones de la autoridad municipal coludida con el cacique, horas excesivas en actividades que no estaban relacionadas con la comunidad, y que eran parte de los negocios turbios del cacique.

Ello obligó a que surgiera una migración forzada de familias que huyeron de los malos tratos y arbitrariedades cometidas por la autoridad municipal coludida con el cacique y su gente. Estas familias se fueron a vivir a Chuxnabán, y se asentaron a las orillas del pueblo. Así han vivido desde hace medio siglo, hasta que en 2003, un cacique local, de la comunidad de Chuxnabán, empezó a influir en la vida política, haciendo que las autoridades electas recibieran dinero del PRI (Partido Revolucionario Institucional) para que en las elecciones a diputados locales y federales, votaran por este partido. Hubo inconformidad en la población, situación que se abordó en Asambleas extraordinarias. El pueblo reclamaba la no intromisión de partidos políticos en su comunidad, así como castigo al cacique y sus seguidores.

La gota que derramó el vaso fue la maniobra del cacique para que la autoridad municipal decretara una política de segregación, y en función de ello, cobrara nuevos impuestos: habitantes originarios, y habitantes avecindados o “extranjeros”, colocándoles la etiqueta a las familias que tiempo atrás se habían asentado en su comunidad y provenían de la cabecera municipal. Esto irritó a la población en general, pues nunca antes se había

distinguido así a los habitantes de la comunidad. Sobre todo, querían cobrar nuevos impuestos en función del origen de las personas. Hubo enfrentamientos contra el cacique y contra quienes lo apoyaban, a grado tal que fueron expulsados de la población, no sin antes ser exhibidos en la plaza pública. La gente expulsada migró a Tlacolula de Matamoros, donde actualmente viven. Dado el clima de confrontación armada con la cabecera municipal, y por los constantes ataques que ha sufrido su pueblo, que ha dejado muertos y heridos de bala (uno de ellos fue su abuelo paterno), el pueblo a través de la Asamblea Comunitaria decidió armarse con recursos propios. Para ello, decidieron crear el Comité de Protección Comunitaria, que se dedica a recaudar dinero para la compra de los elementos que les servirán para defenderse de los ataques de la cabecera municipal.

Por la idea que existe en el pueblo de que son las mujeres las mejores administradoras del dinero, la asamblea comunitaria, escogió a cuatro mujeres solteras, sobre todo las que no tienen compromiso con ningún hombre. Por decisión de la asamblea se estableció que por familia recolectarían \$400 y en el caso de las madres solteras, \$200, y con base a la lista de familias y ciudadanos que les dio a este comité la autoridad municipal, fueron a visitar casa por casa a los habitantes de su comunidad. Se tardaron dos semanas para reunir el dinero, mismo que fue entregado al cabildo.

Respecto a la participación de los comuneros en el sistema de cargos, ellos asumen ciertas actividades, como encabezar los comités de los planteles de las escuelas existentes en la comunidad, así como el de la clínica de salud. Los hombres son los que desempeñan estas tareas, y están pendientes de las necesidades que existan en estos espacios. Aparte, se tienen que responsabilizar de sus tareas agrícolas en los terrenos comunales, por lo que el tiempo en que desempeñan su función en alguno de los comités, se les dificulta estar pendientes de sus labranzas y cultivo. Cuando su economía se los permite, pagan a algún “chalán” o chamaco que les vaya a apoyar en las tareas del campo, pero la mayoría de las veces no ocurre, ya que al no tener ingresos económicos durante el año que dura la responsabilidad comunitaria, tienen que vigilar los gastos familiares de manera escrupulosa. Es aquí donde entran en acción las mujeres, esposas o parejas de los comuneros que tienen un cargo, y son ellas las que los sustituyen en los hechos, sin que lo reconozca la autoridad municipal ni la Asamblea. Ellas son las que se hacen cargo de las tareas de los comités, mientras ellos continúan con sus labores en el campo.

Hay una particular distinción al momento de incluir los migrantes en las ternas de elección en la Asamblea Comunitaria. Si migras al interior del estado, o de la República, estás sujeto a ser contemplado para desempeñar un cargo. Y si te vas a Estados Unidos, tampoco te libras del cargo, pues aún en ausencia eres contemplado; si resultas electo, puedes pagar a alguien para que desempeñe el cargo, o directamente puedes solicitar ser mayordomo de alguno de los santos que se veneran en el pueblo, como una especie de trueque o compensación. En la opinión del pueblo, a los hombres que migran se les da el permiso social para hacerlo, no así para las mujeres. Hay pocas mujeres que han migrado, y quienes lo han logrado han tenido que librar muchos obstáculos. Para ellas, los principales nichos laborales son las taquerías, las tortillerías, o en el servicio doméstico. Entre mujeres jóvenes, hay proyectos de vida fuera del pueblo y de no retorno, pues ellas están exentas de desempeñar un cargo público, por lo que no tendrían ataduras.

A diferencia de lo que proponía Nina Glick-Schiller que veía a los transmigrantes como una amenaza al Estado, en su “desajuste” o cuestionamiento a sus instituciones, (Glick-Schiller en Stephen, 2007), las evidencias en el caso oaxaqueño marcan que sucede lo contrario, al desarrollar nuevas experiencias de vivir la ciudadanía, y contribuir al fortalecimiento de los lazos institucionales con sus comunidades de origen, así como un fortalecimiento a la visión de Estado.

### **5.3. Afirmaciones y tensiones en la herencia cultural**

El sistema educativo muchas veces reproduce pautas tradicionales en los procesos de enseñanza-aprendizaje, reforzando la visión del sistema sexo-género en el que la división sexual del trabajo es la determinante en las relaciones de hombres y mujeres. De esta manera, algunos profesores, como la que tuvo *Xëëw* y quien se autodenominaba como feminista, fueron un punto de ruptura entre la formación tradicional que favorece a los hombres y subyuga a las mujeres, y la visión basada en los derechos humanos, la equidad, la igualdad y la libre determinación. Ante ello, existe una tensión entre el modelo tradicional que recrea expectativas culturales para hombres y mujeres, y los deseos y voluntades de los sujetos, contruidos en tiempo y circunstancias muy concretas, que les obliga a tomar decisiones que impactan sus futuros a corto y mediano plazo.

Una de las diversas evidencias de los impactos culturales que produce la migración es la modificación de conductas en los jóvenes indígenas, y es el escenario de las tensiones cotidianas entre la preservación de la tradición y costumbre, o la asimilación de nuevas prácticas de los contextos en que se asientan. Esas tensiones dan luz a las situaciones en las que jóvenes indígenas deben contrastar las realidades de los contextos urbanos con sus entornos de origen, en su mayoría contextos rurales.

Un aspecto de tensión en los jóvenes indígenas se desarrolla en la convivencia marital, ya que al casarse, muchos de ellos pierden el vínculo de amistad con sus pares, algunas veces por deseo expreso de sus esposas, otras veces por el hecho de llevar a buen término la responsabilidad de ser proveedor que se materializa en la manutención del hogar y de la familia. Según *Xëëw*, para muchos hombres que deciden casarse es estresante vivir con muchas responsabilidades que cumplir, y continuamente ser fiscalizados por sus familias y amigos en el cumplimiento de lo que marca la tradición en el “deber ser” hombre.

La homosociabilidad de *Xëëw*, o la construcción de lazos sociales con otros hombres, se caracterizó por demostrar lo competitivo que puede ser con sus pares. Es quizás uno de los rasgos de la masculinidad hegemónica, el ser competitivo y demostrar constantemente que se debe tener la aprobación de sus pares para validar la “hombría”, y otro rasgo más de las tensiones habituales en los jóvenes indígenas. Las relaciones de amistad con otros hombres de su edad fueron basadas en el aprendizaje de competencia con sus pares, en el que todos estaban presionados por demostrar que eran lo “suficientemente hombres”. En estas relaciones filiales, según *Xëëw*, él sustituía la figura de su padre o de su abuelo, figuras masculinas de importancia en su vida, para validar sus aprendizajes de género, y basar sus amistades o complicidades siguiendo lo que el contexto determinaba válido para los varones.

Como en todo aspecto, existen matices sobre cómo los jóvenes incorporan en sus vidas la obligación comunitaria de cumplir los lineamientos que exige el sistema de cargos.

El caso de *Tuuj* es uno de tantas maneras de ver las normativas internas de una comunidad. Ahí, los jóvenes son tomados en cuenta para el desempeño de ciertas funciones, se tiene identificados a quienes viven en el pueblo gracias a un censo elaborado por la autoridad municipal y quienes migran. Los jóvenes son interrogados por el presidente municipal o por el síndico para saber de su paradero. Al ser detectados en los lugares de destino, son contemplados para cumplir con los cargos. Quienes no puedan cumplir su

servicio comunitario, deben pagar una multa a la autoridad, cuya tarifa actual está en el monto de veinte mil pesos.

En su caso, por tener una discapacidad visual, tiene una excepción, y ello debido a que su mamá fue a hablar con el presidente municipal, motivada por los consejos de un profesor jubilado, quien continuamente le compraba comida preparada que vende, y que la asesoró sobre los derechos de las personas con discapacidad, algo que ella y *Tuu* desconocían. Con este argumento, ella le solicitó el perdón del servicio comunitario a su hijo, diciendo que iría a la Defensoría del Pueblo Oaxaqueño para exponer su caso y pedir ayuda gubernamental. Con este argumento, la autoridad cedió y le perdonó el cumplimiento del servicio comunitario. En su comunidad, sólo se pueden “salvar” del servicio comunitario quienes hayan sido mayordomos en la festividad patronal, o hayan dado de comer a las bandas de música, o a los jugadores que participan en los torneos de basquetbol o futbol.

Como se mencionó, los jóvenes indígenas que provienen de contextos en los que experimentan importantes procesos de arraigo en sus identidades comunitarias desarrollan experiencias de afirmación y/o tensión que ponen en el escenario de reflexión sus aprendizajes culturales desde sus pueblos y comunidades, hasta los nuevos espacios a los que han migrado. Por un lado, las afirmaciones en la reproducción de las normas y costumbres que marcan las comunidades de las que provienen, con lo que se afianza aun más su identidad y sentido de pertenencia a sus códigos culturales, como es el caso del sistema de cargos y la normativa en torno a éste; por otro lado, las tensiones provocadas por cumplir con los mandatos de la tradición y la costumbre, especialmente en torno a las expresiones de género; y la adopción de nuevas prácticas que no formaban parte de su repertorio cultural y que muchos de los jóvenes indígenas han incluido en sus contextos de destino.

A lo largo de este capítulo, presenté los rasgos que determinan la migración interna e indígena en el contexto oaxaqueño. De esta manera, se hace patente cómo se han desarrollado las movilidades migratorias del pueblo mixe, para centrar nuestra atención en las movilidades al interior del país y del estado, y así comprender las historias de vida de los protagonistas de esta investigación. Además, destacué los elementos que inciden en la juventud indígena, donde las prácticas comunitarias inciden en la construcción de la identidad de los varones mixes.

Destaco cómo la identidad de género de los hombres en la sierra mixe es atravesada por su participación en el sistema normativo interno de las comunidades de este grupo lingüístico y cultural, cuyo centro es el sistema de cargos y la asamblea comunitaria. Para los sujetos que pertenecen a comunidades mixes, se hace obligatorio que sus deseos y proyectos individuales estén alineados con el compromiso social y el servicio comunitario, independientemente de si viven en sus pueblos, o están lejos de ellos, ya sea a lo largo del país, o fuera de éste. Ello hace evidente la pertenencia de un sujeto a su comunidad de origen, y puede considerarse un elemento en disputa para aquellos que no se adscriben de lleno a los mandatos culturales y sociales de la cultura mixe.

Las movilidades extracomunitarias, ya sea las circulares entre la capital de Oaxaca y las comunidades de origen, o las internacionales hacia Estados Unidos, propician encuentros entre los jóvenes mixes con grupos sociales insertados en centros donde las reglas y los mandatos comunitarios dan lugar a la sociabilidad propiamente urbana donde confluyen varios perfiles sociales, económicos y culturales. Lo anterior ha venido a detonar y tensar las percepciones de la costumbre y la tradición con los proyectos personales de hombres y mujeres de las comunidades mixes. En la mayoría de los casos, las movilidades son inicialmente regionales por motivos de comercio, estudio o trabajo. Paulatinamente se van extendiendo a la capital del estado, a los estados vecinos, a la capital del país, hasta la movilidad migratoria internacional.

Salir de sus comunidades de origen ha supuesto un punto de inflexión para los hombres mixes, pues a la vez que les proporciona oportunidades para mejorar sus situaciones económicas, les obliga a encontrar sus puntos de equilibrio entre concretar un proyecto individual, y continuar ejerciendo su vida comunitaria a través del cumplimiento de los mandatos del sistema de cargos. Si bien cada comunidad determina las normas que los varones mixes deben acatar para seguir perteneciendo a ella, en general, se hace evidente que se debe demostrar continuamente que se es hombre en la medida que se cumplan los requisitos que dispone su sistema normativo interno.

Asimismo, es importante destacar cómo las trayectorias migratorias de los protagonistas de esta investigación han sido una oportunidad no sólo para concretar proyectos personales y familiares, sino como detonantes del involucramiento de quienes por estudio o edad están en condiciones de asumir un cargo según la normativa interna de sus comunidades.

Ello ha ocasionado una evidente tensión en sus protagonistas, entre continuar con sus proyectos personales en la ciudad de Oaxaca, o más allá de sus fronteras, y suspender durante un año sus labores para regresar a sus pueblos y desempeñar el cargo asignado en sus comunidades de origen, con todas las implicaciones individuales y familiares que esa decisión ha originado.

## **Capítulo 6. Transformaciones en las identidades a partir de la migración**

Presento las reflexiones que surgen respecto a los testimonios que los protagonistas de esta investigación han aportado respecto a sus vivencias en torno a la sexualidad, así como las interpretaciones que le han otorgado a sus cuerpos como escenario de cambio y transformación, pero también de resistencia a las imposiciones que la norma y la tradición les han marcado a través de su adscripción a una identidad cultural.

Recupero la propuesta de Gutmann respecto a las identidades masculinas y cómo los rasgos que las caracterizan son reconocidos por mis interlocutores en sus espacios y actividades cotidianas, además de las tensiones que surgen cuando esos parámetros rígidos y verticales son cuestionados y modificados por las nuevas generaciones de varones.

Rememoro las reflexiones de Núñez Noriega respecto a cómo son los comportamientos sexuales de los varones mexicanos, y las vinculo con las experiencias que mis interlocutores han tenido en sus trayectorias migratorias, enfatizando las valoraciones que ellos le asignan a sus comportamientos.

Destaco qué valoraciones construyen mis interlocutores respecto a las implicaciones de la masculinidad que formula Seidler, y cómo los varones permanentemente tienen que demostrar su adhesión a la norma.

Finalmente, analizo las explicaciones que ellos han construido respecto a sus identidades como varones, que convergen con la identidad cultural de sus comunidades.

### **6. Identidades y prácticas sexuales**

Las Ciencias Sociales han legado un importante bagaje teórico en los estudios sobre el género y de las masculinidades en particular, destacando la sociología y la antropología las que desde sus postulados, han analizado su condición desde el sexo y también el género. Algunos estudiosos del fenómeno de los hombres, como Matthew Gutmann, incluso

estipulan que desde la antropología se ha desarrollado una particular revisión de esos fenómenos, surgiendo lo que él llama la “antropología de la masculinidad” (Gutmann, 1999).

Desde esta perspectiva, los abordajes teóricos que permiten dimensionar los fenómenos sociales en donde los varones son los protagonistas a partir de lo que hacen, piensan, censuran y avalan, han logrado situar en el interés de las Ciencias Sociales. Esto ha sido llamado las identidades de los varones, no sólo con el objetivo de entenderlas en sus complejidades, sino incidir en las transformaciones de ciertas prácticas que trastocan el óptimo desarrollo de las nuevas expresiones de la masculinidad, más propensas al reconocimiento de sensibilidades y valoraciones de lo que antaño era considerado femenino, y automáticamente reprimido.

Las valoraciones sobre los aspectos de la sexualidad han sido uno de los elementos fundamentales de este trabajo, y así ocurrió con los sujetos que participaron en los trabajos desarrollados por Gutmann, quienes también expresaron sus interpretaciones sobre sus prácticas y sus deseos como algo que es propio de sus circunstancias, en comparación con lo recreado por las mujeres (Gutmann, 2000). Desde la perspectiva de un proceso, la identidad es proyectada como esas prácticas simbólicas y materiales que según Lara Flores (1991) se van enriqueciendo y modificando según las necesidades de quienes se adscriben a ella. Así, los varones son educados y socializados como hombres en función de las expresiones de género del contexto en que se desarrollan, y esa socialización determinará las constantes transformaciones y adaptaciones de las identidades en función de los requerimientos de sus protagonistas.

La identidad es un proceso dirigido a la “autopercepción y a la heteropercepción” (Lara, 1991: 24). Desde esta perspectiva, muchos varones construyen su identidad como hombres distanciándose de los rasgos que se imponen desde la heterosexualidad, ya sea que se deduzca que sean vinculados a la homosexualidad, o que se rechacen los aspectos más crudos de la normativa heterosexual. Tomando en cuenta esos rasgos, destaca la virilidad como una característica primordial que desde lo heterosexual, se impone a los varones como valor indispensable a asumir, ya que es construida desde los hombres para otros hombres y en rechazo a las características femeninas en un varón, relacionamente (Bourdieu, 2010).

En Jaltepec de Candoyoc, hay varios hombres que se autoadscriben como homosexuales, y *Xëëw* lo sabe a través de su hermano, quien desde que eran adolescentes, le

compartió que es homosexual. Él sabe que en la vida subterránea del pueblo, hay encuentros de hombres casados con hombres homosexuales, y ello lo constata cuando en las pláticas informales con otros varones de su edad o mayores, a manera de broma, se saca a relucir este tipo de prácticas, sin que haya una sanción o reprobación de índole moral. Matthew Gutmann se refiere a las identidades masculinas como “lo que los hombres dicen y hacen para ser hombres” (2000: 43). Desde esta perspectiva, el reconocimiento de ciertos rasgos les corresponden a los varones ser considerados masculinos, no sólo validados por otros hombres sino también por las mujeres.

En el contexto mexicano, y del sur del país en particular, los varones son catalogados como “muy hombres” en la medida del número de parejas sexuales que puedan tener, sin que incida la identidad u orientación sexual del vinculante, destacando que un hombre que sea “macho” según los estándares populares mexicanos, puede tener actividad sexual con otros hombres, siempre y cuando el protagonista del encuentro sea el que penetre, el que asuma el rol activo, y que al demostrarlo con otros hombres, e incluso mujeres, se confiera que se ha cumplido con la normativa del rol tradicional asignado al varón (Robles Mora, 2015).

Las nuevas generaciones cuestionan los rígidos códigos de comportamientos que se transmiten a los hombres, que constriñen los deseos y voluntades individuales. Duarte reflexiona respecto a cómo las nuevas generaciones construyen sus identidades como varones cuestionando los históricos privilegios que otorga la masculinidad ortodoxa (Duarte, 2011), en respuesta a la rigidez de los mandatos del ser hombre y de los comportamientos que ello provoca. Como parte de las prácticas de la cultura mixe que inciden en la construcción o reinterpretación de la identidad sexo-genérica, se encuentran las migraciones. Según lo revelado por los protagonistas de esta investigación, ha sido el factor detonante para que no sólo ellos sino muchos de los conocidos de *Xëëw* que han salido de sus comunidades de origen por diversos motivos, hayan tenido la oportunidad de situar en el centro de sus dudas e inquietudes las prácticas tradicionales que como hombres habían aprendido y desarrollado casi sin cuestionar, hasta el momento en que vieron necesaria la reflexión personal para contemplar otras maneras de vivirse y sentirse como hombres, alejados de los aprendizajes comunitarios.

Gutmann (2000) plantea que es necesario situar el contexto histórico para entender las identidades de género, aspecto en el cual coincide con Lara. Según ella, eso incluye su

transformación constante, ya que la identidad no se concibe como estática, sino enriquecida por los que intervienen en ella (Lara, 1991). Es así como en la historia de Jaltepec de Candoyoc, se hacen presentes casos de hombres homosexuales de mayor edad, que incluso han sido comuneros, y que por decisión propia han vivido solos. La comunidad sabe sobre ellos, pero no los rechaza por su condición sexual. Ello ha incidido en que las nuevas generaciones se animen a no ocultar sus afectos.

Según *Xëëw*, cada vez es más frecuente encontrarse con hombres jóvenes que se asuman homosexuales. Esta situación no es lejana para él, ya que su hermano menor se asume como homosexual. Él le ha platicado de casos de hombres homosexuales que no han sido aceptados por sus familias, e incluso han sido corridos de casa. La situación de su hermano es completamente diferente, ya que cuenta con el respaldo familiar de sus padres, hermanos, tíos y primos. Siendo un niño, él notaba que su hermano era diferente, ya que tenía más interacción con las niñas, demostrando más sensibilidad que él o su hermano mayor. Sus interacciones con las mujeres de la familia también eran evidentes: desde chico ha tenido una relación estrecha con su tía, a quien considera su mamá, hasta que ella regresó de Estados Unidos.

El caso de los dos hermanos de *Xëëw* pone de manifiesto lo que Lara Flores destaca como “prácticas materiales y simbólicas” (Lara, 1991: 24) que están orientadas a la identificación de rasgos vinculados a la “etnia, clase, sexo, región, país” (Lara, 1991). En la adolescencia, su hermano pronto se identificó con su mamá y por eso la ayudaba en las labores de la casa, especialmente en la cocina. Desde niño percibió ciertos comportamientos que en esos momentos no significaron algo en sí, pero cuando se enteró de la identidad sexual de su hermano, entendió muchas situaciones. Por ejemplo, al hermano de *Xëëw* nunca le gustó agarrar el machete para ir a hacer labores al campo. Es precisamente en uno de los tequios comunitarios, cuando su hermano Luis decidió contarles a él y a su hermano mayor sobre sus gustos y afectos, en una charla mientras se dirigían al cafetal familiar. El cariño entre hermanos hizo que lo cobijaran y aceptaran sin ningún problema.

Su hermano es fotógrafo, estudió Comunicación Social en la misma universidad que *Xëëw*. Actualmente tiene pareja, quien vive en una población llamada Estancia Morelos, agencia municipal que pertenece al municipio de Santiago Atitlán, en la misma región de la Sierra Mixe. Tiene planeado irse a vivir ahí, con la ventaja que su pareja tiene un terreno, ya

que es comunero. Por otra parte, su hermano mayor le confió ser bisexual, ya que ha tenido encuentros con otros chicos y chicas cuando aún vivía en la comunidad previo a su migración a Estados Unidos. Su relación con ambos es estrecha, ya que no los ha interpelado por esta situación, lo que ha favorecido la comunicación entre ellos.

Para *Xëëw* no tuvo impacto alguno las confesiones que le compartieron sus hermanos, ya que antepuso su amor y cariño, a sus orientaciones e identidades, a sus proyectos y a sus decisiones. La explicación es motivada a que su relación con sus hermanos se fortaleció a partir de haber crecido sin la cercanía física de mamá y papá, hasta bien entrada la adolescencia; ello los unió aún más, a pesar de haber crecido bajo el cuidado y la protección de sus abuelos y tíos.

Núñez Noriega refiere que en la cultura mexicana los varones viven sus experiencias homoeróticas de diversas maneras, en función de las valoraciones de los contextos en los que viven (Núñez, 2007). En la línea de los aportes que la antropología ha otorgado a los estudios sobre masculinidad, es necesario destacar las revisiones sobre las conductas sexuales de las sociedades del Pacífico Sur que realizó Ruth Benedict, quien determinó que la valoración de las prácticas no es la misma para todos los grupos sociales, observando que la homosexualidad no es ni condenada ni demonizada en algunas sociedades (Benedict en Gutmann, 1999). En el caso de la aceptación social, la comunidad de *Xëëw* ha tolerado a los homosexuales en tanto cumplan con sus normas internas y con el sistema de cargos que forman parte de su identidad cultural, algo que en algunas comunidades vecinas no sucede, ya que han existido casos de rechazo y exclusión hacia hombres.

Como ocurre en otros grupos culturales, como el zapoteco del Istmo de Tehuantepec, en los que la existencia de *muxes* marca un aparente incumplimiento a la norma tradicional de género, en el análisis de la dinámica social donde intervienen estas identidades sexo-genéricas, su aceptación y tolerancia se explican en el desempeño de roles y funciones vinculados a la tradición y a la costumbre. Lo mismo ocurre en comunidades de la Sierra Mixe media y baja, donde hombres que se asumen homosexuales y demuestran su compromiso con las normas vigentes en sus pueblos relativas al servicio comunitario: ellos son incluidos en algunos de los cargos que no requieran la exigencia social del matrimonio tradicional, como el ser mayordomo de alguna festividad católica.

Desde una revisión histórica, Gutmann reflexiona sobre la categoría hegemonía, planteada originalmente por Antonio Gramsci. El primero establece que son “ideas y prácticas dominantes” (Gutmann, 2000) recreadas por los grupos dirigentes en una sociedad para generar aprobación popular y darle continuidad a su posición de privilegio. Con ello, la hegemonía se desarrolla con la aprobación de las clases subalternas y que padecen aquello que validan. Para proponer el concepto “masculinidad hegemónica”, Connell se centró en el rasgo “opresor” que desarrollan los hombres hacia las mujeres o hacia otros hombres en situación de desventaja (Connell, 2003). Esta expresión estará enmarcada en la masculinidad, la heterosexualidad, la blanquitud, la estabilidad económica, el éxito y la estabilidad marital (Connell, 2003). En el caso de la masculinidad hegemónica mexicana, será representada por hombres mestizos (Puga, 2015).

Desde pequeños, los varones son socializados en los parámetros de la masculinidad hegemónica, siendo este el modelo deseado para la construcción de la identidad como varones. Para las interacciones y convivencia con los demás, los símbolos expresan los mecanismos de control en sus comportamientos. En esta línea, *Xëëw* recordó cómo fueron sus primeros enamoramientos de niñas en la secundaria, etapa que recuerda con especial cariño, ya que convivió con muchos adolescentes y conoció otras formas de ver la vida. Ahí tuvo dos compañeros que se asumían como homosexuales, con quienes convivió de forma especial, ya que eran también compañeros en el equipo de basquetbol. Uno de ellos se enamoró de él, y le enviaba cartitas donde le confiaba sus sentimientos e inquietudes. En una ocasión, él le aclaró que le gustaban las niñas pero que eso no cambiaría su amistad y cariño.

El amiguito le confió que su enamoramiento hacia él surgió por la forma en que lo trataba, el respeto que le tenía a pesar de ser homosexual, algo que distaba del resto de sus compañeros. En el bachillerato conoce a otros homosexuales, quienes se volvieron sus amigos, y ellos le reafirmaron su interés por ser un hombre diferente al resto de su escuela, ya que no los juzgaba ni tampoco los agredía. La sexualidad ha sido un punto de quiebre con su expareja, con quien tuvo una relación especial.

Cobra importancia la idea donde la identidad sexual refiere a la construcción de un pensamiento donde el individuo se asume en función de su sexo biológico (Lara Flores, 1991). En un dado momento, su novia le confía que tenía dudas sobre si era bisexual o no, y le propuso abrir su relación, para que ella pudiera estar con otras mujeres. Esa petición lo

impactó, no por el hecho de que fuera su novia y no él quien se lo propusiera, sino porque pesó un esquema tradicional en la concepción del amor, que él lo vincula estrechamente con la sexualidad, con la conexión con una sola persona, para que la fidelidad y lealtad estén en sintonía. Se lo hizo saber a su novia, quien no lo entendió, y lo cuestionó por ser un hombre tradicional, de no abrirse a nuevos horizontes en la relación. Éste fue el motivo por el que terminaron su relación. En ese momento, él se sintió devastado, además de sentirse solo, ya que estaba compartiendo la vivienda con ella. Se vio en la necesidad de buscar ayuda, y lo consiguió con un psicólogo con quien hasta la fecha continúa en terapia.

*Xëëw* continuó con sus estudios de maestría, y en la universidad conoce a un joven oriundo de Chiapas, quien con su trato respetuoso, le confía que le atrae. Él le comenta que no tiene interés sexual hacia él, ya que le gustan las mujeres. Con el paso del tiempo, y con el avance de sus sesiones de terapia, logró asimilar muchos rasgos de la decisión de su novia de explorar la bisexualidad. En un momento de arrebatos y de resolver su curiosidad, le confía a su amigo las motivaciones de acercarse a él, destacando que no sentía deseo y que sólo tendría sexo con él por resolver una curiosidad. El amigo aceptó y consumaron el encuentro.

La experiencia le sirvió para reafirmar su heterosexualidad. Como lo ha expresado Gutmann, es importante mencionar que los varones van configurando sus expectativas como un “movimiento procesual” (Gutmann, 2000) que está en constante transformación, y se ajusta a momentos muy concretos de su existencia. Esta experiencia es una evidencia de los nuevos acontecimientos que la migración produce para sus actores.

*Xëëw*, que había estudiado su formación profesional en su comunidad y había tenido acceso a información sobre género y feminismo, no es sino hasta que llega a la Ciudad de México, después de pasar por la Ciudad de Oaxaca, que vivió nuevas experiencias sexuales que ni siquiera tenía contempladas en el repertorio de sus deseos. La experiencia migratoria plantea una novedosa forma de ser hombre para quienes habían asimilado una forma única de serlo, encontrando en los lugares de destino la oportunidad de vivirse en nuevos formatos de masculinidad.

En los testimonios se evidencia la importancia que tiene el fenómeno migratorio en la modificación de prácticas sexuales vinculadas al ser hombre hegemónico que quizás pasarían desapercibidas si las movibilidades no estuvieran contempladas en la existencia de los varones mixtos. Asimismo, la migración es el detonante de interesantes transformaciones que

si bien comienzan en lo individual, con la modificación de comportamientos e incorporación de nuevas prácticas en el repertorio de la sexualidad, tiene efectos a nivel social y comunitario, como la modificación de las normativas que sostienen al sistema de cargos. Se ha visto que el esquema comunitario de convivencia se ha enriquecido con la integración de los migrantes en la participación político-social de las comunidades, que de un pueblo a otro y a pesar de la ausencia física, continúan incidiendo en la vida de sus poblaciones.

En lo concerniente a las diversas formas de interpretar y ejercer la sexualidad, las movilidades migratorias tienen importantes efectos no sólo para quienes las protagonizan, sino para quienes desde las comunidades ven cómo las formas de entender la sexualidad influyen en la convivencia de quienes permanecen en ellas. Los continuos ires y venires de las personas no sólo materializan el intercambio de mercancías y bienes, sino los valores, discursos y prácticas sociales que inciden en las diversas ópticas de entender la realidad. Si bien la sexualidad sigue siendo un tema privado, cada vez más jóvenes lo asumen con mayor naturalidad, en comparación con la generación de sus padres, más apegados a la normativa que impone la tradición y la costumbre. Es interesante destacar que la identidad de género, quizás la que primero se desarrolla en los individuos, se superpone a otras identidades (Lara, 1991) que determinan la vida de las personas. De esta manera, se empieza a construir la idea de hombre que el contexto determina, en oposición a la idea de mujer, y enfatizando lo que es viable y condenable para el sujeto social ideal.

*Majääw* me platicó que hay hombres y mujeres homosexuales en su comunidad. Ahora son más visibles en las nuevas generaciones quienes asumen plenamente su identidad sexual. Eso no ocurría antes, y los homosexuales mayores, quienes asumen su identidad, son escasos. Me cuenta del caso de un topil que se asume como homosexual, y que tiene varios años fungiendo en este cargo. A pesar de ello, son esporádicas las burlas que padece por parte de personas a quienes se les hace difícil concebir que un hombre de sus características desempeñe precisamente una función que desde la visión tradicional, requeriría de otros atributos. Este hombre se ha quejado ante la Asamblea Comunitaria de estos tratos vejatorios, y ha obtenido a su favor sanciones en contra de las personas que se han burlado de él. Esas modificaciones, como se ha visto, se dan por las propias necesidades de los sujetos en momentos y necesidades muy concretos. “Ser hombre” es una categoría de género (Gutmann, 2000) y por lo tanto está en constante modificación.

Las pláticas familiares tienen ciertos tabúes en lo que a sexualidad se refiere. Aún en las generaciones más jóvenes, los papás no hablan de sexualidad, o de matrimonio, figura importante en la visión tradicional del pueblo, según *Majääw*. El primer contacto que tuvo con un homosexual fue en el bachillerato. Sus compañeros lo retaban y lo trataban con burla, y hasta cierto desprecio, y según su visión, influyó el que sus compañeros fueran más grandes, con edades que oscilaban entre los 15 y 20 años, por lo que tenían una visión muy sexualizada de las relaciones de convivencia. Fue en este contexto de homosociabilidad\* donde conoció palabras en mixe que desconocía, y que son empleadas según la comunidad, para nombrar a los varones homosexuales:

- *Ato'oxy*, significa afeminado, relativo a lo femenino
- *Aw*, significa boca, palabra. Con este vocablo se señala de forma despectiva a un hombre, por las connotaciones que existen con la boca y el miembro viril.
- *Ma'atsy*, significa memela o tortilla. Otra forma despectiva de referirse a un homosexual, este vocablo se utiliza en la comunidad de Estancia de Morelos y se refiere al sonido que hacen las manos al hacer tortilla, similar al que se escucha en el coito.

Estas construcciones culturales para distinguir qué es lo relativo a lo masculino y qué a lo femenino como rasgos mutuamente excluyentes, lo que los hombres piensan, dicen y hacen para ser reconocidos como varones, es lo que los teóricos llaman masculinidad (Gutmann, 1999:45). Desde esta línea, las construcciones simbólicas que cada grupo comunitario asigne a la regulación del comportamiento sexual de los sujetos, se enmarcará en el proyecto de género que desee instaurar y reproducir. Es por ello que la homosexualidad ha sido una orientación e identidad sexual que en diversas comunidades ha sido reprimida, manifiesta y simbólicamente, para lo que se ha creído el cumplimiento puntual de la normativa del hombre ideal. De esta manera, cobra sentido lo que Godelier manifestaba cuando se refería a que la dominación masculina presenta un rasgo universal, al ser considerada transhistórica al ser ubicada en cualquier sociedad (Godelier en Parrini, 2007)

---

\* Me refiero a la convivencia entre varones, sin importar sus identidades o prácticas sexuales.

Es en la universidad, ubicada en Jaltepec de Candoyoc, en el bajo mixe, donde *Majääw* pudo conocer a homosexuales más abiertos en su identidad sexual, y originarios de diversas comunidades de la Sierra Mixe, con quienes pudo establecer amistades. Como lo comenté anteriormente, *Majääw* estudió en el Instituto Superior Intercultural Ayuuk (ISIA), un proyecto educativo del Sistema Universitario Jesuita, que echó raíces en la región debido a su propuesta educativa comunitaria y que ha favorecido la migración regional de jóvenes deseosos de estudiar en la zona. Cuando platicué con él sobre sexualidad, la charla se desarrolló en tercera persona, ya que nombra sus experiencias a través de la compañía y complicidad de sus compañeros de escuela. Uno de sus compañeros, originario de la población de Puxmetacán, le platicó con detalles cómo fue su iniciación sexual, algo que le sorprendió por la apertura y naturalidad con la que un chavo le platicaba sobre una situación íntima. Con el paso del tiempo, fue conociendo más historias y experiencias sexuales de sus compañeros, en las que omitían sus emociones, y enfatizaban sus hazañas vinculadas al poder y al sometimiento de sus novias o parejas sexuales. Algo que pudo percibir en su trato con los compañeros de bachillerato es que la ironía y la ridiculización siempre se hacía presente en las conversaciones entre hombres, siendo una constante competencia el someter al interlocutor como evidencia que se ejerce poder sobre él. Es a lo que se refería Connell con los tipos de relación que existen en el ámbito de las masculinidades: unas pueden ser de hegemonía, otras de subordinación, muchas más de complicidad, y otras de marginación (Connell, 2003).

Lo fundamental en el análisis de los fenómenos sociales es traer a discusión lo que las personas que intervienen en dichos fenómenos piensan sobre sus acciones, sobre sus horizontes, sobre sus aciertos y sus dudas. Gutmann retoma a Geertz al momento de darle oportunidad al actor principal de una etnografía a ser escuchado en su descripción, sobre lo que el descriptor piensa o cree de él (Geertz en Gutmann, 2000). La primera referencia que tuvo *Majääw* sobre su heterosexualidad comienza en la primaria, al sentir atracción por una compañerita, con quien jugaba a diario. Esta atracción continuó en la telesecundaria, donde se hizo de una novia con la que intercambia besos, y algunos tocamientos físicos y genitales.

Es hasta el bachillerato, gracias a que vivía fuera de su comunidad, cuando inició su vida sexual, y lo hizo con otras jóvenes estudiantes con quienes estableció vínculos de amistad profundos. Con su complicidad, esperaban a que llegaran los fines de semana,

cuando los estudiantes que vivían en el internado, tenían permitido ir a sus comunidades a visitar a sus familias. Como él vivía lejos de su pueblo, se quedaba con algunos compañeros en su misma situación, con quienes montaban guardia para que algún profesor no los descubriera teniendo sexo con alguna compañera. Otra salida para hacerlo era rentar un cuarto en alguna pensión del pueblo, donde podían consumir sus deseos de forma más segura. Es evidente que, en este aspecto, los hombres tenían acuerdos, y uno de ellos se expresaba en la complicidad en situaciones que los igualaba en la búsqueda de afectos y deseos.

Lara Flores analiza sobre diversos trabajos de corte etnográfico que permiten ilustrar cómo las sociedades construyen diversos rasgos para entender el sexo y el género, aunque existen ciertos mecanismos comunes en todas ellas. Así como Lara expone que las mujeres buscan alejarse de las visiones tradicionales de feminidad que la tradición ha instaurado desde hace tiempo (Lara, 1991), la misma tendencia se observa en las nuevas generaciones de varones. Una de estas visiones tradicionales se refiere a los mandatos de género para regular las conductas de los hombres, específicamente sobre la homosexualidad y diversas expresiones del erotismo.

Es por eso que al llegar a la universidad, *Majääw* se vio interesado por la vida que tienen sus compañeros que se autonomban homosexuales, ya que algunos de ellos lo buscaban para platicar y compartir lecturas y materiales para las clases. Ellos se dan cuenta que *Majääw* no tiene un trato despectivo hacia ellos, sino todo lo contrario, les trata como a otro compañero varón.

*Majääw* vivió interesantes experiencias sucedidas en el periodo cuando él estudiaba su bachillerato en Santa María Alotepec, y vivía en un internado, donde la interacción con otros compañeros era más cercana, así como las complicidades entre hombres adolescentes y algunos ya jóvenes. Como se comentó previamente, Alotepec es un municipio localizado en la parte alta de la sierra mixe, que cuenta con la infraestructura educativa de todos los niveles educativos, incluido el nivel superior, con la Unidad de Estudios Superiores de Alotepec. Con estas características, este municipio se ha convertido en la primera opción para muchos estudiantes de la Sierra Mixe, y también de la Sierra Zapoteca, para emprender su formación, incluso por encima de San Pedro y San Pablo Ayutla, capital administrativa de la región. Este rasgo ha hecho que Alotepec, junto a Jaltepec de Candoyoc en la parte baja de

la Sierra Mixe, sean los polos de atracción de jóvenes estudiantes, propiciando una migración intrarregional, es decir, al interior de la misma región mixe, sin que los jóvenes tengan que migrar a la Ciudad de Oaxaca para ese efecto.

Al ser un adolescente oriundo de un pueblo alejado de la comunidad donde se localiza el bachillerato comunitario, poco a poco se fue integrando en el círculo de jóvenes que como *Majääw*, provenían de diversas comunidades esparcidas por la sierra mixe. A pesar de estudiar el bachillerato, algunos de los jóvenes estudiantes eran mayores de edad, lo que contrastaba con la edad de la mayoría de los que estudiaban ahí. Con el tiempo se dio cuenta que la dinámica de convivencia la instituían los diversos grupos de alumnos, por lo que empezó a conocer otras formas de vivir la juventud. Como a los jóvenes mixe les gusta beber alcohol desde edades tempranas, sabía que los fines de semana tenían más espacio libre de las responsabilidades de la escuela, por lo que acordaban salir del internado e ir a recorrer el pueblo y sus alrededores.

Junto con otros estudiantes se sentaban a la entrada de una miscelánea, cuyo propietario era una persona homosexual y conocida en el pueblo. Como ninguno de estos jóvenes tenía dinero suficiente para costear alguna diversión, ya que con mucho esfuerzo sus padres les proporcionaban su “semana” exclusivamente para pagar su alimentación, no tenían recursos para comprar una “caguama” y compartirla entre ellos. Debido a ello, recurrían a una estrategia habitual entre los varones deseosos de saciar una necesidad sin dinero.

Así, en una ocasión, recordó que eran unos seis o siete compañeros quienes salieron a caminar por el pueblo, para divertirse y relajarse de la semana académica que habían tenido.

Acordaron ir a tomar cerveza e ir a comprar un cartón a la tienda del susodicho personaje, que alguno de ellos ya conocía previamente. Al llegar a la miscelánea, entre todos juntaron para comprar un cartón de cerveza, mismo que les fue vendido bien frío. Después de un ratito en el que entre plática y risas las cervezas se terminaron, entre más risas y con más confianza entre ellos, decidieron hacer un sorteo para elegir quién se “sacrificaría” para ir por el otro cartón de cervezas. En ese momento, *Majääw* no entendía de qué se trataba. En el sorteo, quien resultara “ganador”, tendría que sacrificarse por todos los miembros del grupo, e ingresar a la miscelánea para ponerse a disposición del dueño y desarrollar diversas prácticas sexuales, y con ello, asegurar que los próximos cartones de cerveza fría serían gratis para los miembros de este grupo.

A *Majääw* le sorprendió la naturalidad con la que todos aceptaron esta condición, sobre todo porque esta actitud no la conocía en su comunidad de origen, mucho menos que abiertamente entre jóvenes de su edad sin cuestionamientos, hablaran abiertamente de prácticas sexuales con otros hombres. Después de que hicieron el sorteo afuera de la miscelánea, donde sentados en la banqueta hicieron de la calle su espacio de interacción filial, uno de los integrantes del pequeño grupo resultó ser el “sacrificado” y con la algarabía que eso suscitó y las porras que le empezaron a hacer sus compañeros, ingresó “resignado” a la tienda, cargando el cartón vacío de cervezas, mismo que al cabo de unos minutos depositó lleno de cervezas frías en la banqueta donde se encontraban sentados los miembros del grupo.

Inmediatamente les dijo al resto de compañeros “ahorita regreso” y entre risas cómplices, ingresó nuevamente a la miscelánea. *Majääw* notó que al cabo de 30 o 40 minutos, el susodicho salió de la tienda ajustándose el pantalón y cerrándose la bragueta, lo que provocó que el resto del grupo lo recibiera con aplausos y gritos de emoción por la hazaña realizada, además de convidarle una de las últimas cervezas que tenían reservadas para él.

Esta anécdota ilustra lo que Michael Higgins y Tanya Cohen refieren sobre las fronteras de género, que llevan a afirmar los rasgos de la heterosexualidad y la homosexualidad se presentan muy fluidos en el contexto oaxaqueño que en la sociedad estadounidense (Higgins y Cohen, 2002). *Majääw* conoció otras formas de ejercer la sexualidad, alejadas de la rigidez que los aprendizajes tradicionales vinculan a lo que “debe hacer” un hombre en sus comportamientos sexuales. Lejos de reprobarlos o censurarlos, él entendió que sus compañeros y amigos de la escuela realizaban estas prácticas sexuales como una forma de hacerse de regalos y recursos económicos en un entorno de carencia y limitaciones. Pero también, como una forma alterna de experimentar el deseo sexual

Denise Fagundes Jardim analiza en una investigación sobre hombres en contexto de antros y cantinas en Porto Alegre, Brasil; las relaciones que construyen los varones con sus pares y las connotaciones que surgen de sus interacciones. Lo observado por *Majääw* en sus convivencias con sus compañeros, es idéntico a lo hallado por Fagundes en sus exploraciones de trabajo, quien establece que el acceso a las bebidas alcohólicas se traduce como una necesaria “habilidad masculina” (Fagundes, 1995). Esos aprendizajes de adolescentes y jóvenes varones en contextos de convivencia cercana, como escuelas e internados, permiten

desarrollar interacciones que fortalecen lazos de complicidad e intimidad, y son el escenario para consolidar los aprendizajes tradicionales de género, como lo experimentó Majääw.

La relación de hombres en contextos de antros y cantinas es lo que Fagundes llama “experiencia performativa” (Fagundes, 1995), al presentarse ante los demás como sujetos que deben ser percibidos como los que controlan la experiencia de beber, de relacionarse con los demás a partir de ese dominio, y quizás, de imponer sus propios deseos y necesidades, como lo experimentado por *Majääw* y sus compañeros, quienes sabían que sus cuerpos juveniles eran el objeto del deseo del dueño de la miscelánea, y a pesar de su aparente desventaja en términos de clase, ellos siempre imponían su dominio y poder, estableciendo qué prácticas sexuales iban a desarrollar con el señor.

Además, esa experiencia performativa que se desarrollaba para el otro, los situaba en condiciones de igualdad, ya que todos tuvieron prácticas sexuales con el dueño de la miscelánea, a partir del intercambio de cervezas; y entre ellos ese aspecto consolidó su compañerismo y amistad, evidenciando las complicidades entre varones en diversos contextos.

Lo planteado por Fagundes está en la misma línea abordada por Gutmann a partir de sus investigaciones con varones en la periferia de la Ciudad de México. Él argumenta que la masculinidad en México es más “diversa y flexible” (Gutmann, 2000: 53) de lo que podría pensarse. Gran parte de los cambios que han existido en las formas de vivir la masculinidad es debido a las resistencias que han presentado las mujeres a “la tradición y la costumbre sobre el género” (Gutmann, 2000), y ello se ha reflejado en las proyecciones de sus deseos en los hombres con quienes conviven.

*Majääw* rememoró perfectamente este episodio destacando que fue de las primeras experiencias que vivió fuera de su pueblo, en que pudo constatar cómo las prácticas sexuales entre hombres están tan normalizadas en los varones que existe una complicidad que él desconocía, misma que evita cuestionar a quienes practican sexo con otros como ellos. Ésta fue una de tantas veces que en grupo iban a visitar al propietario de la miscelánea, que incluso en la puerta de su establecimiento, ya los esperaba con el cartón de cervezas frías, mismo que condicionaba a la selección que él realizaba de alguno de los miembros del grupo que más le gustaba o le parecía atractivo, sin que diera oportunidad para que entre ellos escogieran el criterio de selección para el “sacrificado” del grupo. Estas prácticas sucedían casi cada fin de

semana, ya que ellos deseaban tomar cerveza sin casi invertir en la diversión, lo que les motivaba a correr los riesgos de ser escogidos por sus atributos físicos.

Cuando por una razón u otra él no era seleccionado, incrementaban las posibilidades de que él fuera el próximo en “sacrificarse” para beneficio del grupo, lo que hacía mostrarse inquieto ante lo que podría suceder. *Majääw* empezó a cuestionarse si llegado el momento aceptaría el reto de tener sexo con el dueño de la tienda, ya que él se ha definido como heterosexual, siendo las mujeres los sujetos de sus deseos y afectos, con quienes sostuvo encuentros pasionales durante su paso por el bachillerato. Las salidas de juerga y diversión con sus compañeros se fueron espaciando en el tiempo, por lo que su participación en la diversión se diluyó.

Según Giddens, la amistad masculina ha sido construida desde la época victoriana como acciones de complicidad en actividades que han sido intrascendentes en la vida de los varones (Giddens, 1993), lo que da a entender que la construcción de relaciones filiales entre hombres no prioriza la solidaridad entre congéneres, sino la convivencia basada en la negación de todas las expresiones vinculadas a la feminización de las relaciones, como por ejemplo la demostración de afectos. Esta anécdota expresada por *Majääw* indica un aspecto peculiar: mientras se reproduzcan esas relaciones filiales basadas en la complicidad, aunque trastoquen mandatos de género muy específicos, se continuarán afianzando las amistades y compadrazgos que han definido las relaciones varoniles enmarcadas en la masculinidad ortodoxa.

Fueron contadas las ocasiones en las que *Majääw* se encontró en el dilema de aceptar o rechazar una propuesta de encuentro sexual con compañeros de clase, a lo que terminó negándose, y hablando de manera educada con sus proponentes. Todos fueron compañeros de bachillerato, y más que sentirse ofendido por estas propuestas, sintió curiosidad por saber los motivos que los llevaron a escogerlo y no a otros compañeros. Uno de estos chicos que se asume como homosexual le confesó que más que el físico, él lo escogió porque lo notaba callado y pensativo, algo que le llamó la atención de los demás, aparte de que era notorio que era de los pocos que no se emborrachaba, un rasgo distintivo de los hombres en el contexto de un pueblo mixe.

Como se observa, en la masculinidad tradicional de los varones mixes existen rasgos de lo que Parrini propuso es el “modelo hegemónico de la masculinidad”, que aglutina un conjunto de mandatos que regulan la manera sobre la percepción de la identidad, las formas de ser, las actitudes y todos los efectos en que se refleja la masculinidad (Parrini, 2007).

Después de varias cervezas que lo animaron a platicar con mayor soltura sobre estos temas, *Majääw* reconoció que para un hombre mixe es muy difícil hablar abiertamente de sexualidad, sobre todo porque es un tema que los sitúa según la costumbre, en un escenario de vulnerabilidad, en el que un hombre no debe reconocer sus gustos sexuales, sus dudas, inquietudes, creencias y enamoramientos. Expresar esto los sitúa no sólo en una condición vulnerable, sino en el reconocimiento de una conducta que no forma parte de su “ser hombre mixe”. Dentro de la masculinidad más ortodoxa, se hace indispensable el ser activo (o aparentar serlo), y no sólo en el plano sexual, lo que Fagundes refiere como “la construcción de un cuerpo con sus usos” (Fagundes, 1995), y constantemente defender sus lógicas y funciones, demostrando ante los demás, que se es varón con todos los atributos que define la regla.

*Majääw* refirió la experiencia de un conocido que acaba de ver en las pasadas fiestas de muertos, cuando ambos visitaron su pueblo. Él es un varón joven que migró hace años a Nueva York, trabajando como albañil, lo que ha hecho que tenga mejores posibilidades económicas que el resto de los jóvenes de su grupo de amigos, ya que construyó su casa en el pueblo, y ha invertido su dinero junto con su familia poniendo un negocio de renta de computadoras con internet. Este hombre va y regresa a su comunidad frecuentemente, a pesar de no tener “papeles” con los que pueda acreditar su estancia legal en Estados Unidos, y cuando vuelve al pueblo lo hace previo a las festividades de todosantos y fieles difuntos, como lo hace la mayoría de los migrantes oaxaqueños. Siempre que está de regreso en el pueblo, manda a comprar cartones de cerveza a una de las misceláneas, y afuera de su casa se pone a beber, invitando a sus amigos y conocidos que van pasando frente a su casa. En esta ocasión, le tocó saludar a *Majääw*, quien al reconocerlo le dio un fuerte abrazo después de varios años de no verse. Entre pláticas con el resto de los jóvenes que estaban sentados en la banqueta alrededor del cartón de cerveza, empezaron a hablar de mujeres, y él les platicó, siempre en tercera persona, que un “compa albañil” vivió una experiencia con una mujer “trans”. Él habló maravillas de esta mujer, y les detalló lo que es tratar a una mujer “trans”,

cómo se relacionan los hombres heterosexuales con ellas, algo muy común en Estados Unidos.

Los jóvenes que escuchaban se asombraron de la naturalidad del relato, y sobre todo, cómo van cambiando las relaciones humanas. El resto del grupo le preguntaba detalles de esta mujer, ya que la plática les había generado curiosidad. En esta línea, sobre cómo viven la sexualidad a partir de sus prácticas, Higgins y Cohen encontraron en su trabajo de campo que los varones oaxaqueños tienen muy marcado el binomio activo-pasivo a partir de los roles sexuales, sobre todo, cuando desarrollan encuentros homoeróticos. Reproduciendo el esquema patriarcal, siguen siendo “muy hombres” cuando se valora el número de parejas sexuales, más cuando ellos son los penetradores y se lo transmiten a amigos y cómplices, quienes comparten los significados de estas expresiones de la sexualidad varonil (Higgins y Cohen, 2002). Ello coincide con lo expresado por Fagundes, quien a partir de sus hallazgos, destaca que un varón debe demostrar fortaleza y dominio, y constantemente debe imponerse ante los demás (Fagundes, 1995), cumpliendo así las constantes exigencias del “ser masculino”.

Después de un rato de beber cervezas, *Majääw* se alejó momentáneamente del grupo para buscar unos matorrales y poder orinar. De repente, su conocido se acercó a orinar junto a él, y al terminar de hacerlo, le platicó que ese “compa albañil” del que se refería era él, pero para protegerse de las burlas y ofensas de los demás hombres, habló en tercera persona, pues para él es complicado que otros hombres mixes entiendan que ha tenido encuentros sexuales con una “mujer con pito”, como él se refirió a esa chica con la que convive habitualmente en Estados Unidos. Estar borracho fue la excusa para que le contara este hecho, pero se lo contó “muy en secreto” y confiándole que sólo lo hacía porque sabía que *Majääw* había salido del pueblo para estudiar en la universidad y seguramente lo entendería, en comparación con los otros amigos “brutos” (Diario de campo, 12 de Noviembre de 2021).

Esta anécdota que compartió el conocido de *Majääw* refleja las nuevas condiciones en las relaciones humanas a las que los varones mixes en un contexto migratorio van aceptando e incorporando en sus prácticas sexuales. Para los varones del pueblo de *Majääw*, todavía es difícil concebir la idea de encuentros sexuales con una mujer trans, ya que en su visión no está incorporada la noción de las identidades trans, pues no es algo que exista en el repertorio cotidiano de la comunidad. Asimismo, los varones mixes que tienen contacto con

estas identidades de la diversidad sexual lo hacen en sus contextos migratorios, y gracias a sus experiencias migratorias, van incorporando nuevas formas de vivir, sentir y pensar desde el género y la sexualidad.

Además, el relato de *Majääw* expuso cómo la convivencia entre varones revela los códigos normativos que regulan las relaciones filiales entre hombres. En sus investigaciones, Gutmann revela que muchos varones “disfrutaban orinar juntos” (Gutmann, 2000: 185) como un acto de camaradería, en donde se platica mientras se orina y se intercambian miradas, lo que a su interpretación sitúa en una acción “que fomenta la amistad y el afecto masculinos, y que tiene algo de igualitario” (Gutmann, 2000: 185).

Seidler reflexiona sobre las implicaciones de la masculinidad y destaca que siempre es un aspecto que está a prueba. A partir de ello, quien se le adhiera, debe “demostrarla, reafirmarla y confirmarla” (Seidler, 1997). La iniciación sexual de *Tuuju* fue con una chica un poco más grande que él, a quien conoció en la Ciudad de Oaxaca, al poco tiempo que llegar a vivir ahí. Se conocieron en el taller mecánico en donde empezó a trabajar, ya que ella es familiar del dueño. Ella iba regularmente a visitar a sus tíos, y cuando lo hacía estaba un buen rato por las tardes en el lugar. Cuando estaba en el taller mecánico, ellos solían platicar, y fue así como se hicieron amigos. En una ocasión, después de su jornada de trabajo, ella lo invitó a tomar cerveza a su casa, que estaba cerca del taller. Como era todavía temprano, él accedió.

Al llegar, vio que estaba sola en su casa, y ella le comentó que su mamá había salido a un mandado y se iba a tardar, por lo que empezaron a beber cerveza. Después de terminarse dos caguamas y “deshinibirse”, ella lo empezó a besar, lo que a él le gustó, y a ella más, por lo que rápidamente empezaron a quitarse la ropa, quedando completamente desnudos. Él me platica que no hizo gran cosa, pues dejó que ella fuera la que llevara la iniciativa. Eso lo hizo porque no le comentó que era virgen y esa era su primera experiencia sexual. Fue una experiencia satisfactoria, ya que a los dos les gustó, y aunque no repitieron, a *Tuuju* le gustó mucho la forma cómo sucedió. Al poco tiempo, él se salió de trabajar del taller mecánico, por lo que dejó de verla.

Cuando le pregunté sobre su opinión respecto a las prácticas homoeróticas de los varones, me platicó que no tiene ningún problema al respecto, y me confió que varios de sus amigos les gusta tener sexo con otros hombres, aunque sólo dos de ellos se reconocen homosexuales, el resto no se adscribe a esta identidad, pero les gusta disfrutar de encuentros

sexuales con otros varones. Me llamó la atención que él me revelara que entre sus amigos no exista la carga negativa con la que tradicionalmente se valora la homosexualidad, y que entre los varones de su edad y un poco más grandes, es algo que va normalizándose. En su pueblo estas conductas siempre han existido pero se viven con “discreción”, y según me contó, ve que en la ciudad de Oaxaca hay más apertura y nadie se “espanta” por decir o hacer cosas relacionadas con la homosexualidad o bisexualidad. Si bien las nuevas generaciones se muestran abiertas a la autodeterminación de la sexualidad y en la libre expresión de la misma, sin encasillarse en alguna identidad a partir de sus prácticas, en su diario acontecer se visualiza un constante cuestionamiento hacia la rigidez imperante del modelo heterosexual/hegemónico o heteronormativo.

Me interesó en indagar más sobre las prácticas homoeróticas, por lo que le pregunté si alguna vez había experimentado alguna práctica sexual con otro hombre, como caricias, besos, faje, entre otras más. Su respuesta fue en tercera persona, por lo que como sucedió en algunas ocasiones con *Majääw*, entendí que era un mecanismo común entre los varones al que recurren para hablar de ciertos temas que consideran sensibles o delicados. Me relató que cuando está en su pueblo para visitar a su madre, sus amigos y él se reúnen para platicar y tomar cerveza, y en algunas ocasiones, cuando ellos están borrachos, le han platicado que ellos sí han tenido experiencias homoeróticas, en algunas ocasiones con hombres mayores, quienes los apoyan con dinero o con algo que necesiten, siempre y cuando ellos sean los que desempeñen el papel “activo” en el coito. Tal como plantea Núñez, “en el acto erótico el “joto” es dominado y el “hombre” empoderado” (2004: 323). Entre sus conocidos en la ciudad de Oaxaca le han comentado que algunos de ellos sí han “cogido” con hombres, y lo han hecho porque les da curiosidad y también porque les gusta, aunque no se adscriban a la identidad homosexual. Tanto sus amigos en el pueblo, como en la ciudad, le han comentado que descubrieron que a través del sexo con hombres pueden tener una “entradita” de dinero para sus gastos. Ello quizás les da un argumento para justificar esos encuentros sexuales, pero como se puede apreciar en la cultura popular de México, subsiste la idea de que los varones tienen el deseo sexual permanentemente despierto. En palabras de Gutmann, los hombres “están sujetos a incontrolables necesidades corporales” (2000: 194), mismas que resuelven con quien se pueda o se deje. En conformidad con ese autor, la sexualidad ha sido un elemento transformador en la dinámica social e individual, ya que la interpretación de este

rasgo ha cambiado de ser considerado como algo vinculado a la norma “natural” y biológica, a estar relacionado con el deseo (Gutmann, 2000), mismo que puede ser instrumentalizado en determinados momentos según las necesidades de los varones.

Nuestra conversación se fue enriqueciendo con anécdotas de índole sexual que me platicó mientras trabajó como guardia de seguridad en el motel. Ahí le tocó ver muchas situaciones curiosas, algunas de violencia también. Eran frecuentes las visitas de sexoservidoras que se encontraban en las cercanías del motel, y que por practicidad, iban a desempeñar sus labores con los clientes que las contrataban. Él se empezó a llevar con algunas de estas mujeres, con quienes platicaba después de que iba a hacer sus rondines por los cuartos para asegurarse que todo estuviera bien, y también para sacar a los clientes que se habían pasado del tiempo que indicaba el reglamento del motel. Me comentó que no tuvo un encuentro sexual con ellas, debido a que cuidaba su trabajo, además que no le atrae pagar por sexo. También eran frecuentes las visitas de parejas homosexuales que iban a disfrutar el motel por un rato, lo que pronto se le hizo común que sucediera. La mayoría de las veces las parejas de hombres entraban con discreción al lugar, y después de un rato, se iban también sin hacer ruido. En el tiempo en que estuvo en el lugar, nunca hubo algún problema o escándalo con las parejas de hombres.

*Kää*, otro joven mixe interlocutor en este trabajo, empezó a ejercer su sexualidad cuando salió de casa para ir a estudiar su bachillerato en Santa María Alotepec, y es ahí donde conoció a “cuates” que los fines de semana se iban a tomar cerveza fuera del internado donde vivían. Iban hombres pero también algunas mujeres a quienes se invitaba. En una ocasión, después de beber cerveza, él se puso a platicar con una chava que iba con el grupo. Se conocieron en el bachillerato y se hicieron amigos, por lo que ya sabían algo de información entre ellos. Como habían tomado cerveza, los dos estaban “envalentonados”, por lo que empezaron a besarse. Al estar con los demás amigos del grupo, empezaron a hacerles burla, por lo que salieron del lugar donde se encontraban, y decidieron ir a uno de los cuartos que rentan en casas en el pueblo, donde los estudiantes suelen ir a tener encuentros sexuales con sus parejas. Después de pagar, se fueron al cuarto y continuaron besándose. Se desnudaron y fue como tuvieron sexo. Tanto para ella como para *Kää* fue la primera vez, por lo que fue una experiencia de aprendizaje y fue grata para ambos. Los dos se preguntaron si lo estaban haciendo bien, lo que provocó que hubiera confianza. Después de esa experiencia, fueron

regulares los encuentros sexuales con ella, sin que se hicieran novios, pues aunque había química, no querían ser pareja.

Al desarrollar previamente lazos de confianza con *Kää*, me platicó que él considera normal las experiencias sexuales entre varones, es algo que “las personas hacen y que yo no le veo ningún problema” (Diario de campo, Abril de 2022). Cuando él vivió en el internado en Alotepec, y después en Jaltepec de Candoyoc, vio muchas situaciones en las que chavos y varones jóvenes se daban besos y se masturbaban entre ellos, pero “yo no me asusté ni lo veía como algo malo” (Diario de campo, Abril de 2022). Después en Jaltepec, vio como algunos compañeros que venían de pueblos alejados, se juntaban con hombres mayores que tenían dinero para que los invitaran cerveza o alguna de las cosas que les hiciera falta.

Al irme platicando detalles de esas situaciones que él observó como testigo principal, solté la pregunta exploratoria sobre alguna experiencia homoerótica que haya tenido, y me confió que mientras vivía en Jaltepec, y andaba en distracciones que ocupaban el tiempo que debía dedicar a sus estudios universitarios, algunas veces cuando ya no tenía dinero para costearse las cervezas, le “daba entrada” a algunos de los hombres que se las invitaran para que lo tocaran, para que lo acariciaran, pero nada más. “No llegué a los besos ni a “cogérmelos” (Diario de campo, Abril de 2022). En efecto, durante los encuentros homoeróticos, los varones no sólo reproducen la normativa simbólica que regula estos encuentros, sino que negocian cómo desarrollar los contactos corporales donde “resisten ciertas caricias y aceptan otras” (Núñez, 2004: 331)

*Kää* me confió que su vida sexual con su esposa ha sido placentera, ya que ambos han descubierto formas de satisfacción mutua y eso se ha logrado porque se platican sus deseos y sus inquietudes. Ha habido ocasión que se encuentran con información en redes sociales sobre sexualidad, y que les ha llamado la atención, por lo que ambos lo comentan, y han decidido experimentar algunas posiciones o prácticas (Diario de campo, Abril de 2022).

Eso ha logrado que su relación fluya y se identifiquen perfectamente. Esa comunicación ha logrado que ambos coincidan en sus proyectos personales, incluyendo el tema de la paternidad-maternidad. Ambos han decidido aplazar el momento, a pesar de que tienen 25 años y esa edad sale de los cánones culturales en sus pueblos de origen, sobre todo para ella, quien tiene inquietudes por resolver, y la maternidad no es una de ellas.

Gracias al vínculo de confianza generado entre nosotros, a *Kää* recientemente le realizaron una cirugía para circuncidarle el pene. Esta experiencia la vivió con cierta vergüenza por la carga simbólica que le subyace en su contexto de origen, ya que cualquier intervención quirúrgica en los genitales masculinos, es vista como una pérdida simbólica de la hombría. Empezó a tener molestias en su pene, ya que le dolía cuando orinaba y cuando tenía sexo con su esposa, por lo que fue al médico para checarse. Él le diagnosticó fimosis, que es un padecimiento que se corrige con la circuncisión, por lo que lo programó para que le hicieran la cirugía en una clínica particular.

En la taquería en que trabajó, el patrón los tiene inscritos en el Seguro Social, pero ir a atenderse ahí significa pérdida de tiempo y él quería que este padecimiento se curara lo más pronto posible, por lo que le preguntó al doctor cuánto le costaría la cirugía. Él le comentó que es una intervención casi ambulatoria, por lo que sólo estaría un día internado, y el costo total fue de \$40 mil pesos. Como no tenía esa cantidad de dinero, decidió hablarle a un tío que vive en la Ciudad de Oaxaca, y al plantearle su situación, accedió a prestarle la cantidad de dinero, y se comprometió con él de que se lo pagaría en un lapso de meses. A este tío él le tiene confianza, por lo que le pidió que lo acompañara el día que le hicieron la cirugía. Ese día estuvo pendiente de él y se quedó a cuidarle en la única noche que pasó en la clínica. Su esposa y él decidieron que no lo comentarían en la taquería, y ella iba a ir a trabajar como si nada hubiera pasado. Ni siquiera al patrón, que se portó muy bien con ambos, se lo comentaron.

*Kää* pidió permiso para faltar una semana, con el pretexto de ir a su pueblo a ayudar a su papá en las labores del campo. Él accedió a darle el permiso, por lo que con mayor tranquilidad se sometió al procedimiento quirúrgico. Decidió también que no se lo comentaría a sus compañeros de trabajo, pues no quería que se enteraran el motivo de su cirugía, ya que podría despertar burlas y comentarios respecto a su “hombría”. Esta anécdota ejemplifica que la “puesta a prueba” de la hombría de los varones es un rasgo que está fuertemente vinculado a la fuerza física y capacidades sexuales, por lo que para *Kää* era importante mantener oculta esa intervención quirúrgica, y más cuando se relacionaba a la genitalidad, aspecto cultural y de género que recrea la medición de la hombría. Asimismo, otra vertiente destacable en esta experiencia es la toma de conciencia en las nuevas generaciones de lo que Figueroa llama “cuidado de sí” (2015: 125), donde los varones ejercen

su agencia contraponiendo sus deseos y voluntades a la carga simbólica ejercida por la cultura, en donde los hombres deben “resistir” los embates de la naturaleza a través de los padecimientos y enfermedades cuando éstos ya han comprometido la salud de los involucrados.

En el caso que nos compete, y siguiendo la línea de Gutmann (1999), es importante destacar lo que piensan los hombres de sí mismos “como hombres”. *Kää* me platicó de su amistad con un hombre homosexual originario de su pueblo, con quien ha desarrollado una estrecha relación. Este hombre tiene 40 años, y por su soltería, es de los pocos casos en su comunidad que no ha participado en el desempeño de algún cargo u obligación comunitaria.

Como la vigilancia social es una constante en la vida de su pueblo, inmediatamente sus padres se enteraron que era amigo de esta persona “sospechosa”. Sus padres no han estado de acuerdo con esta amistad, sobre todo porque algunas personas en el pueblo tienen prejuicios sobre la homosexualidad, lo que lo convierte a él en centro de comentarios suspicaces.

Según *Kää*, la vida social de este joven se reduce a convivir algunas veces con otro homosexual casi de su misma edad, y que son los dos casos visibles de hombres homosexuales en su comunidad. Muchos en el pueblo los rechazan y los discriminan, sobre todo gente mayor, según palabras de *Kää*. Según él, son los jóvenes y la gente que ha migrado, quienes los aceptan y platican con ellos en la calle. Para *Kää*, los migrantes son los que han propiciado que la visión de la gente del pueblo cambie respecto a la homosexualidad, ya que ellos han visto otras cosas en los lugares donde radican y eso influye en la aceptación de lo que es diferente.

Los dos homosexuales no tienen un trabajo fijo y son peones tanto en las pocas construcciones que hay en el pueblo, como en las tierras de labranza, donde preparan la tierra para la siembra, así como recogen la cosecha. El dinero que reciben, según le contó su amigo a *Kää*, una parte lo ahorran y lo demás lo gastan en cervezas con sus jóvenes amantes, quienes los buscan para que les inviten a beber alcohol a cambio de sexo. Esta ecuación se repite constantemente en otros escenarios, tanto rurales como urbanos, donde el dinero se presenta como un vehículo de atracción para quienes desean obtenerlo a cambio de encuentros sexuales.

Con base a la pregunta original que motivó esta investigación, un efecto que ha tenido el fenómeno migratorio en las prácticas de género en los varones mixe, ha sido el cambio en las nociones sobre las prácticas sexuales y las identidades de género que los propios varones migrantes han experimentado, tanto en los contextos de sus destinos, como en sus comunidades de origen, cuando retornan y modifican en sus convivencias cotidianas las normativas tradicionales. Lo que *Kää* detalló líneas arriba es un ejemplo que ilustra los efectos positivos de la migración, al cambiar las mentalidades enraizadas en la tradición, algunas de ellas rayando en la exclusión y discriminación, sobre otras orientaciones sexuales.

Además, refirió que la migración ha tenido un impacto favorable en los hombres, ya que les ha permitido conocer otras formas de vivir su masculinidad, incluso les ha propiciado cuestionar sus aprendizajes tradicionales de género y su “ser hombre”.

Otro impacto favorable se ha reflejado en la expresión alterna de las sexualidades de los varones migrantes, como lo han detallado *Majääw* y uno de sus amigos, quien le confesó tener una relación con una mujer trans en Estados Unidos. *Majääw*, quien en su estadía en el internado donde cursó su bachillerato, conoció las prácticas homoeróticas y cómo éstas no representaban algo censurable sino adquirirían otros significados opuestos a la norma. Los testimonios analizados permiten ejemplificar que el proceso de construcción de “los hombres”, según Núñez Noriega, “no es homogénero y coherente” (Núñez, 2004), sino que está en constante tensión y reconfiguración según las necesidades e inquietudes de los propios varones.

## **Capítulo 7. Los otros hijos de Contoy. Diversas expresiones de masculinidad en contextos tradicionales.**

En este último capítulo, presento los testimonios que manifiestan ciertos cambios en las prácticas sexuales de algunos de los varones que participaron en esta investigación, en las que la tradición había marcado la pauta a seguir vinculada con una visión hegemónica de la sexualidad. Es aquí donde la migración incide en las transformaciones que produce en sus principales actores, presentándose como un fenómeno que en lo inmediato resuelve ciertas necesidades, pero que tiene efectos en la interpretación de la realidad, y de las posibilidades que presenta para sus protagonistas de vivir nuevos horizontes. Un importante rasgo a considerar es el ingrediente cultural en la identidad masculina de los varones mixes, que es atravesada por sus compromisos comunitarios y las implicaciones en sus proyectos y agencias individuales en torno al género.

Recupero la postura de Connell respecto a las implicaciones esenciales de la masculinidad y qué rasgos de ésta se manifiestan en los varones mixes. Asimismo, recreo la propuesta de Bourdieu en la masculinidad, para reflexionar lo que implica el habitus de la masculinidad para mis interlocutores, enfatizando la identidad cultural como rasgo importante.

### **7.1 Aprendizajes y expresiones de género**

En este apartado abordaré los elementos culturales como ingredientes indispensables en la construcción de las identidades de género, y su relación con las normas vigentes del “ser hombre” para los varones mixe. Asimismo, los testimonios de los interlocutores de esta investigación expresarán las valoraciones que ellos realizan sobre el cumplimiento de esos lineamientos de género, o las formas alternas de ser hombre.

Desde una postura esencialista, Connell asevera que la masculinidad establece lo que un hombre es y hace en función de lo que lo distingue socialmente (Connell, 1997). De acuerdo con esa distinción, los varones mixes construyen su identidad como hombres en

función de lo que su comunidad exige de ellos para ser considerados hombres. De esta manera, los varones mixes se enuncian como sujetos que se construyen en función del género debido a que cumplen con la normativa social que delimita las fronteras de lo que es ser hombre en sus comunidades. Los protagonistas de la investigación hacen referencia al género continuamente y apuestan por acomodarlo a sus propias dinámicas personales, evidenciando un punto de vista crítico respecto a sus necesidades.

*Majääw* me platicó cómo en su pueblo el papá no se involucra en la educación de los hijos, sólo expresa preocupaciones sobre su labor como proveedor del hogar, dejando a un lado aspectos que no son considerados importantes en la educación para un padre. En el caso de sus abuelos maternos, le dieron cierto margen de libertad a su mamá al momento de escoger a su futuro esposo, algo poco usual en su momento, ya que hasta hace muy poco se seguían concertando matrimonios entre las familias del pueblo, costumbre en la cual poco o nada han tenido de importancia las opiniones de los involucrados. Para valorar los rasgos de un fenómeno hay que prestar atención en los matices que genera. En el caso de la escasa presencia de la mujer en la participación activa de la vida pública, así como su papel secundario en la vida familiar, existen excepciones, como en el caso de la abuela de *Majääw*, quien ha tomado las decisiones a lo largo de su vida matrimonial. Ella ha manejado los dineros familiares, siendo la administradora de las ganancias que la pareja obtenía, además de decidir el cultivo que se iba a realizar. Su abuelo se ha comportado como un compañero que siempre la ha respetado y le ha dado su lugar de importancia en la relación.

Si bien los hallazgos de antropólogos y sociólogos en sociedades tribales del Pacífico Sur dieron con interpretaciones “esencialistas” de lo que significa ser hombre, estas visiones chocan con la idea de que la masculinidad no tiene un “único punto de vista” (Gutmann, 1999:248), ya que estaría vinculada a interpretaciones particulares de contextos en los que el ser hombre se presenta como una categoría fluida e inestable.

Como lo señala Figueroa, una reflexión importante es la que generan los varones en torno a la idea del “ser hombre desde la categoría del cuidado del sí” (Figueroa, 2015: 130), una posición proactiva y de pleno ejercicio de conciencia individual, que es proyectada hacia el papel del cuidado de los otros, y vinculado al rol protector de quienes están en las proximidades de sus afectos.

*Majääw* recordó las primeras impresiones de sus enseñanzas como hombre al ser un niño e irle a dar la visita nocturna a su abuela, ya que sus padres le pedían que lo hiciera y certificara que no se le ofreciera algo. Así sucedió continuamente por varias noches, y en alguna ocasión se lo comentó a una amiguita de la primaria con quien compartía juegos a la hora del recreo, preguntándole si a ella también la mandaban a ver a sus abuelos en las noches. La respuesta aún la recuerda, al destacarle que a las niñas les dan otras tareas pero jamás salir de la casa en la noche. Otra tarea asignada como hombre a temprana edad fue hacerse responsable de los animales de trabajo, teniendo que cuidar y estar pendiente de alimentar a los burros y caballos que poseía la familia.

La familia de *Majääw* la constituyen sus padres y tres hermanos: él, siendo el mayor, con 29 años; su hermano de 18 años y su hermana de 12 años. Él ha notado cuando visita a su familia en su pueblo, que sus dos hermanos asumen sus roles tradicionales, pero que éstos los han matizado. Su hermana, por ejemplo, empezó a cuestionar ciertas actitudes que su hermano tiene, como no recoger la mesa después de comer, así como no lavar los trastes.

Ello ha derivado en que empieza a haber negociación de su mamá con el hermano para hacer ciertas tareas, y que éste apoye realizándolas sin que exista una orden. Una estrategia de la mamá es ir poco a poco educando a sus hijos menores en temas de igualdad al interior de la casa, en dirección contraria a lo que en la comunidad todavía se observa.

En el caso de *Majääw*, la migración ha hecho que él realice tareas domésticas, mismas que en su casa familiar no las realizaba nunca, o que en su pueblo son impensables que las realice un hombre, como lavar su ropa y planchar sus camisas que utiliza para ir al trabajo. Cuando llegó a la ciudad de Oaxaca, tuvo que aprender a hacerlo, y quien le enseñó fue su novia, quien tiempo después se fue a vivir con él. A pesar de ello, *Majääw* asume sus responsabilidades domésticas, como las ya mencionadas, o también lava los trastes que ambos utilizan a diario. Su movilidad migratoria no sólo ha provocado estos cambios en sus aprendizajes tradicionales de género, sino en su propio proyecto de vida, en donde la paternidad ocupa especial lugar, pero que ha postergado por unos años más, como se abordará más adelante.

Connell, en sus reflexiones sobre la masculinidad hegemónica y el sur global, ha referido que desde estas latitudes, existen interesantes abordajes sobre el concepto que es atravesado por temas como “pobreza y riqueza, raza, tierra y violencia” (Connell, 2020: 45).

Desde esta perspectiva, los varones mixes colocan en el centro de su identidad como hombres sus responsabilidades comunitarias, su lengua, sus tradiciones y costumbres, y ante ello resulta interesante cómo la migración se ha convertido en el detonante para reconfigurar sus aprendizajes de género tradicionales, al incorporar ideas, reflexiones, prácticas que han asimilado en sus diferentes movilidades y asentamientos.

En una ocasión vino su papá a visitarlo, porque iba a comprar un teléfono celular en la Ciudad de Oaxaca para sus hermanos. Le llamó la atención el objetivo de su padre, quien se había resistido a comprar artículos tecnológicos. El cambio ha sido notorio, ya que sus hermanos pequeños le pidieron este teléfono desde hacía tiempo, no tanto para comunicarse con él que vive en la capital del estado, sino para instalar en el dispositivo electrónico las aplicaciones de redes sociales e ingresar en la dinámica del consumo cultural que ahí se ofrece. *Majääw* me aseguró que este cambio en su padre le ha llamado la atención, ya que el contraste en el trato que le dio a él fue evidente. Afirma que con él fue muy duro y exigente, y si él le hubiera pedido un teléfono celular a la edad que ahora tienen sus hermanos, hubiera supuesto recibir una respuesta negativa acompañada de un golpe. En su pueblo, hasta hace un año era mal visto que los niños y adolescentes estuvieran distraídos con el celular, pero esta dinámica está cambiando relativamente muy rápido, y se dio cuenta cuando visitó a su familia un fin de semana, y pudo observar a niños y adolescentes entretenidos con sus dispositivos afuera de sus casas o en la plaza pública.

Como hombre joven, y siguiendo la tradición, *Xëëw* realizó algunas actividades que le redituaran algo de dinero, trabajando por su cuenta en el “jornal” (trabajo agrícola) en los terrenos de otros pobladores. Cuando llegó el tiempo de ir a la universidad, no tuvo que migrar a otra población, ya que la institución se encontraba en su misma comunidad. En la universidad, tuvo un choque cultural respecto a lo que había aprendido, en la visión tradicional, sobre el amor y la fidelidad. Tuvo compañeras mujeres, y en su generación hubo presencia mayoritaria de mujeres. Tuvo una maestra que se definía feminista, quien les sensibilizó y les compartió lecturas desde esta perspectiva teórica y política. Ello hizo que él conociera más sobre esta manera de ver la realidad, y le permitió construir reflexiones sobre su masculinidad, sobre lo que era deseable y lo que era exigible en términos culturales.

Como ocurre con muchos matrimonios y parejas, la migración dejó una huella dolorosa para su madre, y para él y sus hermanos. Cuando regresan sus padres, y después de

iniciar una nueva etapa en sus vidas, deciden separarse. El proceso de separación de sus padres fue largo e incómodo para él y sus hermanos. Eso lo marcó y se ha reflejado en su juventud, y en algunos aspectos de su vida, como su relación de pareja. El motivo de la separación de sus padres se dio a raíz de una infidelidad por parte de su padre. Ello hizo que determinara qué no quería hacer en sus futuras relaciones, decidiendo vivir la fidelidad como respuesta y condición frente a lo experimentado en su familia.

*Xëëw* platicó sobre una relación sentimental que lo marcó en muchos sentidos. Comenzó una relación con una chica de Estados Unidos que conoció en Jaltepec, donde ella fue a hacer una investigación de campo. Tiempo después ella concluyó su estudio, pero decidió ir a vivir a la Ciudad de México, donde encontró un trabajo. Le propuso que se fuera con ella, y él decidió hacerlo. Por un tiempo estuvo sin trabajo, pero después de tres meses de buscar, y gracias a una recomendación de su anterior universidad, encontró trabajo en la Universidad Iberoamericana, donde actualmente labora, y que forma parte del Sistema Universitario Jesuita. Después de un año y medio de trabajar ahí, se animó a estudiar la maestría en Sociología, gracias a una beca que obtiene para tal efecto. A partir de ese momento, se agudizan las tensiones en su relación debido a que la educación que recibió en casa chocó con la visión que ella tenía como una chava “gringa liberal”, en sus palabras.

La migración a la Ciudad de México produjo efectos positivos en *Xëëw*, que le permitieron cuestionar sus aprendizajes tradicionales de género, además de confrontar la idea de ser indígena en la capital del país. Como relaté previamente, *Xëëw* tuvo una experiencia homoerótica con un compañero de su universidad, misma que le confrontó con sus deseos y le permitió consolidar su orientación sexual. Contrario a lo que sucede en otros casos de varones que tienen crisis al experimentar su sexualidad con otros hombres, *Xëëw* lo tomó con mucha naturalidad, y ello influyó el haber convivido con un hermano homosexual y otro bisexual. Pero el efecto que quizás tuvo mayor impacto en él fue la relación con su novia extranjera y los aprendizajes que tuvo la ruptura de su relación. Nunca se imaginó tomar terapia con un psicólogo, y ello a sugerencia de sus conocidos quienes pensaron era la solución para su estabilidad emocional, que estaba al límite.

En la terapia que decidió tomar, le hizo saber a su psicólogo de las dudas que sembró su novia en él, dudas respecto a su hombría. Él considera que influyó que su novia fuera feminista y que su crítica a los hombres la dirigiera hacia él. “Llegué a odiar mi ser hombre”,

me confesó. “Ella decía que se sentía violentada por mí, que yo era controlador, pero en sí, fue una respuesta provocada por las acciones de ella, a las infidelidades que yo descubrí” (Diario de campo, 24 de junio de 2021). En las sesiones de terapia, reconoció rasgos de él que le gustan, y rasgos que no le gustan de su ahora exnovia. Tiempo después, ella le confía que lo que le gustó de él fue que es un hombre con apertura emocional, que es una persona sensible, además de ser un elemento de atracción ser un hombre indígena.

Juan Guillermo Figueroa y Josefina Franzoni analizan cómo la identidad que construyen los varones en su juventud está atravesada por las transformaciones sociales y culturales que experimentan en el contexto en que se desarrollan (Figueroa y Franzoni, 2011).

*Xëëw* recordó que las primeras actividades de hombre las realizó con su abuelo, quien lo educó los primeros años de vida. Me enfatizó que en la comunidad los niños tienen un papel importante en las actividades comunitarias. Las actividades que de niño empezaba a compartir con su abuelo, primero, y con su papá, a su retorno de Estados Unidos, era jornalear, ir a chapear su sembradío de café.

Esto contrastaba con su hermano Luis, quien desde niño no se interesó por estas actividades “masculinas”. En casa, no hubo una educación tradicional en los roles de género, ya que incidió el que su mamá haya migrado y al regresar, inculcó en sus hijos otras formas de ser hombre. Además, como apunta Figueroa y Franzoni, la manera de “vivir la masculinidad” está relacionada con la clase, el acceso a la escolaridad (Figueroa y Franzoni, 2011), la edad y otros condicionantes que indican formas concretas de identidad. A su vez, su papá, cuando se volvió a asentar en el pueblo, lo llevaba a los tequios, le explicaba la importancia de participar en las actividades comunitarias, y le confió que él sería su representante en los tequios cuando no pudiera asistir. Sin embargo, cuando era adolescente y fue creciendo, empezó a haber momentos de tensión y desacuerdo con algunos de los aprendizajes de género que había adquirido.

Algo que recuerda que no le gustaba de su padre era la rudeza con la que lo trataba, al igual que a sus hermanos. Sus gritos cuando lo educaba, lo hacían sentir mal. En su soledad, reflexionaba que habría otras formas de educar a un hijo. Su padre expresaba la masculinidad tradicional en su forma más evidente, que era el no mostrar delicadeza en su trato con los hijos varones. Siempre les recalca a sus hijos que él creció sin nada, con todas las carencias, que fue huérfano y a pesar de serlo, salió hacia adelante. Él marcaba sus límites, se molestaba

mucho. En la medida que fue creciendo, su trato hacia su padre fue de competencia en muchas de las actividades que compartían. Es interesante observar cómo la autoridad del hombre, un rasgo asociado a la masculinidad ortodoxa, está vinculada con la proveeduría y el éxito económico frente a sus familiares y dependientes (Figueroa y Franzoni, 2011).

El hecho que sus padres hayan sido migrantes en Estados Unidos, impactó en su educación, sobre todo en que sus hermanos y él fueran motivados y apoyados para estudiar la universidad, algo inusual en su familia extensa y en la comunidad. La educación ha sido un tema trascendente en su familia extensa, por el valor que tiene para la movilidad social, la cual ha estado presente en los objetivos de sus miembros. Por eso, en su familia jugó un papel importante el impulso y el apoyo de todos los miembros de su familia, a diferencia de lo que ocurre en la comunidad.

*Kää* me platicó que en su vida tuvo mucha influencia su abuela materna, con quien vivió toda su niñez y adolescencia, hasta que murió. La familia de su mamá tiene una mejor situación económica que la familia paterna, ya que su abuelo posee una camioneta de las siete con que cuenta la población, y se ha dedicado a transportar pasajeros entre su comunidad y la Ciudad de Oaxaca. Sus padres deciden juntarse a los 17 años, y un año después nació *Kää* en la clínica rural de la comunidad. A los dos años, su mamá lo llevó con sus padres para que él viviera con ellos, mientras la pareja vivía en la casa de sus otros abuelos, tal y como dicta la costumbre, mientras que poco a poco el papá de *Kää* iba construyendo su propia casa familiar. En la casa de los abuelos maternos había una televisión, y era de los pocos hogares en el pueblo en que poseían este aparato. Cuando era niño se despertaba temprano los sábados para ver las caricaturas que transmitían en los canales de televisión abierta, de seis a diez de la mañana. Ahí vivió bajos sus cuidados y en una valoración, me contó que “él fue un niño feliz, rodeado del cariño de sus abuelos” (Diario de campo, 28 de Octubre de 2021).

Ellos estuvieron pendientes de que asistiera a la escuela, empezando por el preescolar, luego la primaria y después de la telesecundaria. Cursando los estudios en este nivel, una tarde estaba peinando a su abuela, labor que siempre hacía, ya que ella le enseñó a hacerle la trenza. Cuando él se percató que se desvaneció y quedó tendida en el piso, fue a buscar ayuda, pero fue inútil pues ella ya había muerto. Esta pérdida significó la primera crisis provocada por la pérdida un familiar cercano, en este caso de la mujer quien lo había criado, la madre que en los hechos convivió con él desde los dos años. *Kää* recordó que fue

su abuela la que le enseñó las tareas y actividades que no podía o debía hacer por el hecho de ser varón, como agarrar los trastes o acercarse al fogón, pues ella hacía esas actividades, y refería que sólo ellas debían preparar los alimentos, además de todas las labores domésticas.

El habitus de la masculinidad está recreado por organismos sociales que según Figueroa y Franzoni (2011), son los que transmiten y refuerzan los rasgos más importantes, y censuran lo que es considerado feminizante y no apto para el desarrollo de los hombres, como los sentimientos y las emociones. La abuela de *Kää* además le inculcó de qué manera debía comportarse como varón, según la visión tradicional de la comunidad, donde el llanto y la debilidad jamás las debía demostrar frente a los demás, ya sea que fueran hombres o mujeres. En una ocasión en que lloraba, el regaño fue porque lo hacía sin reparos, y la advertencia para que él dejara de hacerlo, fue asegurarle que “ninguna mujer va a querer a un hombre llorón” (Diario de campo, 18 de Noviembre de 2021).

Debido a que su abuelo se quedó viudo, y le imposibilitaba continuar criándolo, le dijo a su hija que era el momento de que él regresara con sus padres, para que estuvieran a cargo de su educación y crianza. Antes de que regresara con sus padres, su abuelo habló con él, y lo motivó a que terminara la secundaria, pues él quería que fuera a Santa María Alotepec a estudiar el bachillerato, y lo apoyaría para que lo hiciera. Cuando se fue a Alotepec, y viajaba cada viernes para ver a sus padres, su mamá le preparaba comida especial, para recibirlo como el hijo mayor y varón del matrimonio. Estando en el bachillerato, en sus vacaciones, su padre le pedía que lo acompañara al campo y que le ayudara con las tareas habituales, como mantener limpio el terreno, en su momento preparar el arado para la siembra, entre otras cosas. Así, él le enseñó las tareas y las formas de ser hombre según el esquema tradicional. Uno de los aprendizajes que él adquirió de su padre fue la resistencia, el “aguante” en las tareas del campo, que posteriormente se iba a proyectar en todas las tareas y actividades que él desempeñara como hombre.

Ellos empezaban a trabajar a las ocho de la mañana y terminaban a las cuatro de la tarde. A veces él ya no podía permanecer parado del cansancio, pero su padre le prohibía sentarse a descansar. Su principal tarea era “resistir”, en este caso a la fatiga corporal, pero más adelante lo demostraría frente a las burlas, los malos comentarios y demás expresiones negativas de otros hombres. De los rasgos distinguibles de la masculinidad hegemónica uno

que destaca es el dominio sobre los que socialmente se consideran débiles (Duarte, 2011) y es el principal mandato de género que los varones jóvenes no estarían dispuestos a ejercer.

Cuando *Kää* tenía 14 años empezó a tomar cerveza, y lo hizo por curiosidad y a escondidas de todos. Con engaños, compraba una “caguama” en una de las tiendas del pueblo, y se iba a los cafetales a beber él solo. Eso lo hizo juntarse en la secundaria primero, y en el bachillerato después, con gente mayor a él y con adolescentes inquietos, quienes se juntaban en los ratos libres para consumir alcohol, a fumar y a platicar de futbol. Cuando sus padres se enteraron, lo castigaron y hablaron claro y alto con él, para prohibirle primero, y disuadirlo después, de que no se entregara al vicio, fenómeno habitual entre los varones adolescentes en su comunidad, pero que poco se hace para erradicarlo.

Su relación con sus padres siempre ha sido especial y de cierto privilegio, pues su padre nunca le ha negado algo. *Kää* recordó una ocasión en que le pidió unos tenis Nike, famosos porque los anunciaba Ronaldinho, y él siempre ha sido admirador del futbol español.

A la siguiente semana, su papá le dio los tenis, que mandó comprar a la ciudad de Oaxaca con uno de los trabajadores del abuelo transportista. También recordó cuando le pidió a su padre su primera computadora, cuando ya estudiaba en Jaltepec, y su padre le compró una laptop HP, lo que significó mucho para él, ya que podía estar al mismo nivel que sus compañeros. Pero a pesar de tener su situación económica resuelta, su afición por la cerveza a temprana edad y durante sus estudios universitarios, hizo que adquiriera deudas en las misceláneas de Jaltepec de Candoyoc, lugar al que fue a vivir para estudiar su formación profesional, por lo que se dedicaba a saldarlas vendiendo playeras que tiempo atrás les pedía a sus padres, y eran playeras conmemorativas de equipos de futbol. Recuerda que en ocasiones se iba a los terrenos de aguacatales en Jaltepec, a recoger los aguacates que estaban tirados en el suelo, y se dedicaba a venderlos para completar su semana, ya que el dinero se esfumaba por el vicio.

En los testimonios expresados por los protagonistas de esta investigación se observa que el sistema sexo-género ha construido una de las estructuras que ha regulado la convivencia de los seres humanos a través de la distinción de actividades y roles en función a las características biológicas vinculadas al sexo. A partir de esta diferenciación que ha sido señalada como arbitraria, hombres y mujeres han acatado la normativa social de los roles y funciones que por sus rasgos sexuales, cada uno debe realizar. Estos “mandatos de género”

en palabras de Rita Segato (2018), han constreñido la libertad de elección de lo que las personas desean realizar, logrando que muchas actividades definan los rasgos de las identidades de los sujetos. Desde esta visión tradicional del sistema sexo-género, ha sido fácil distinguir los roles que hombres y mujeres han desempeñado. Dicha distinción se ha ido complejizando con el paso del tiempo, gracias a las experiencias migratorias que propician encuentros con otredades y por ende, con otras interpretaciones del ser hombre y el ser mujer.

Un ejemplo de la visión tradicional de los roles me lo expresó *Xëëw* en relación a cómo se desarrollan las fiestas y mayordomías en su pueblo, en donde se hace clara la distinción de los roles de género entre los participantes de los festejos, incluso ocupando el mismo espacio, la cocina, pero distinguiendo qué actividades harán hombres y mujeres. Él mencionó cómo su tía se convirtió en la guardiana de las recetas tradicionales en su familia, y cada que había celebraciones familiares grandes, como las festividades de todosantos y fieles difuntos en que los que viven fuera del pueblo regresan para recordar a quienes ya han partido, ella organiza días antes de estas fechas, la dinámica para preparar el mole o los guisos tradicionales, y avisa que requerirá de la presencia de algunos hombres en la cocina sólo para ayudarle a mover las cazuelas de barro de un fogón a otro, o a atizar el fuego, además de cargar la olla en la que se han cocido los tamales.

Asimismo, *Xëëw* recordó cómo su tía se ha vuelto reconocida en su pueblo por su sazón, lo que ha hecho que continuamente la convoquen los mayordomos en turno para preparar la comida que se repartirá a los asistentes a la fiesta popular. Debido a la cantidad de comida que tiene que preparar, avisa a los hombres de la familia que deberán ayudarla en las labores más pesadas, en las que se requiere la fuerza física, que según ella, “sólo los hombres tienen”, por lo que los varones convocados son los que destazan la res que se ha sacrificado para la ocasión, preparan la carne con el adobo que previamente ella y otras mujeres han preparado, cargan y colocan las palanganas en el horno de leña para su cocción, además de sacar las mismas cuando el tiempo indica que la carne se ha cocido. Sólo para estas tareas, su tía y las mujeres del pueblo, permiten que los hombres ingresen a la cocina y se acerquen a los fogones, logrando que el “orden de género” existente en la comunidad, momentáneamente se transgreda gracias a la permisividad que otorga la mayordomía.

Otro escenario en el que está marcada la permanencia de los roles tradicionales de género es en el sistema de cargos que en las comunidades indígenas oaxaqueñas está

establecido como un mecanismo de la autonomía de gobierno establecido en su sistema normativo interno. Tanto *Majääw* como *Kää*, quienes han desempeñado cargos en sus comunidades, han evidenciado sus desacuerdos con este rígido esquema que tradicionalmente ha excluido a las mujeres, y que a pesar de las nuevas regulaciones que existen a nivel federal y estatal respecto a la participación política, su situación de marginación en lo político poco o nada ha cambiado. Son las nuevas generaciones las que han instrumentalizado las inconformidades respecto a este aspecto, como el caso de *Majääw* y *Kää*, quienes siendo secretarios municipales en sus comunidades, y gracias a que estudiaron en una universidad progresista y cercana a los contenidos de los derechos humanos, impulsaron cambios en materia de inclusión. Al final, sus esfuerzos no fueron tomados en cuenta y las iniciativas quedaron en el olvido.

Con base en sus experiencias de primera línea en la administración municipal. Ellos han visto que, por el número de habitantes en sus comunidades, por el sexo de los participantes, por la edad cada vez más avanzada de sus habitantes, además del estatus migratorio de muchos paisanos, en el sistema de cargos se requiere de la participación de las mujeres, que vendría a aliviar las responsabilidades que se depositan en un número cada vez más reducido de varones, que paulatinamente repiten en los cargos municipales. Estas tensiones entre la visión tradicional del género y las nuevas interpretaciones, han hecho que las nuevas generaciones paulatinamente incidan en las transformaciones de sus comunidades, siendo la experiencia migratoria un factor decisivo para detonar cambios, tal como plantean De Keijzer y Rodríguez (2007) al afirmar que la migración es una gran fuerza transformadora que se proyecta en todas las relaciones humanas, especialmente las de género, cambiando la dinámica de la convivencia entre hombres y mujeres.

Según *Majääw* y *Kää*, para transformar la visión tradicional en el sistema de cargos en sus respectivas comunidades, es necesario fomentar la participación de las mujeres, incidiendo no sólo en el rechazo de los más viejos o los varones apegados al rol tradicional de género, sino en la aparente apatía de las propias mujeres. En palabras de ambos, no se escucha abiertamente en sus respectivas comunidades sobre el desacuerdo de las mujeres sobre las conductas machistas o sobre las costumbres que van en contra de sus derechos.

Ocurre también que las pocas mujeres que tienen estudios no viven sus comunidades. *Majääw* y *Kää* han observado que muchas de ellas viven en la Ciudad de Oaxaca, en la Ciudad de México o en Estados Unidos.

Con ello, la migración se presenta como un fenómeno y como una experiencia que ofrece a las personas no sólo más herramientas para satisfacer necesidades muy concretas, sino da evidencias de las transformaciones materiales y simbólicas que atraviesan quienes participan en de este proceso.

La experiencia migratoria, para los interlocutores de este trabajo, ha tenido importantes efectos en sus vidas. En sus diversos recorridos y contextos de destino, han expresado confrontaciones con sus aprendizajes tradicionales de género, con la idea del “ser hombre” que en sus comunidades aprendieron y que modificaron a partir de conocer otras formas de saberse hombres. Uno de esos nuevos aprendizajes ha sido expresar su sexualidad de diversas maneras, una de ellas, la experimentación de prácticas sexuales con otros varones y las significaciones que provocaron en ellos, alejándose de las valoraciones negativas que tanto han permeado desde la heterosexualidad normativa. Con sus vivencias migratorias, se ha evidenciado que la identidad no es un elemento estático sino en contante transformación según las necesidades de sus protagonistas.

### **7.1.1. Efectos de la migración en su “ser hombre”**

En este apartado, presentaré los testimonios de los interlocutores de esta investigación sobre cómo sus trayectorias migratorias provocaron cambios no sólo en sus evidentes actitudes de ser hombre, sino en cómo incorporaron sus obligaciones comunitarias en sus experiencias migratorias. Así como las valoraciones de su “ser hombre” a partir de esos efectos en sus proyectos personales.

*Majääw* me contó que en una ocasión, un joven migrante radicado en Estados Unidos y que decidió ser mayordomo y costear las fiestas patronales de su comunidad, contrató a una empresa dedicada a los adornos florales de iglesias y fiestas, asentada en Tlacolula de Matamoros, en los Valles Centrales de Oaxaca. Cuando llegaron a su pueblo, días previos a la fiesta patronal, a la población le llamó la atención la llegada de puros hombres a adornar la iglesia central, con su cargamento de flores. A la gente local les

sorprendió, ya que era la primera vez que veían a hombres realizar una actividad que tradicionalmente la realizan las mujeres. Fue un acontecimiento que hasta hoy día sigue la población recordándolo.

*Majääw* era el secretario municipal, le tocó convivir con los visitantes y se enteró que dos de ellos eran coreógrafos y se dedicaban a poner bailables de quince años, además de participar en eventos competitivos de baile. Eso lo comentó con el comité de las fiestas que ayudaba a la familia del mayordomo a organizar la festividad. Como actividad adicional, iban a organizar una competencia de baile el día de la fiesta, mismo que sería amenizado por el conjunto musical que contrató el mayordomo. El comité decidió que incorporaran a los dos jóvenes coreógrafos al jurado, ya que tenían más información de cómo evaluar a los concursantes. Finalmente, los hombres que adornaron la iglesia se quedaron a convivir con la gente del pueblo, y festejaron juntos al santo patrono.

Debido a que el servicio comunitario exige total dedicación al cargo conferido, los hombres deben abandonar sus trabajos y labores que desempeñan habitualmente durante el año que dura su función comunitaria. De esta manera se garantiza que el compromiso con su función será completo. Con esto, los hombres deben recurrir al tejido familiar para asegurar su cooperación y continuar con la manutención de sus familias. Mayoritariamente es la familia extendida la que absorbe la manutención de los vástagos y las cónyuges mientras el cabeza de familia desempeña sus labores sociales. Pero últimamente son las esposas o las cónyuges las que intervienen directamente en la manutención de sus familias, y lo hacen vendiendo lo poco que cosechan en sus parcelas, como café, maíz, alguna hortaliza, entre otros productos. O se ha dado el caso que se emplean como mandaderas o ayudantes en alguna casa que pueda pagarles el día por hacer el aseo. Se hace necesario recordar que la participación de las mujeres en el sistema de cargos en muchas comunidades oaxaqueñas había estado supeditada a las voluntades de los hombres según las visiones tradicionales de género, y quienes habían sustentado las funciones y tareas comunitarias. Como se ha comentado anteriormente, un efecto positivo que la migración ha dejando en pueblos y comunidades regidas por sistemas normativos internos ha sido la transformación del esquema tradicional en la administración municipal, que aun considerando las diferencias biológicas entre los sexos (Lamas, 2002) y los ideales de género en pueblos y comunidades oaxaqueños,

han permitido la incorporación de las mujeres en actividades y responsabilidades comunitarias.

Gutmann trae a reflexión las prácticas sexuales de los varones mexicanos que se adscribían a la masculinidad más ortodoxa a nivel cultural; y las compara con las valoraciones que desarrollan los participantes en sus investigaciones, destacando hallazgos muy interesantes, y lo es la ruptura en las nuevas generaciones de varones con las prácticas consolidadas en la figura del “macho mexicano” que se visualizaban en el adulterio, las múltiples parejas sexuales (Gutmann, 2000), el “reguero de hijos”, la “casa chica”, la violencia hacia las mujeres y los hijos, por citar las más recurrentes expresiones de ese machismo rancio que va de salida. En esta línea, *Kää* me comentó que la lógica del servicio ha originado situaciones impensables en su pequeño pueblo, como el sexo-servicio realizado por mujeres casadas, esposas de quienes desempeñan un cargo en ese momento, y que ofrecen sus servicios sólo a migrantes, quienes ven en ellos una fuente segura de ingresos y por su condición, sin permanencia duradera en la comunidad. Dado su condición vulnerable, requieren conservar lo más anónima posible su actividad.

A él le ha pasado que, cuando va a visitar a su familia sin la compañía de su novia, algunas de las mujeres mencionadas que se enteran de su arribo, por ser un pueblo pequeño, se le han acercado para ofrecerles sus servicios. Por \$500 buscan concretar un momento de desfogue sexual en los hombres, dándose los encuentros en el monte, en las inmediaciones del pueblo, ya que ahí no existen hoteles ni espacio alguno que sea adecuado. Resulta interesante destacar la estrategias utilizadas por estas mujeres, que ven en su única clientela a los hombres migrantes, quienes son el foco de atracción por su representación de movilidad social y de percepción de dinero.

Las migraciones transforman la lógica de vida de las personas que participan en ella, tanto los que desarrollan una movilidad como para quienes se quedan en sus comunidades. Ello se traduce en llevar a cabo los proyectos personales del migrante y de sus familias, y en el caso oaxaqueño, los impactos que tienen en los pueblos y comunidades.

Para *Majääw*, *Xëëw*, *Tuuj* y *Kaj* migrar a un centro urbano a lo largo del país, o hacerlo a Estados Unidos, como lo ha hecho *Kää*, es una respuesta a su compleja situación económica, además de que intervienen historias personales en las que la migración ha sido la protagonista en el desarrollo familiar.

Viviendo en la Ciudad de Oaxaca, *Kää* ha observado las oportunidades que tendría si invirtiera parte de sus ingresos en un negocio vinculado a los transportes, ya que como expuse previamente, su abuelo materno ha tenido uno de los siete autotransportes que dan servicio a la comunidad, y comunican su pueblo con la cabecera municipal y con la ciudad de Oaxaca. Él piensa que un buen negocio en este momento sería comprar un camión de tres toneladas que transportara sólo carga entre la Ciudad de Oaxaca y su comunidad, y éste sería para llevar la mercancía a las misceláneas y demás comercios que requieren la movilidad de productos, así como para traer a la Ciudad de Oaxaca los productos de la zona y que tienen buena demanda.

Pero se dio cuenta que es necesario reunir más capital para hacer una inversión de tales dimensiones, aunado al objetivo que tiene de construir su casa, ya que como recién casado, desea cumplir con uno de los mandatos de género que existen en su comunidad, y es la edificación del hogar familiar en terreno propio. Éste es un rasgo que no sólo en su comunidad existe, sino en varios pueblos de Oaxaca, y es la evidencia de “éxito” de un migrante que materializa las ausencias y sacrificios de quienes deben partir para consumir sus deseos personales.

Su esposa es hija de migrante, quien ha trabajado en Estados Unidos por varios años, y su migración internacional ha sido circular en cuatro ocasiones, lo que le ha permitido transitar entre el país vecino y su comunidad de origen. Ahora él se encuentra en Tamazulapam del Espíritu Santo por espacio de algunos meses, y hasta ahí fue a visitarlo para planear junto con él su trayecto migratorio hasta su destino final: la Ciudad de Nueva York. Decidieron viajar a esta ciudad ya que la hermana mayor de su esposa lleva viviendo ahí 17 años, además de que previamente ella les había ofrecido trabajo en la misma taquería en la que trabaja, propiedad de un paisano mixe de su mismo pueblo. El paisano le ofreció pagar el trayecto de *Kää* y su esposa con el compromiso de trabajar con ellos al menos durante dos años, los necesarios para saldar la deuda que adquirirán.

Los arreglos de su proyecto migratorio empezaron a gestarse en la comunidad de su esposa. El suegro de *Kää* se ha puesto en contacto con el “pollero” que conoce de tiempo atrás, y es quien lo ha “pasado” en las cuatro ocasiones en las que ha viajado a Estados Unidos, siempre confiable y con mucho trato hacia él. El “pollero” junto con su hijo, quien le ayuda en sus tareas, fueron los que recibieron a *Kää* y su esposa en Tijuana, adonde se

trasladaron desde la Ciudad de Oaxaca, y estuvieron con ellos en su casa al menos quince días, según lo refirió *Kää*, esperando el momento ideal para hacer el cruce fronterizo.

Cuando se dieron las condiciones, una madrugada “saltaron el muro” fronterizo entre México y Estados Unidos, y viajaron en el vehículo del “pollero” cruzando varios estados de la Unión Americana hasta llegar a su destino. En este trayecto, que fue pagado como “viaje especial”, sólo fueron las cuatro personas mencionadas, y la alimentación y protección por parte del “pollero” empezó a contar desde Tijuana hasta que entregaron a *Kää* y su esposa con el dueño de la taquería en la Ciudad de Nueva York. Este señor pagó por cada uno de ellos \$8,500 dólares, que al cambio actual son \$176,535.57 pesos mexicanos, por lo que desembolsará por la pareja \$17,000 dólares, \$353,071.14 pesos mexicanos. La garantía de que todo haya salido según lo planeado fue la cuñada de *Kää*, quien ha respondido por ellos ante el dueño de la taquería, respaldada por la familia que está en Tamazulapam del Espíritu Santo. La meta de *Kää* y su esposa es trabajar duro durante cuatro años, dos para pagar su deuda, y dos para comenzar su ahorro, además de que su objetivo es construir su casa en el terreno que su papá le regaló el día de su boda.

En las conversaciones que aún sigo sosteniendo con *Kää* a través de llamadas telefónicas y videollamadas, ha expresado cuáles serán sus prioridades en el mediano y largo plazo de su estancia en Estados Unidos, y la inmediata fue abrir una cuenta de ahorros en la banca mexicana, donde la administradora de la misma en México sería su hermana. A partir de la relación de confianza surgida por nuestras interacciones para el desarrollo de esta investigación, acompañé a su hermana a dos instituciones bancarias para abrir las respectivas cuentas, donde se está concentrando parte del salario de *Kää* y su esposa, y que serán utilizados para la construcción de su casa.

En las últimas conversaciones que tuvimos, expresó su interés de construir su casa como las que ha visto en su destino, y particularmente desea que tenga integrada celdas solares para la obtención de energía. Él comentó que llegado el momento, contactaría a un arquitecto para que elabore el proyecto de construcción y a través de mi mediación y gestoría, le envíe los planos a Nueva York. El caso de *Kää* ilustra cómo una trayectoria migratoria interna (primero, de su comunidad de origen a Jaltepec de Candoyoc; después de su comunidad a Celaya, Guanajuato; posteriormente de Celaya a la Ciudad de Oaxaca, donde se asienta temporalmente) fue fundamental para que ésta tuviera una continuidad

internacional, a partir de los motivos que fueron expuestos previamente. Es destacable que su migración internacional fue consensuada con su ahora esposa, quien lo acompañó en este viaje y ha abierto nuevos horizontes en su matrimonio.

Cada dos o cuatro meses, dependiendo de la dirección del programa Bienestar del gobierno federal, *Tuuuj* viaja a su comunidad, San Juan Juquila Mixes, a recibir el apoyo del Programa para Personas con Discapacidad, ya que como se ha expuesto, es un joven que nació sin un ojo, rasgo que fue tomado en cuenta para que su mamá lo inscribiera en este programa. La población también se entera a través del sonido comunitario, que sirve lo mismo para dar información de la autoridad municipal, como para avisar a las personas que tienen llamada de sus familiares migrantes, así como para anunciar la comida que se ha hecho en casa de determinada señora, entre otra información de relevancia para el pueblo. Al momento de bajar del transporte colectivo que lo lleva hasta su casa en el pueblo, y oír estos anuncios tan típicos en la geografía oaxaqueña, sabe que los días que estará ahí la única lengua que hablará será el mixe, elemento distintivo de su identidad, por lo que aprovecha su estancia para convivir con su familia y vecinos.

Cuando *Tuuuj* está en su casa del pueblo, él ordena su muda de ropa que lleva en su mochila para su estancia de unos días, pero cuando su mamá se da cuenta, le dice que deje de hacer eso, que para eso está ella. Lo mismo ocurre cuando al terminar sus alimentos, él recoge sus platos sucios y los lleva al lavadero para inmediatamente limpiarlos, acción que su mamá le prohíbe hacer mientras él esté en el pueblo. Estos dos hechos han hecho que *Tuuuj* contraste los aprendizajes de género que adquirió mientras vivía con su madre, con las transformaciones que ha experimentado viviendo solo en la Ciudad de Oaxaca, en donde él tiene que hacer la limpieza del cuarto que renta, además de lavar su propia ropa y resolver su alimentación, la mayoría de las veces comiendo en fondas cercanas a su trabajo.

El caso de *Tuuuj* ilustra algunos efectos que tienen sus movi­lidades circulares que ponen en contraste su interpretación de ser hombre con la noción tradicional de la masculinidad. Además, destaca la permanente tensión entre la validación personal que hace de su propia identidad sexogenérica, con el esquema comunitario para el cual siempre será un “hombre incompleto”, ya que por su discapacidad evidente y la exención otorgada por la autoridad municipal, él no participará en el sistema de cargos ostentando una responsabilidad.

Esto, por un lado le da la oportunidad de disfrutar de este estatus adquirido, pero por otro, tendrá que certificar constantemente su propia identidad como varón, ya que como se ha expuesto, el involucramiento de los varones en el sistema normativo interno de sus comunidades, es el “rito de paso” para adquirir categoría de “verdaderos hombres”.

En sus charlas, él se ha mostrado orgulloso de su identidad mixe, pero expresando los matices de cómo la concibe desde su juventud y desde su discapacidad, estableciendo un argumento con el que reinterpreta el inmovilismo de una norma basada en un aspecto esencialista, y lo confronta con las expresiones diversas de concebirse como hombre. Hay veces que estando en su pueblo, la gente lo mira con cierta extrañeza por su forma de vestir: es un joven con especial interés por la vestimenta de los jóvenes con quienes convive en la Ciudad de Oaxaca, usando prendas ajustadas, de colores vivos, playeras con imágenes de personajes de cómics, además de usar jeans entallados y tenis de marcas reconocidas.

Cuando *Tuuj* trabajó como guardia de seguridad, tuvo el corte militar de su cabello, pero al cambiar de empleo, dejó que su cabello creciera y tuviera otro peinado, lo que en su pueblo ha sido motivo de burlas. Eso a él no le preocupa, pues incluso cuando su madre le cuestionó su forma de vestirse, él le dijo que así se visiten los chavos de su edad en la Ciudad de Oaxaca, y como él sólo regresa para verla y cobrar su “beca bienestar”, no le interesa lo que la gente diga. Los comentarios respecto a su indumentaria los realizan las personas mayores, no así los jóvenes de su edad, quienes al verlo cuando se acercan a saludarlo, inmediatamente le hacen comentarios sobre sus tenis, o sobre su ropa, curiosos de saber dónde la compra en la Ciudad de Oaxaca, y cuánto cuesta. El proceso detonado a partir de la experiencia de movilidad circular de *Tuuj* entre su comunidad y la capital del estado, al contrastar su identidad cultural mixe con los elementos ajenos al contexto en el que trabaja y realiza sus actividades cotidianas, le han dado la oportunidad de reinterpretarlas e integrarlas a su particular modo de vida.

El cuñado de *Majääw*, quien es migrante y vive en Charlotte, Carolina del Norte, tiene una experiencia similar. Él migró siendo muy joven para trabajar en el sector de la construcción primero, y en el de servicios después. Ahí conoció a su ahora esposa, quien no es mixe, lo que fue considerado en su momento una afrenta a la norma tradicional de su pueblo, de que los hombres prioricen sus relaciones sentimentales con mujeres de su propio grupo cultural o comunidad. Ellos se casaron en Estados Unidos, y por su condición

migratoria no han podido regresar a México. Ahí tuvieron a sus tres hijos, de 19, 18 y 16 años, quienes son ciudadanos estadounidenses.

La familia de su novia ya lo considera parte de ella, y sus suegros ya lo llaman “yerno”, así como los hermanos de su pareja le dicen cariñosamente “cuñado”. Su cuñado quien vive en Charlotte, le pidió que los sábados se conectaran vía Zoom para que *Majääw* les enseñara mixe a sus tres hijos, a pesar que uno de ellos ya no vive con la familia nuclear. En las pláticas que han tenido, su cuñado le ha confiado que desea que sus hijos aprendan a hablar la lengua de ellos, el mixe. Por no tener con quien hablarlo con frecuencia en Estados Unidos, prácticamente lo ha ido perdiendo, por lo que no quiere que su identidad cultural se diluya y sus hijos, aunque hablan inglés y español, sean los depositarios de su cultural materna. De esta manera, *Majääw* se conecta cada sábado desde hace un año con sus tres sobrinos para enseñarles la gramática mixe, así como la pronunciación exacta, y les habla en las variaciones que existen y que él conoce, ya que en su pueblo, Santa Cruz Condoy, hablan el mixe de una forma que en Santa María Alotepec, donde estudió el bachillerato, lo interpretan de otra manera. Las sesiones sabatinas se prolongan hasta por tres horas, en donde sus sobrinos le expresan sus inquietudes respecto a la cultura mixe, como ocurrió en semanas atrás, donde le mostraron la forma en que hicieron su altar de muertos en su casa de Charlotte, y cómo interpretan su herencia cultural indígena viviendo en Estados Unidos.

La migración ha mostrado los simbolismos existentes alrededor de sus actores, ya que no sólo es consumir las metas que tiene cada individuo al participar en movilidades migratorias, sino en la proyección social que ese hecho tiene en quienes le rodean, así como para su contexto. Relaté en el anterior capítulo sobre las festividades en el pueblo de *Majääw*, y la importancia que ha tenido la Asamblea Comunitaria en las designaciones de quienes fungirán como mayordomos en las festividades del rito católico, interviniendo elementos de gran simbolismo, como demostrar honorabilidad ante la comunidad, haberse comportado como un “verdadero hombre”, es decir, cumplir con el rol de proveedor con su familia, además de demostrar un comportamiento “ejemplar” en la vida comunitaria.

Esta regulación ha ido cambiando con las afectaciones del fenómeno migratorio, provocando que quienes están trabajando en Estados Unidos particularmente, soliciten a través de sus familiares, ser ellos quienes funjan como mayordomos, transformando el proceso de designación que tradicionalmente contemplaba sólo a hombres adultos, casados

y con raíces en el pueblo. Por ello, últimamente se ha dado el fenómeno que son los hombres jóvenes y solteros quienes se ven motivados en participar de manera activa en la vida comunitaria, a pesar de que su presencia física se los impida, lo que ha hecho que la Asamblea Comunitaria haya incorporado el cumplimiento de un cargo en ausencia del titular.

Los jóvenes de la comunidad de *Majääw* deciden ser mayordomos por tener el capital económico suficiente para financiar una fiesta comunitaria en la que se dará de comer y beber por varios días a toda la población, pero también por “tomar un atajo” en el esquema del sistema de cargos, ya que los hombres que han sido mayordomos son considerados por la Asamblea Comunitaria candidatos para ocupar cargos más importantes. Además de que en la actualidad el pueblo cataloga a un joven migrante que vive en Estados Unidos como “exitoso” al financiar una fiesta comunitaria, evidenciando que a pesar de la distancia física, sigue siendo “uno de ellos”, cumpliendo con la tradiciones y costumbres. También desde la óptica del joven migrante, se observa una forma alterna de vivir la identidad mixe desde un contexto internacional. Con ello, se da constancia de los cambios producidos por las movilidades migratorias, situación que es incorporada en los usos y costumbres de las comunidades, incluso validada por el órgano máximo de autoridad en las comunidades con sistema normativo interno.

Con este recorrido por las experiencias de los protagonistas de este trabajo, se ilustraron los efectos que la migración ha tenido en ellos, especialmente en su “ser hombre”, lo que ha permitido analizar cómo asumieron los impactos de sus migraciones en su vida cotidiana, además de contrastar sus aprendizajes tradicionales de género con otras prácticas y formas de ser varón.

### **7.1.2. Soltería y paternidad**

En este espacio se reflexionará sobre las expectativas que se tienen de los hombres desde las visiones más tradicionales del género, ya sea el ser padre y los atributos que se construyen en torno a su papel social, así como las tensiones existentes entre ser soltero y el reclamo de los núcleos de convivencia donde los interlocutores de este trabajo están insertos. Se presenta el caso paradigmático de una comunidad, donde la soltería es una condición en permanente vigilancia social, y que está directamente relacionada con la asignación de cargos

y trabajos comunitarios. De esta manera, qué reflexiones surgen de aquellos que en determinado momento, se tienen que adherir a una de estas condiciones según sus necesidades y su proyecto de vida

En ciertos contextos y en determinados grupos de edad, se ha observado en diversas investigaciones, como la efectuada por Figueroa y Franzoni, que la paternidad es un “proyecto personal tan importante como el desarrollo profesional” (Figueroa y Franzoni, 2011: 72). Si bien se relaciona culturalmente con la idea de ser hombre, ésta ha experimentado transformaciones aun en esos contextos en los que se veía como el elemento principal a cumplir. Sobre este aspecto, se torna interesante cómo la paternidad, que es el rito de paso por excelencia presente en diversas culturas, se construye en la idea del requisito fundamental en el ser hombre, sin importar que se tenga resuelto el sustento que favorecerá la satisfacción de las necesidades primarias de los vástagos. En determinados grupos culturales, es valorado el comportamiento desordenado de los varones en cuanto a la procreación de hijos con diversas parejas, aspecto que en los últimos años empieza a transformarse por con los cambios promovidos por los movimientos feministas en materia legal, donde se aseguran las obligaciones de manutención y proveeduría de los varones que han decidido ser padres.

En las antípodas se encuentra el fenómeno que sucede en el pueblo de *Kää*, donde la soltería de los hombres es el aspecto más valorado, y celosamente cuidado, ya que marca la diferencia de quién es considerado como “verdadero” hombre para iniciar formalmente su proceso comunitario.

Hay una paradoja en este aspecto, ya que por un lado, muchos hombres, según lo referido por *Kää*, desean permanecer solteros el mayor tiempo posible, ya que esta etapa les permite ejercer su sexualidad libremente y sin ataduras de ningún tipo, ya sea dentro de la comunidad, o fuera de ella, si se es migrante. Este libre ejercicio de la sexualidad se aleja de la rigidez que la tradición y la costumbre determinan en cuanto al ideal comportamiento tanto para hombres como para mujeres. Por otro lado, los hombres deben demostrar a través del rito de paso del matrimonio o de la convivencia conyugal, que se es “hombre”, para iniciar su participación política y comunitaria en el sistema normativo interno de esta población.

En su comunidad, la construcción de la identidad de género está vinculada al desempeño de un cargo comunitario, por lo que la idea del “ser hombre” no está relacionada

con la edad. *Kää* me platicó que existen casos de hombres de cincuenta años o más que no han prestado cargos en su comunidad, ya que por situaciones específicas, no se han casado.

En su pueblo la edad pasa desapercibida y no importa si un adolescente varón tiene 13 o 15 años y por decisión de sus padres es casado o “juntado” con otra mujer, ya que lo que se valorará es su transición a hombre casado y con nuevas responsabilidades comunitarias.

En su pueblo existe una dinámica de vigilancia social respecto a las relaciones sentimentales que sostienen los oriundos de la comunidad, centrándose las miradas en los hombres, con el objetivo de atestiguar si se está en posibilidad de integrar a los susodichos al servicio comunitario. *Kää* recuerda su experiencia en este sentido, ya que algunas veces que iba a visitar a su familia, lo hacía en compañía de su novia, quien tiempo después se convertiría en su esposa. Después de haber visto a sus padres y hermanos, y estando de vuelta en la Ciudad de Oaxaca, recibió una llamada de su padre, en la que le contaba que después de su visita, varias personas le preguntaron si la mujer que lo acompañaba era su pareja o “concubina”, incluso, dos regidores fueron a preguntarle si su hijo ya estaba casado, a lo que respondió que no. De poco sirvieron las explicaciones de su padre ante la autoridad, pues en la siguiente asamblea comunitaria, se integraron las listas de quienes participarían en la elección de las próximas autoridades municipales, y su nombre aparecía en la terna de elección del secretario municipal. Este episodio da cuenta de la vigilancia comunitaria de la soltería masculina, que incluso es regulada por la misma autoridad municipal.

Si bien los hallazgos de antropólogos y sociólogos en sociedades tribales del Pacífico Sur dieron con interpretaciones “esencialistas” de lo que significa ser hombre, estas visiones chocan con la idea de que la masculinidad no tiene un “único punto de vista” (Gutmann, 1999:248), ya que estaría vinculada a interpretaciones particulares de contextos en los que el ser hombre se presenta como una categoría fluida e inestable. En la comunidad de *Majääw*, hay una presión social para que las parejas tengan hijos. Un chiste local lo resume: una pareja de esposos, ahora ya ancianos, de gran arraigo y compromiso con el pueblo, nunca pudieron tener hijos, a lo que resignados se convirtieron en los abuelos de la población, a quienes les guardan especial cariño y siempre los visitan para saber sus necesidades. En la conversación que surge entre los hombres, al calor del alcohol, cuando alguno se tarda para dar una respuesta o realizar alguna acción, el imaginario social establece

“¿Acaso estás esperando a la hija de Don Rosendo?”. La manera en que se gesta este chiste local, da muestra del control social en especial sobre la vida de los hombres, para quienes la paternidad es el rasgo distintivo que demuestra que se es un verdadero “hombre”, que cumple con lo establecido en el requisito de la tradición.

La paternidad es quizás la exigencia más enraizada en el sistema sexo-género occidental, ya que valida la adhesión de un hombre a la normativa heterosexual y a todos los recursos dispuestos para su reproducción, aun cuando ese varón tenga otra orientación sexual.

Uno de esos recursos que es inherente a la paternidad, es el rol de proveedor a través de la manutención de los hijos, que en las culturas de nuestra América no necesariamente se cumple. Un aspecto que Fagundes destacó sobre los hombres de Porto Alegre, Brasil, y los argumentos que construyen sobre sus paternidades, es la definición de sus hijos como las extensiones de ellos mismos, y que los distinguen de otros hombres no por sus rasgos físicos y relación sanguínea, sino por cumplir con ellos su manutención (Fagundes, 1995). Es el incumplimiento de este rasgo lo que culturalmente se había normalizado en nuestros contextos, donde ha tenido más peso el engendrar un vástago que el criarlo y mantenerlo, lo que Figueroa llama “la progenitura como cuidado y como no participación en el cuidado” (Figueroa, 2015: 133).

Como ocurre en el pueblo de *Kää*, donde la soltería es el aspecto celosamente controlado a nivel social, en el pueblo de *Majääw* es la paternidad, que tiene que ser demostrada según los códigos culturales que marca la costumbre, donde el mandato es claro respecto a todo hombre que se casa o se “junta” con una mujer, debe forzosamente tener hijos, y probar así su “valor” y “capacidad”. *Majääw* y *Tää* están en desacuerdo con estas imposiciones, ya que no dan espacio para la autonomía y la libertad individual en la decisión.

Experimentan “malestares identitarios” (Viveros, 2020), ya que su desacuerdo evidencia el alejamiento de la norma que dicta el género, al ser la costumbre de sus comunidades el aspecto hegemónico en la construcción de la identidad masculina.

En el caso de *Majääw*, él tiene claro que en un futuro quiere ser padre y tener descendencia, pero no lo planea por el momento, a pesar de vivir con su novia. En el pueblo varios están enterados de su situación personal. Pero él prefiere esperar a que exista estabilidad en su trabajo, para así tener el capital suficiente para sostener sin penurias ni dificultades a su familia. Uno de sus motivos para ser padre es crear descendencia, pues ve

que en un futuro, su padre, que posee tierras en la propiedad comunal del pueblo, le heredará sus áreas de labranza por ser el primogénito, mismas que tienen que quedar aseguradas en la posteridad en uno de sus vástagos. Con su salario como empleado, él está ahorrando parte de sus ingresos para construir una casita en su pueblo, en la cual pueda vivir con su novia cuando los tiempos se lo permitan. *Majääw* es consciente de las implicaciones de ser padre, y los efectos en su vida, lo que Fagundes llama “irreversible posición social” (Fagundes, 1995).

No quiere llevar a su futura esposa a vivir a la casa de sus padres, como marca la tradición, ya que prefiere establecer las condiciones necesarias de bienestar para que ambos puedan vivir mejor que como lo hicieron sus respectivos padres al momento de casarse.

Ambos han platicado al respecto, y tomaron esta decisión alejándose de las imposiciones de la costumbre. Al haber vivido fuera de sus comunidades, tienen otros referentes en lo que a vivir su relación de pareja se refiere. Los cambios y transformaciones en el paradigma ortodoxo de la masculinidad son protagonizadas por las nuevas generaciones de varones han roto, aunque parcialmente, los rígidos mandatos de género, aspirando a nuevas expresiones de masculinidad que incluyan sus emociones, sus aciertos y sus errores, su vulnerabilidad.

*Kää* conoció a su esposa en la taquería “La Flamita Mixe”, donde ambos trabajan actualmente. Ella es originaria de Tamazulapam del Espíritu Santo, y como él, también tiene 25 años. Entre ellos hablan mixe, su lengua materna, y en la convivencia cotidiana en su lugar de trabajo, empezaron a platicar de temas triviales, y esa complicidad, los fue acercando primero como amigos, hasta que empezó el cortejo y rápido se hicieron novios, y a las pocas semanas, decidieron vivir juntos. Ambos rentan un cuarto cercano a la taquería donde trabajan. Una de las primeras decisiones que tomaron como pareja fue ahorrar sus salarios, por lo que juntos fueron a Banorte a abrir una cuenta para ahí depositar sus salarios y cuando surgiera un imprevisto, poder disponer de dinero.

Después de un año, vieron que habían ahorrado lo suficiente como para decidir casarse en su pueblo, en Chuxnabán. Pero decidieron que ellos iban a sufragar los gastos, aunque fuera una boda sencilla. Este aspecto trivial refleja la forma en que ambos reinterpretan sus costumbres y tradiciones, ya que en sus respectivos pueblos, las familias de los contrayentes son quienes asimilan los gastos de la boda, dejando recaer en la familia del novio los gastos más fuertes de la fiesta, que siempre será comunitaria. Contrario a lo que

sus familias les pidieron, ellos decidieron que su fiesta estaría en la proporción de lo que tenían ahorrado y para nada querían endeudarse, pues como pareja decidieron migrar a Estados Unidos en breve, por lo que el hecho de casarse en Chuxnabán no significaría cumplir al pie de la letra la normativa tradicional. Las movilidades migratorias, en este caso circulares entre la Ciudad de Oaxaca y las comunidades de origen, ofrecen la oportunidad de contrastar constantemente sus saberes y aprendizajes culturales con sus expectativas personales en función de su edad y de su actividad económica. Lo anterior tiene repercusiones en las prácticas y roles de género. El hecho de que *Kää* vaya a su pueblo a visitar dos o hasta tres veces al mes a su familia, implica que constantemente su mirada analítica de lo que es su identidad cultural someta a escrutinio lo que en la actualidad es interpretado y vivido de otras formas posibles.

Dos amigos del pueblo que viven en Estados Unidos, al enterarse que se iba a casar, le mandaron el dinero para que pudieran comprar 25 cartones de cerveza y un pastel para los invitados. A pesar de que se negaron a recurrir al apoyo comunitario, como recibir *Guelaguetza* en su boda, la gente que los estima les apoyaron con lo poco que pudieron hacerlo. De esta manera, su unión matrimonial no pasó desapercibida, y el pueblo acudió a felicitarlos. Los protagonistas de esta investigación asumen un papel crítico frente a la normativa que existe sobre los varones en sus respectivas comunidades, una vez que reconfiguran los mandatos comunitarios (en este caso, sobre la distribución de roles de género en torno a la unión matrimonial) en función de su situación biográfica (Connell, 1997). Con esto, modifican los proyectos de género porque actúan e inciden sobre una estructura de imposiciones (Calvario, 2017) a partir de otras referencias propiciadas por la experiencia de migración intrarregional sobre cómo y en qué condiciones casarse.

Los amigos cercanos de *Kää* le preguntaron, a modo de burla, si al casarse iba a hacer lo que muchos de ellos hacen, como tener novias o “amigas sexuales”, a pesar de estar casados. Él les dijo que no, que él se casaría creyendo todavía en lo que vio en casa, que ha sido un matrimonio estable y duradero como el que han vivido sus padres. Como pasó con *Xëëw*, *Kää* es otro ejemplo que desde su juventud tiene una reinterpretación de la fidelidad sin apartarse del modelo tradicional, ahora con matices, en que asumen que sus parejas están en las mismas condiciones de buscar otros brazos cariñosos si es que ellos no se comportan bien con ellas. *Kää* me dijo que no quería que su esposa también lo engañara, por lo que

ambos decidieron que si atravesaran una crisis de pareja, siempre hablaran con la verdad, y que no estuvieran jugando.

Según Klaudio Duarte, las estructuras patriarcales en las sociedades occidentales dominan no sólo a las mujeres, sino también a los hombres, pero de formas diferentes, siendo los varones quienes pagan los costos (Duarte, 2011) vinculados a la forma de expresar su masculinidad, donde se niegan los deseos y libertades en función de las reglas costumbristas que se le asigna al género. Al respecto, uno de los rasgos que el esquema ortodoxo de la masculinidad ha impuesto es que los varones mexicanos deben afianzar su virilidad “teniendo muchos hijos, sobre todo varones” (Gutmann, 2000). Los varones protagonistas de esta investigación no quieren reproducir este mandato de género, como es el caso de *Kää* y su esposa.

A la edad que tienen, empiezan a ser cuestionados como pareja por no tener hijos todavía, aunque la boda se haya celebrado en febrero de este año. El papá de *Kää* solo le ha preguntado una vez cuándo iban a tener hijos, y al ver la respuesta negativa de su hijo, ya no ha vuelto a insistir. Para *Kää* es un tema complejo, porque él ve la paternidad como algo difícil, ya que tener un hijo no es cualquier cosa, es una responsabilidad que se cargará para siempre, y le impedirá hacer proyectos personales. Su esposa ha sido más clara al respecto, pues en su familia la falta del padre durante muchos años, hizo que ella viera a sus cinco hermanos carentes no sólo de afecto paternal, sino siempre tuvieron carencias económicas.

Por estas razones, ambos decidieron aplazar tener hijos, además de que la paternidad interferiría con el proyecto migratorio a Estados Unidos que ambos tienen y por el cual están trabajando muy duro.

Esas reglamentaciones de género imponen las condiciones en las que los varones deben construir sus identidades, marcadas por las exaltaciones o las renunciaciones (Duarte, 2011) de lo que es aceptado según la normativa para la masculinidad. El de la paternidad es el rasgo más complejo al que un varón debe enfrentarse en la línea de afianzar su identidad masculina, ya que es la expectativa a cumplir si es que se desea permanecer en el esquema normativo heterosexual, que otorga mayores reconocimientos si se reproducen sus exigencias.

A lo largo de esta sección, los interlocutores de este trabajo destacaron cuáles son sus expectativas respecto al rol de la paternidad, reflexionando sobre los mandatos de género vigentes en sus comunidades, y sus propios deseos e inquietudes según sus trayectorias

migratorias. Es este proceso, el que les ha permitido aplazar sus paternidades, y cada uno de ellos ha construido argumentos para defender sus decisiones.

### 7.1.3. Costumbres y masculinidad

Este espacio será para abordar qué prácticas culturales asociadas a la masculinidad tradicional, permiten legitimar a los varones en sus contextos de origen y de destino, así como las tensiones que se originan a partir de equilibrar los mandatos de género y los proyectos y deseos personales, además de destacar otras formas de vivirse como hombres a partir de las voces de los protagonistas de este trabajo.

En la comunidad de *Majääw*, una forma de socializar entre los hombres es platicar con una alforja de mezcal o un cartón de cervezas de por medio, lo que a la vez aligera las tensiones y permite una interacción más fluida. Llega el momento en que todo padre platica con su primogénito o sus vástagos hombres con unas “caguamas”, mezcal, o cualquier bebida etílica. Es una especie de “rito de paso”, de manera íntima, en el que el padre reconoce que sus hijos varones son mayores y pueden tomar alcohol, dándoles la oportunidad de tomar sus decisiones y afrontar sus elecciones. Gutmann recupera las reflexiones de Lionel Tiger, quien creó el término “creación de vínculos masculinos (Tiger en Gutmann, 1999: 256) para explicar la necesaria construcción de lazos filiales entre varones, a partir de expresiones de solidaridad que surgen de rasgos comunes y que los diferencian de las mujeres (Gutmann, 1999).

En el caso de *Majääw*, su papá se resistía a tomar cerveza con él, aun cuando él ya no vivía en la casa familiar desde que migró a Santa María Alotepec para estudiar su bachillerato. Cuando regresaba a visitar a su familia, él buscaba la oportunidad de que su padre se sentara en la mesa de la cocina, para que pudieran beber cerveza y platicar, pero todo esfuerzo resultó frustrado. No fue sino hasta ya que regresó al pueblo para cumplir con el desempeño de su cargo, cuando su padre por fin lo invitó a tomar unos mezcales y propiciar así otro tipo de acercamiento. Desde ese momento, ha notado que su padre le llama por teléfono para platicarle alguna situación que ocurra en el pueblo, y que él considera debe

estar enterado, o para preguntarle su opinión sobre alguna decisión a tomar en su vida cotidiana.

*Majääw* recordó que al tener 12 o 13 años le gustaban algunas niñas, pero al ser un adolescente muy tímido, le daba miedo acercarse a una de ellas, y que le rechazara. Desde pequeño, internalizó las normas tradicionales sobre el género, y su principal temor era ser visto con una niña, ya que inmediatamente pensaba que lo casarían con ella, algo que no aceptaría. En su comunidad, si a un hombre lo veían con una mujer, se asumía que se tenía que comprometer con ella, para en un futuro casarse y tener hijos, y con ello asegurar la subsistencia del sistema normativo interno que configura parte de su identidad cultural.

Duarte establece que la construcción identitaria de los varones en escenarios patriarcales exige la negación de toda expresión que sea vinculada a lo femenino, sobre todo a la demostración de afectos (Duarte, 2011) que interfiere con la noción tradicional de masculinidad que indica ser protector. Esa norma con el paso del tiempo ha ido modificándose, sobre todo porque entra en la ecuación la migración o las movi­lidades migratorias, el ir y venir de sus comunidades a los centros urbanos del país.

Los aprendizajes que *Majääw* ha tenido respecto a la sexualidad, gracias a su interacción con mujeres en los espacios en los que ha vivido fuera de su comunidad, le han permitido expandir sus horizontes. No tiene conflicto con las mujeres homosexuales o lesbianas, incluso si su actual novia le comentara que tuviera interés sexual por una mujer, siempre y cuando él pudiera intervenir en esos encuentros sexuales. Esta situación es una constante en el deseo de muchos varones heterosexuales, traducida como una fantasía que da evidencia de la cosificación tradicional del sujeto femenino a costa de la satisfacción sexual del varón, un elemento que Núñez Noriega lo vincula a relaciones que a partir de la jerarquización por género aceptan diferentes roles y papeles eróticos vinculados al discurso patriarcal (Núñez, 2004).

Uno de los aspectos que Duarte (2011) analiza en la sociabilidad de los varones, es el temor al otro hombre con el que se convive, ya que los aprendizajes en las estructuras patriarcales exigen que la convivencia entre varones sea sólo concebida a partir de la complicidad, donde las demostraciones de afecto y de sentimientos no estén contempladas.

*Kää* pasó por la convivencia con otros hombres de su pueblo en un grupo de autodefensa, y no porque él lo buscara, sino porque le correspondía al fungir como secretario

municipal de su comunidad. Los hombres que integran el grupo de defensa contra los ataques de San Miguel Quetzaltepec, son seleccionados en función de la demostración de “fuerza”, “coraje”, “valentía”, todos los rasgos vinculados a una interpretación del “ser hombre” que en la comunidad sigue estando arraigada, o que en términos de Connell sería la masculinidad hegemónica. Este grupo es compuesto por diez hombres y un comandante, quien lidera la célula de protección del pueblo.

Los hombres que la integran son seleccionados por su conocimiento de los montes, ya que se escoge a quienes se dedican a la caza de animales salvajes y además tienen conocimiento en el manejo de armas. También se incluyen en este grupo a hombres de “dudosa hombría”, o a quienes se quiere castigar por no ser “hombres buenos” por su historial de mal comportamiento (como ser padres desobligados o maltratadores). Una de las reglas que ha marcado el comportamiento de los miembros de este grupo es conducirse con humildad frente a las tareas que les ha conferido el pueblo, y uno de los rasgos que se les pide es no divulgar sus acciones, aunque sea en beneficio de la población. Esto no se ha cumplido en los más jóvenes, quienes al beber alcohol y sentirse relajados, empiezan a vociferar y presumir lo que hacen.

En la demostración de “hombría”, muchos hombres son sometidos por otros para desempeñar un cargo, en el sistema normativo interno de su comunidad, y lo hacen como una demostración colectiva para constatar de qué están hechos; si en verdad son “hombres” y “aguantan”, tienen que demostrarlo, por lo que su nombre es integrado en las listas para ser mencionado en la elección de la Asamblea Comunitaria. Es por ello que los hombres “sometidos” usualmente han sido renuentes a cumplir con los mandatos y tareas que les impone la comunidad.

Como contraparte, la misma comunidad reconoce a los hombres que cumplieron con todos los cargos o al menos, con los más importantes dentro de su estructura política, otorgándoles un espacio honorífico como miembros del Consejo de Ancianos. Según *Kää*, muchos de quienes lo integran son adultos mayores, ya que empezaron su participación en el sistema de cargos a temprana edad, cuando se comprobó que ya estaban casados o “juntados” con sus cónyuges. Este Consejo es el grupo honorífico que sólo ante situaciones complejas, asesora al agente municipal o al cabildo completo. Lo anterior expresa la complejidad de lo que significa ser hombre en la sierra mixe, que en caso del pueblo de *Kää*, se le añade el

ingrediente de la demostración de hombría que es determinada por la resistencia ante los embates de la violencia. Al ser golpeado físicamente, se pone a prueba la hombría, la cual se demuestra al enfrentar una amenaza y la actitud tomada frente al hecho de violencia (Calvario, 2017). De ahí que David Gilmore exprese que “la facultad de ser culturalmente un hombre de verdad es un premio que se ha de ganar o conquistar con esfuerzo, esto implica por pasar una serie de ritos o aptitudes de resistencia” (Gilmore en Huacuz, 2015: 228).

A lo largo de estas reflexiones, la pregunta que ha emergido constantemente es qué es ser hombre, y se relaciona a lo que en su momento cuestionó Butler, a lo que respondió: ser hombre es un macho de la especie. Y agregó: “sólo se convierte en obrero, esposo, político, militar, intelectual o en un padre amoroso en determinadas relaciones” (Butler, 2006:114). Es así como los varones jóvenes mixes han reinterpretado su identidad a partir de las relaciones que han tejido en los diversos escenarios en donde se han situado, y esos momentos particulares les han otorgado la oportunidad de confrontar sus aprendizajes de género creados en la visión tradicional, con las nuevas formas de entenderse como hombres sin renunciar a sus vínculos con la comunidad y la cultura mixe.

En este capítulo presenté diversos hallazgos sobre las vivencias de los interlocutores de esta investigación relativos a la sexualidad, al uso y dimensión simbólica que le dan a sus cuerpos, así como las tensiones que han surgido entre sus aprendizajes tradicionales de género y las reinterpretaciones que les han dado a partir de su situación migratoria. Todos estos efectos se explican a partir de las transformaciones que cada uno de ellos protagoniza en función de sus experiencias en movimiento, cómo cada uno de ellos le da significado a partir de haber salido de sus comunidades de origen para cumplir diversos objetivos, y de qué formas viven su identidad mixe desde su experiencia juvenil. A partir de sus acciones, dan evidencia de la construcción de otras posibilidades de ser hombre mixe. Si bien existe una resistencia ante los mandatos tradicionales de género que retrasan concretar proyectos de vida a nivel individual, también se dan nuevas formas de incidir en la vida comunitaria a pesar de su ausencia física, con nuevas lecturas de sus masculinidades y otras posibilidades de ejercerlas.

## Reflexiones finales

A lo largo de esta investigación, pude conocer las interpretaciones sobre el ser hombre que *Kää*, *Tuu*, *Majääw*, *Xëëw* y *Tää*, los jóvenes varones mixes que participaron en este trabajo, han construido a lo largo de sus experiencias migratorias. Pude acercarme a sus intereses, a sus inquietudes, a sus deseos y a sus sueños, y ellos me acercaron a los aprendizajes que sus movibilidades les han permitido incorporar en sus identidades. La convivencia con cada uno de ellos me permitió entender cómo su vínculo de pertenencia a la comunidad de origen, es el factor definidor de su identidad como hombres.

La hipótesis central que guió el desarrollo de esta investigación se apoya en que los hombres del pueblo mixe desarrollan diversas maneras de “ser hombre” diferenciándose de las visiones tradicionales de la masculinidad, debido a los cambios proporcionados por las movibilidades y migraciones; y que están en constante tensión con las imposiciones del sistema sexo-género, siendo la migración el factor principal que influye en la (re) construcción de su identidad de género.

En el caso de los varones mixes que participaron en este trabajo, la migración se presentó como el fenómeno que situó su edad como el rasgo que incidió en agilizar sus movibilidades, y lo fue para satisfacer la necesidad de educación, y dar continuidad a su formación que en sus comunidades no podrían obtener. Con ellos y en otros casos, la decisión de migrar se convierte a corta edad en un momento importante y decisivo, que pone a los protagonistas en un punto de inflexión cuyos efectos se verán en sus familias y en sus comunidades, mismas que les atribuyen significaciones y simbolismos al ser un evento trascendente. Asimismo, se presenta como un mandato de género, al incidir en la decisión de varones jóvenes de salir de sus comunidades en mayor medida que mujeres en las mismas condiciones de edad.

Las movibilidades migratorias evidenciaron los motivos que los hizo salir de sus comunidades de origen, y viajar a la capital del Estado como destino de su asentamiento. Pero también estuvieron en otras comunidades de su misma región, para continuar con sus estudios de bachillerato y formación profesional; o viajaron a otras ciudades en el territorio

nacional, lo que les permitió emplearse en diversos trabajos que les permitieron obtener un ingreso monetario.

Como ellos lo expresaron, la migración significó un parteaguas en sus historias personales, ya que les permitió salir de sus pueblos, lo que les obligó a conocer otras realidades, hablar el castellano de forma permanente, así como conocer otras formas de vivir.

Además, sus propias identidades como varones entraron en tensión, al momento de continuar con sus mandatos culturales, aun viviendo lejos de sus comunidades. Según ellos, ser ciudadano, ser considerado miembro de la comunidad, pero hacerlo y ejercerlo a distancia, en contexto migratorio, más bien fortaleció su sentido de pertenencia. Un instrumento importante es la existencia de ayuda mutua y proyecto comunitario, ya que quienes se aglutinan fuera de sus pueblos y comunidades, se solidarizan con quienes van llegando y requieren de los apoyos para asentarse y trabajar en el destino que han decidido.

Las movilidades interregionales, las migraciones más extendidas a Cd Oaxaca o CDMX, incluso hacia Estados Unidos, tuvieron diferentes impactos en las experiencias sexo-genéricas de los interlocutores de este trabajo, desde las causas que los motivaron a salir de sus comunidades, hasta las experiencias que les hicieron confrontar sus aprendizajes de género.

Otra categoría empleada fue la de juventud a partir de la reconstrucción de los testimonios recabados, que expresaron las diversas maneras de vivirse jóvenes, siendo atravesadas estas interpretaciones por la pertenencia a una comunidad. En el caso de las comunidades mixe, ser joven connota responsabilidades que en otras culturas no se asignan a personas que se identifican con este rasgo, y más aun tratándose de los hombres. Las identidades construidas en torno a un pueblo o comunidad determinan cómo los sujetos aprehenden la realidad y reaccionan ante ella. Los jóvenes experimentan interesantes y tensos procesos de equilibrios en sus adhesiones a una identidad: por un lado, cumpliendo con los rasgos que la determinan, como la lengua, reproduciendo sus normas y tradiciones; por otro lado, adaptan los elementos más condicionantes de su identidad cultural a los rasgos y elementos en diversos contextos, tales como los propiciados por las movilidades y migraciones; a la larga, los asumen como suyos gracias a los vínculos sociales que establecen cuando se instalan en localidades urbanas o de mejor infraestructura educativa.

Los varones mixes que participaron en esta investigación refirieron los aspectos de sus movilidades migratorias que les permitieron tomar consciencia de su juventud, y cómo este rasgo representó una oportunidad o más bien, provocó rechazo en los espacios donde se asentaron. Asimismo, los rasgos indígenas que ellos reconocen como aspectos de su identidad, y qué aspectos cuestionan y rechazan. La idea del ser hombre en los pueblos y comunidades de la Sierra Mixe es enriquecida por la asignación y cumplimiento de un cargo resuelto a través del voto directo en una asamblea comunitaria, y a partir del desempeño en las tareas y funciones asignadas. De esta manera, la ciudadanía reconoce que ese sujeto ha cubierto los requisitos para ser considerado un “hombre” según las estrategias y mandatos de la comunidad.

Se hace indispensable distinguir cómo para los pueblos y comunidades indígenas, ser joven implica responsabilidades y compromisos con la comunidad que otros jóvenes en contextos urbanos y mestizos ni siquiera contemplan. Ese rasgo determina cómo se construye la identidad de los jóvenes mixe, quienes deben buscar equilibrios entre sus rasgos identitarios, traducidos en obligaciones comunitarias, y sus deseos e inquietudes individuales, algunos de los cuales se desarrollarán fuera de sus pueblos.

En los pueblos y comunidades, todavía se observa a la juventud como una etapa de vida alejada de las normas y tradiciones que caracterizan las identidades indígenas. Pero esta visión lentamente ha ido cambiando con la incorporación de la migración en los diversos escenarios de la vida comunitaria.

De esta manera, una experiencia presente en diversos pueblos y comunidades relativo a la juventud es la transición a la etapa adulta, a través de la migración. Este proceso es uno de las marcas principales de la juventud indígena, que obliga a sus actores a su cumplimiento. Los protagonistas de la investigación reflejaron sus inquietudes respecto a los compromisos comunitarios que deben cumplir, y todas las peripecias que debieron pasar para acatar las normas en sus respectivos pueblos, además de lo que conllevó esa decisión respecto a sus proyectos personales, adaptados o aplazados por los requerimientos comunitarios.

Algunos de los protagonistas de esta investigación expresaron los aprendizajes que han tenido gracias a sus movilidades migratorias, y gracias a la convivencia con otras personas en los contextos de sus destinos, han conocido otras formas de apreciar la realidad. Otros, gracias a la oportunidad que han tenido de estudiar su formación profesional en

instituciones de corte progresista, han tenido acceso a contenidos educativos que informan sobre género, sexualidades y feminismos. Esto ha provocado diversas inquietudes y reinterpretaciones sobre su propia identidad masculina. Estas reflexiones han provocado las evidentes tensiones entre sus aprendizajes de género y las nuevas formas de ser hombre en un contexto globalizado.

Para un varón mixe, la construcción de su identidad como hombre, es un proceso que es atravesado por su pertenencia a una comunidad, y las demostraciones de esos vínculos constantemente tienen que ser validados por los demás. Este elemento importante en su identidad de género, es reconfigurado por la migración, ya que los que deciden salir de sus comunidades y asentarse en diversos contextos dentro y fuera de Oaxaca y eventualmente de México, deben decidir sobre el grado de compromiso con la comunidad que los vio nacer, cumpliendo con los mandatos del sistema de elección popular. Esta tensión evidente entre los deseos individuales y las normas comunitarias hace compleja la experiencia migratoria de quienes por necesidad o posibilidad, deben partir de sus comunidades, pero también marca una situación que no se había contemplado en los sistemas normativos de la mayoría de los pueblos de Oaxaca, como por ejemplo, ser electos en ausencia.

El encuentro entre jóvenes varones mixe en diversos contextos migratorios, hace posible el fortalecimiento de sus lazos comunitarios, al reconocerse como hablantes de la misma lengua, a pesar de las variantes que existen, pero que al final favorecen su integración. En contextos de movilidades intrarregionales, nacionales o internacionales, la solidaridad entre paisanos propicia una suerte de cobijo de la cultura materna, a pesar de las distancias físicas.

Con el análisis de los testimonios de quienes participaron en esta investigación, se da evidencia de las transformaciones en las prácticas sexuales. Si bien ésta se explica a partir de la resolución de necesidades inmediatas, también provoca cambios en lo simbólico, en las diversas maneras de interpretar la realidad, en la creación de nuevos horizontes para vivir las experiencias cotidianas. Asimismo, resuelve las inquietudes y deseos personales, y los compromisos comunitarios. Los cambios en las interpretaciones de la sexualidad y de sus propios cuerpos viene con la posibilidad de conocer otras formas de ver la sexualidad, pudiendo contrastar esas nuevas nociones con las formas tradicionales de ver el cuerpo, y la sexualidad, desde su ser hombre. En sus pueblos y comunidades de origen, algunos de ellos

conocieron las prácticas homoeróticas como un rasgo de lo que se puede hacer, pero es mejor mantener oculto o en círculos de confianza varoniles, desde el cual los varones suelen ser evaluados y confirmados.

Algunos de los interlocutores de este trabajo reconocieron que en los espacios a los que migraron conocieron de estas prácticas, e incluso participaron de ellas, sin que ello provocara grandes crisis de identidad sexual. Ellos expresaron que sus movilidades migratorias les permitieron confrontar sus aprendizajes de género, con las nuevas realidades en las que estaban insertos, dándose la oportunidad de experimentar nuevas formas de ser hombre, y tener la oportunidad de decidir si estas prácticas, sensaciones, deseos, serían incorporados en su idea de hombre, o simplemente las dejarían pasar.

*Kää, Tuuj, Majääw, Xëëw y Tää* reflexionaron sobre sus expectativas personales, y cómo los mandatos de género con los cuales fueron educados y formados como hombres, les dificultan o impiden consumir sus inquietudes y deseos en los espacios en los que se encuentran, por lo que someten a tensión estos aprendizajes tradicionales de género. La paternidad es uno de esos aspectos cuestionados con mayor rotundidad, algunos han decidido aplazar sus paternidades y consumir sus proyectos profesionales y de pareja; se manifiesta incluso el deseo de no ser padres, destacando un conflicto con sus familias y su entorno.

Como se expuso en su momento, las directrices de género determinan las formas a partir de las cuales los hombres deberán erigir sus identidades, teniendo presente lo que Duarte estimaba como exaltaciones o renunciaciones (Duarte, 2011) del modelo hegemónico de la masculinidad. La paternidad como marca importante de la identidad masculina es quizás uno de los elementos que más complejidad encierra, ya que condensa el modelo hegemónico heterosexual de la masculinidad. Sin embargo, representa cargas simbólicas que muchos varones no están dispuestos a sobrellevar, lo que ocasiona importantes tensiones al momento de construir relaciones de pareja. En este sentido, instalarse en otro pueblo o ciudad capital para la formación educativa o la inserción laboral, es decir, estar, vivir y experimentar contextos migratorios, incide directamente en las trayectorias hegemónicas de la masculinidad mixte: tener pareja estable, casarse, tener hijos, participar activamente en las festividades religiosas del pueblo, cumplir con las tareas y funciones comunitarias, desempeñar puntualmente las labores del cargo en el sistema normativo interno de los pueblos, fortalecer los lazos sociales a partir de la comunalidad.

En las prácticas vinculadas con la masculinidad, los hombres construimos nuestra identidad como varones con base en la aprobación del otro y en oposición a lo femenino, de ahí que en lo público, la aprobación del otro determine el grado de cumplimiento con los parámetros sociales y culturales de lo que significa “ser hombre” en determinado contexto. Ser hombre mixe se expresa en una constante reconfiguración de lo aprendido, a partir de las tensiones entre lo tradicional y lo contemporáneo, entre la tradición y lo moderno, entre las exigencias comunitarias y los proyectos y deseos personales.

De ahí que muchos varones constantemente estén reinterpretando sus identidades a partir de las tareas y actividades que desempeñan en el contexto en el que están insertos y a través del cual construyen sus relaciones con los demás. Los jóvenes varones mixe han tenido de confrontar sus aprendizajes tradicionales de género a partir de estar insertos en contextos urbanos donde las relaciones de convivencia se alejan de mandatos de género ortodoxos. Estas situaciones han servido de coyuntura para reflexionar sus nociones del ser hombre, posibilitando nuevos horizontes para saberse y entenderse como varones mixe. Lo que llama la atención, entonces, es la simultaneidad de: la flexibilidad o el cuestionamiento de sus masculinidades, hacia una suerte de masculinidad hetero-flexible, y la continuidad de sus vínculos con sus comunidades.

Con sus prácticas y autoreflexividad, dan evidencia de la construcción de otras posibilidades de ser hombre mixe. Si bien existe una resistencia ante los mandatos tradicionales de género que retrasan concretar proyectos de vida a nivel individual, también se dan nuevas formas de incidir en la vida comunitaria a pesar de su ausencia física, con nuevas lecturas de sus masculinidades y otras posibilidades de ejercerlas. En contextos de movilidad o migración, se abre la oportunidad de decidir sobre la manera de relacionarse con los demás hombres, de tensionar los lazos de fraternidad construidos con base en la competencia, la violencia, la complicidad tóxica.

Las trayectorias migratorias de los interlocutores de esta investigación son la evidencia de la realización de proyectos personales y familiares, además de ser la mejor oportunidad para que se involucren en la vida política de sus comunidades, quienes están estudiando o lo han hecho en alguna universidad de la región o el país. Asimismo, quienes tienen la suficiente edad, pueden asumir un cargo según las normas y reglamentos internos de sus pueblos y comunidades. En muchas comunidades han incorporado en sus

valoraciones, las experiencias migratorias de sus ciudadanos, que van desde sus estudios profesionales, hasta sus trabajos y labores desempeñadas en varios contextos, lo que sumaría en el desempeño de sus responsabilidades comunitarias.

Las movilidades, en sus diferentes escalas, son por lo tanto un elemento de legitimación de ciertas habilidades políticas y masculinizadas, porque tienen que ver con asumir cargos que definen los rumbos comunitarios. Sus comunidades les motivan a pensar las formas de contribución que puedan ser refuncionalizadas hacia el cuidado del territorio, el fortalecimiento de las estrategias de seguridad comunitaria y regional, la manutención de escuelas y canchas, el resguardo y cuidado de los templos católicos, depositarios de la fe y antesala de los rituales y responsabilidades en sus sistemas normativos. Además de continuar incluyendo a jóvenes varones migrantes en las tareas y responsabilidades que tradicionalmente han sido exclusivas de hombres mayores, pero que los nuevos escenarios exigen que la juventud, a pesar de no estar físicamente en sus pueblos, continúen siendo incluidos en sus asambleas como garantes de que las tradiciones en todas sus expresiones, sean la evidencia cultural de una comunidad.

## Referencias

Aquino Moreschi, A. (2010), *La generación de la emergencia indígena y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización*. Cuadernos del Sur, Núm. 29, Año 15, pp. 7-21.

\_\_\_\_\_, (2013), *La comunalidad como epistemología del sur. Aportes y retos*, en Cuadernos del Sur-Revista de Ciencias Sociales, Año 18, Número 34, Enero-Junio

Arizpe, L. (1976), *Migración indígena problemas analíticos*, Nueva Antropología, vol. II, núm. 5, julio, pp. 63-89, Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México

Barabas, A. y Bartolomé, M. A., *Los que se van al norte. La migración indígena en Oaxaca: Chatinos, Chinantecos, Chochos y Cuicatecos*, en Nolasco, M., y Rubio, M. A., (Coord.) (2011), *Movilidad migratoria de la población indígena de México: las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, INAH-México

Barrera Pineda, E. (2017), *La resistencia de los pueblos Mixes de Tamazulápam del Espíritu Santo y Santa María Tlahuitoltepec*, en Vínculos. Sociología, Análisis y Opinión, Núm.11, Julio-Diciembre, pp. 153-175

Bello Maldonado, A. (2008), *Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México*, en Jóvenes indígenas y globalización en América Latina, Pérez Ruiz, M. L. (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Besserer, F. (2005), *El cuerpo transnacional*, Revista de Investigación Social, Año I, Núm. 1, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México

\_\_\_\_\_(2013), *Micropolíticas de la diferencia en una comunidad transnacional*, en “Hegemonía cultural y políticas de la diferencia”, CLACSO, Buenos Aires

\_\_\_\_\_, y Kearney, M. (ed.)(2006), *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, Casa Juan Pablos, Centro Cultural- Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México

Bourdieu, P. (2010), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona

Briseño Roa, J. (2013), *La formación de educadores comunales*, en Cuadernos del Sur-Revista de Ciencias Sociales, Año 18, Número 34, Enero-Junio

Butler, J. (2006), *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona

Calvario Parra, J.E. (2017), *Bríncale, no seas miedoso. Masculinidad y peligro en jornaleros agrícolas de Sonora*, El Colegio de Sonora

Camargo, A. (2014), *Asentamiento y organización comunitaria. Los triquis de Nuevo San Juan Copala*, en *De Jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidad en el Valle de San Quintín*, Velasco, Laura; Zlolniski, Christian; Coubés, Marie Laure (Comp.), El Colegio de la Frontera Norte, 1ª. Ed. México

Cárdenas Gómez, E. P., *Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas*, Intersticios Sociales, El Colegio de Jalisco, Marzo-Agosto, 2014, Número 7

Castillo Balderas, E. (2017), *Las migraciones indígenas de Oaxaca según sus regiones. Una revisión de la migración interestatal*, Comunidad Interdisciplinaria de Estudios Migratorios - CIEM-, ingresado en <https://ciemcomunidad.wordpress.com/2017/08/02/las-migraciones-indigenas-de-oaxaca-segun-sus-regiones-una-revision-de-la-migracion-interestatal1/>

Castillo Cisneros, M.C. (2014), *Kojpk Pääjtin: El encuentro con la raíz una etnografía ayuujk*, Tesis de Doctorado en Estudios Avanzados en Antropología Social, Universidad de Barcelona

Castro Rodríguez, Rosa Angélica (2000), *La cultura política en Santa María de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca*, Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma de Chapingo, México

Celedón, R., Madrid, S., Valdés, T.,(Comp.) (2020), *Masculinidades en América Latina. Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Connell, R. (1997), *La organización social de la masculinidad*, en *Masculinidad/es, Poder y crisis*, Teresa Valdés y José Olavarría, Isis Internacional-FLACSO, Chile

\_\_\_\_\_ (2003), *Masculinidades*, PUEG-UNAM, México

\_\_\_\_\_ (2020), *Veinte años después: Masculinidades hegemónicas y el sur global*, en *Masculinidades en América Latina. Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*, Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chi

Cruz Salazar, T. (2009), *Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes*, en *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*, Freyermuth-Enciso, Graciela y Meneses Navarro, Sergio (Coord.), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México

\_\_\_\_\_ (2016), *De Chiapas a California. Experiencia migratoria y cambio cultural en jóvenes indígenas*, en "Pueblos y fronteras", Volumen 11, Número 22, Diciembre 2016-mayo 2017

Curiel, Ch, (2015), *Que 20 años no es nada. Los sistemas normativos en Oaxaca: una política del reconocimiento a la mexicana*, en *Los dilemas de la política del reconocimiento en México*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

De Keijzer, B., y Rodríguez, G., *Hombres rurales: nueva generación en un mundo cambiante*, en Amuchástegui, Ana e Szasz, Ivonne, (Coordinadoras) (2007), *Sucede que me canso de ser hombre...Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, El Colegio de México

De Marinis, N. (2017a), *Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis*, en *Desacatos*, Número 53, enero-abril, pp. 98-113, México

\_\_\_\_\_ (2017b), *Etnografiar (en) el terror: el 'ser testigo' y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de campo*, en *Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia*, Castro, Yerko y Blázquez, Adèle (Coord.), Cuaderno 5, Laboratorio Mixto Internacional-MESO, México

\_\_\_\_\_ (2017c), *Violencias interseccionales: mujeres triquis ante el racismo, el Estado, y el liderazgo masculino*, en *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, Sieder, Rachel (Coor.), CIESAS-Casa Chata, México

\_\_\_\_\_ (2019), *Desplazadas por la guerra Estado, género y violencia en la región triqui*, CIESAS-Casa Chata, México

Denicourt, Jérémie (2014), *Así nos tocó vivir. Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca*, *Revista Trace*, No. 65, Junio, Pp. 23-26

Díaz, F. (2007), *Comunidad y comunalidad*, en Robles, S., Cardoso, R. (comp.) F. Díaz, escrito, UNAM, México

Duarte Quapper, K. (2011), *Varones jóvenes de sectores empobrecidos y privilegios: ¿Por qué cambiar?*, en *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*, Aguayo, Francisco y Sadler, Michelle (ed.), Universidad de Chile - Facultad de Ciencias Sociales, Chile

Fagundes Jardim, D. (1995), *Performances, reproducción y producción de cuerpos masculinos*, en *Cuerpo y significado: Ensayos de antropología social*, Porto Alegre, UFRGS: 193-205

Feixa, Carles. y González, Yanko (2006). "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina", en *Papers*, 79, pp. 171-193

Figuroa Perea, J.G.; Franzoni, J. (2011), *Del hombre proveedor al hombre emocional: construyendo nuevos significados de la masculinidad entre varones mexicanos*, en *Masculinidades y Políticas Públicas: Involucrando Hombres en la Equidad de Género*, Aguayo, Francisco y Sadler, Michelle (ed.), Universidad de Chile - Facultad de Ciencias Sociales, Chile

Figuroa Perea, J. G. (2015), *El ser hombre desde el cuidado de sí: algunas reflexiones*, Revista Latinoamericana de Estudios de Familia, Núm.7, pp. 121-138

Geertz, C., (1992), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona

Gelover Reyes, Z. y Da Silva Abrantes, P. A. (2013), *Infancia y Juventud indígenas: instituciones, educaciones y existencias interculturales*, en *Multiculturalismo y educación 2002 – 2011*, Bertely Busquets, M.; Dietz, G.; Díaz Tepepa, M. G. (Coord.), Consejo Mexicano de Investigación Educativa-Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, México

Giddens, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, trad. A. Lizón Ramon, Editorial Alianza, Madrid

Giménez, Gilberto, (2003), *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México

Guarnizo, Luis E., (2010), *Notas sobre la movilidad contemporánea del capital y del trabajo*, en Lara Flores, S.M., *Migraciones de trabajo y movilidad territorial*, México, Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados

Gutmann, Matthew C. (1999), *Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad*, en Horizontes Antropológicos, Año 5, Núm. 10, pp. 245-286, Brasil

\_\_\_\_\_ (2000), *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*, El Colegio de México, México

Hernández Díaz, J. (2007), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, Siglo XXI/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México

Higgins, M. J. y Cohen, T. L. (2002), *Rompiendo esquemas. El retrato etnográfico de una familia de travestíes en el Oaxaca urbano*, en *Desacatos*, Núm. 9, pp. 89-95, México

Huacuz Elías, M. G., *Masculinidades emergentes: una mirada polifónica de los ritos y mitos de la migración laboral internacional*, en Jiménez Guzmán, M. L. y Tena Guerrero, O. (coordinadoras) (2015), *Cómo seguir siendo hombre en medio de la crisis económica. Reflexiones sobre masculinidades y empleo*, CRIM-UNAM

Ibarra-López, I., Calleros, H., y Cortés-Moreno, J. D. (2020), *Estimaciones, identidad y la relación entre uso de la lengua y autoadscripción*, en *Papeles de población*, 26 (103), 185-211. Epub 14 de abril de 2021 <https://doi.org/10.22185/24487147.2020.103.07>

Iturralde Blanco, Ignacio. (2011), *Abusos y costumbres: la interacción entre el caciquismo y las instituciones locales en una comunidad mixe de Oaxaca*, Tesis de maestría, Universidad de Barcelona, España

Kuroda, E. (1976). *Apuntes sobre la historia de los Mixes de la zona alta, Oaxaca, México*, en *Bulletin of the National Museum of Ethnology* 1 (2). Osaka, Japón.

Kearney, M., (1972), *Los vientos de Ixtepeji: concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

\_\_\_\_\_ (2003), *Fronteras y límites del estado y el Yo al final del imperio*, en *Alteridades*, vol. 13, núm. 25, pp. 47-52

\_\_\_\_\_ y Besserer, F. (2004), *Gobernanza municipal en Oaxaca en un contexto transnacional*, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (Coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Miguel Ángel Porrúa/Universidad Autónoma de Zacatecas, México

Lara Flores, S. M., (2012), *Los territorios migratorios como espacios de articulación de migraciones nacionales e internacionales. Cuatro casos del contexto mexicano*, *Política y Sociedad*, Vol. 49, Núm. 1: 89-102

\_\_\_\_\_ (2010), *Movilidad y migración de familias jornaleras: Una mirada a través de genealogías*, en *Empiria, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, núm. 19, enero-junio, pp. 183-203 Universidad Nacional de Educación a Distancia Madrid, España

\_\_\_\_\_ (1991), *Sexismo e identidad de género*, en *Alteridades*, 1 (2), pp. 24-29, México

Lamas, M. (2002), *Cuerpo: diferencia sexual y género*, Taurus, México

Larrain, H., (1993), *¿Pueblo, etnia o nación? Hacia una clarificación antropológica de conceptos corporativos aplicables a las comunidades indígenas*, en *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, Núm. 2, pp. 28-53, Universidad Arturo Prat, Tarapacá, Chile

López Moya, M. (2018), *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*, UNICACH-CESMECA-CIESAS, México

Maldonado, B, y Cortés, M., (1999), *La gente de la palabra sagrada. El grupo etnolingüístico ayuuk ja'ay (mixe)*, en *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas*

*etnográficas para las autonomías*, Vol.II, coordinado por M. Bartolomé y A. Barabas, pp. 97-145. Conaculta-INAH, México

Maldonado Alvarado, B., (2016), *Perspectivas de la Comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca*, en *Bajo el Volcán*, Año 15, Núm. 23, Septiembre-Febrero, pp. 151-169, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Martínez Luna, J., (2009), *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, México, Culturas Populares, CONACULTA/Secretaría de Cultura, Gobierno de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, AC, Colección Diálogos. Pueblos originarios de Oaxaca; Serie:Veredas

Mercado Mondragón, J., (2014), *Migración internacional indígena y etnicidad. Caracterización y elementos de análisis*, en *Migraciones y movilizaciones en regiones indígenas del México actual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Mestries, F., (2014), *La migración indígena: de la movilidad interestatal a la migración internacional. Un estudio de caso en Acaxochitlán, Hidalgo*, en *Migraciones y movilizaciones en regiones indígenas del México actual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Nahmad y Sitton, S., (1965), *Los Mixes: Estudio Social y Cultural de la Región del Zempoaltépetl y del Istmo de Tehuantepec*, Instituto Nacional Indigenista, México

Nava Morales, E, (2013), *Comunalidad: semilla teórica en crecimiento*, en Cuadernos del Sur-Revista de Ciencias Sociales, Año 18, Número 34, Enero-Junio

Núñez Noriega, G. (2004), *Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México*, en *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*, Careaga, Gloria; Cruz, Salvador (Comp.), UNAM-PUEG-Miguel Ángel Porrúa, México

\_\_\_\_\_ (2007), *La producción de conocimientos sobre los hombres como sujetos genéricos: reflexiones epistemológicas*, en Amuchástegui, A. e Szasz, I., (Coordinadoras) (2007), *Sucede que me canso de ser hombre...Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, El Colegio de México

\_\_\_\_\_ (2007), *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y Sida*, UNAM-PUEG-Colegio de Sonora-Porrúa, México

Oehmichen Bazán, C, (2015), *Identidad, género y relaciones interétnicas, Mazahuas en la Ciudad de México*”, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas-Programa Universitario de Estudios de Género

Pacheco Ladrón de Guevara, L. (2009), *Juventud rural. Entre la tradición y la cultura*, en *Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo*, Urteaga Castro Pozo, M. (Coord.), Diario de campo, Número 56, Octubre-Diciembre, INAH, México

Parrini Roses, R. (2007), *Un espejo invertido. Los usos del poder en los estudios de masculinidad: entre la dominación y la hegemonía*, en Amuchástegui, Ana e Szasz, Ivonne, (Coordinadoras), *Sucede que me canso de ser hombre...Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*, El Colegio de México

\_\_\_\_\_ (2018), *Políticas del tacto, movilizaciones migrantes y aporías del cuerpo*, en Raphael de la Madrid, L. y Segovia Urbano, A. (Coordinadoras), *Diversidades: interseccionalidad, cuerpos y territorios*, IIJ-UNAM

Pérez Islas, J. A. (2009), *Las cuatro grandes transformaciones históricas de la condición juvenil*, en *Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo*, Urteaga Castro Pozo, M. (Coord.), Diario de campo, Número 56, Octubre-Diciembre, INAH, México

Pérez Monterosas, M., (2014), “*Migraciones y movilidades laborales en la sierra de Totonacapan, Veracruz. Ruralidad, redes sociales y geografías*”, en “*Migraciones y movilidades en regiones indígenas del México actual*”, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Pérez Ruiz, M. L., (2007), *El problemático carácter de lo étnico*, Revista Cuhso, 13 (1), pp. 35- 55.

\_\_\_\_\_ (2008), *Diversidad, identidad y globalización los jóvenes indígenas en las ciudades de México*, en *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Pérez Ruiz, M. L. (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Perraudin, A., (2014), *Migrar para afianzar las masculinidades. La renegociación de las relaciones de género de la ciudad de México a los Estados Unidos: el caso de una población indígena*, en Zavala de Cosío M.E. y Rozée Gómez, V. *El género en movimiento. Familias y migraciones*, El Colegio de México

Piñacué Achicue, J. C. (2014), *Pensamiento indígena, tensiones y academia*, en Tabula Rasa, Núm. 20, Enero-Junio, pp. 161-192, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, Colombia

Puga Aguirre-Sulem, E. (2015), *From Elders' Wisdom to Brave Migrants: Transformation and Conflict in the Performance of Indigenous Mexican Masculinities*, Men and Masculinities, Vol. 18(1), Pp. 30-54, Sage Journals, Estados Unidos

Ramírez Sánchez, S., (2006), *Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos*, en *Migraciones Internacionales*, Vol. 3, Núm. 3, Enero-Junio

Ramos Mancilla, O., (2015), *Dar vueltas al presente: juventud indígena y sus entramados en la era digital*, Barcelona Center for International Affairs, España

Reyes Vásquez, L., (2014), *Vida cotidiana, migración y estrategias de sobrevivencia de los adultos mayores de San Juan de las Huertas, Tlaxiaco, Oaxaca*, en *Migraciones y*

*movilidades en regiones indígenas del México actual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Robles Mora, J. A. (2015), *Cuestionar la masculinidad hegemónica. La identidad de género desde la perspectiva propia de la práctica. El caso de los mayates en Juchitán, Oaxaca*, Tesis de maestría, Instituto de Investigaciones Sociológicas-UABJO, México

Rosas, C., (2015), *Migrar para proveer. Cardaleños desde Veracruz a Chicago: un estudio cualitativo con varones adultos*, en Jiménez Guzmán, M. L. y Tena Guerrero, O. (Coordinadoras), *Cómo seguir siendo hombre en medio de la crisis económica. Reflexiones sobre masculinidades y empleo*, CRIM-UNAM

Ruiz Lagier, V. (2008), *Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas, México*, en *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Pérez Ruiz, Maya Lorena (Coord.), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Ruiz Sánchez, J., (2017), *La migración por exclusión: el caso del Estado de Oaxaca, México, 2000-2010*, Temas de Ciencia y Tecnología, Vol. 21, Núm. 62 : 39-47

San Gabriel García, B., et al. (2014), *Movilidad de mujeres indígenas y trabajo doméstico en Poza Rica, Veracruz*, en *Migraciones y movilidades en regiones indígenas del México actual*, Universidad Autónoma Metropolitana, México

Segato, R. (2018), *Contra-pedagogías de la crueldad*, Prometeo Libros, Buenos Aires

Seidler, V. (1997), *Masculinidad, discurso y vida emocional*, Ponencia presentada en El Colegio de México, 8 de Mayo.

Stephen, L. (2007), *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*, 2a. Ed., Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, Estados Unidos de América

Suárez-Mota, M. E., J. L. Villaseñor y M. B. Ramírez-Aguirre. (2018), *Sitios prioritarios para la conservación de la riqueza florística y el endemismo de la Sierra Norte de Oaxaca, México*, en *Revista Acta Botánica Mexicana*, No. 124. Pátzcuaro, México DOI: 10.21829/abm124.2018.1296

Torres Cisneros, G., (2004), *Mixes, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Tránsito Leal, C. (2022), *Huipiles e identidad comunitaria: el tejido en telar de cintura como forma de vida*, en *Revista Contemporánea. Toda la historia en el presente*, 1ª primera época, Vol. 9, No. 17, Enero-Junio, ISSN: 2007-9605 [https://contemporanea.inah.gob.mx/del\\_oficio\\_Cesar\\_A\\_Transito\\_num17](https://contemporanea.inah.gob.mx/del_oficio_Cesar_A_Transito_num17)

Turner, V. (1988), *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Editorial Taurus, Madrid

Urteaga Castro Pozo, Maritza (2009), *Juventud y antropología: una exploración de los clásicos*, en *Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo*, Urteaga Castro Pozo, M. (Coord.), Diario de campo, Número 56, Octubre-Diciembre, INAH, México

Vargas Evaristo, S. (2020), *¿Americanizar, asimilar, aculturar? Incorporaciones subalternas de las segundas generaciones de migrantes desde la experiencia de jóvenes indígenas de Oaxaca*, en *Juventudes indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales*, Cruz-Salazar, T.; López-Moya, M.; Urteaga Castro Pozo, M. (Coord.), Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-El Colegio de la Frontera Sur, México

Velásquez Cepeda, M. C. (2000), *El nombramiento: las elecciones por usos y costumbres en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Electoral del Estado de Oaxaca

Viveros, M. (2020), *Los colores de la masculinidad. Experiencias de interseccionalidad en Nuestra América*, en *Masculinidades en América Latina. Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*, Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Zolla Márquez, E., (2016), *De los indios a los ayuujk'jääy: hegemonía e historia entre los mixes de Oaxaca*, en *Interdisciplina 4*, Número 9, Mayo-Agosto, pp. 113-129, CEIICH-UNAM