

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA

**INTERVENCIÓN PSICOSOCIAL DE LAS
REPRESENTACIONES SOCIALES DEL GÉNERO
MASCULINO CON JÓVENES INDÍGENAS DE
TETELCINGO.**

Programa del área Comunitaria

Presenta

Lic. Aarón García Ruíz

Visto Bueno Directora De Tesis:



Dr. Berenice Pérez Amezcua

Comité Tutorial

Dr. Jorge Quiroz

Mtra. Elizabeth Gómez Luna

Dra. Sinay del Carmen Valentín Guevara

Dr. Ricardo Blanco González

CUERNAVACA, MOR. 2021.

ÍNDICE	
ÍNDICE.....	1
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I.....	5
Introducción a los Estudios de Género Masculino.....	5
Aproximación a los estudios de género masculino en comunidades indígenas	6
Tetelcingo, Breve Historia	12
Los Estudios de Género	18
Estudios Sobre la Masculinidad en México.....	28
Ser Hombre Indígena en México.	32
CAPÍTULO II	35
Estructuras sociales en la conformación de la identidad	36
Juventud como etapa configurativa de la identidad	51
Juventud en las comunidades indígenas.....	56
Identidad como principio para entender la subjetividad del género.....	58
La identidad de género como expresión pública de la identidad.....	62
Las Representaciones Sociales para el entendimiento de la identidad de género	65
Psicología Comunitaria y su compromiso con el Bienestar	73
Contextualización Histórica de la Psicología Comunitaria	77
Intervención Psicosocial y Educación Popular	85
CAPÍTULO III.....	94
Materiales y Métodos.	94
MÉTODO	95
Pregunta de Investigación.....	96
Objetivo General.....	96

Objetivos específicos	97
Escenario	97
Participantes.....	97
Técnicas e Instrumentos.....	97
Procedimientos	98
Aspectos éticos que se contemplan en la investigación	99
CAPÍTULO IV	100
Resultados.....	100
Familiarización.....	101
Resultados de análisis de los datos de las entrevistas.....	112
Resultados de la encuesta virtual.....	121
CAPÍTULO V	133
Discusión, conclusiones y propuestas.	133
La cultura como estructurante de la identidad	134
La representación social del género: semejanzas en las vivencias de los jóvenes en la construcción y ejercicio de la masculinidad.	145
Conclusiones y Recomendaciones.....	147
CAPÍTULO VI.....	157
Programa De Intervención Psicosocial Basado En La Educación Popular ..	157
Referencias	177

INTRODUCCIÓN

Matín-Baró (1994) planteó la idea de que no es la conciencia quien determina quien es el ser humano, sino las condiciones sociales, inferimos que para poder dar una explicación al comportamiento de los jóvenes hombres de Tetelcingo se necesita conocer algo más que solo los roles y estereotipos de género, pues es sabido que es el género una construcción social asociada y subordinada a la identidad que, como señalan autores como Rocha (2009), Martín-Baró, Allport e incluso Bourdieu, el proceso es complejo, pues es un conjunto de símbolos, significados, actividades, sentimientos, pensamientos y creencias que se van inyectando en la cotidianeidad.

Conocer los matices que permiten la habituación, familiarización y naturalización comprende un esfuerzo amplio que en este estudio buscamos explorar. Si bien la situación mundial por la pandemia interrumpió por momentos el proceso de recaudación e interpretación de información, la metodología de corte cualitativo nos permitió la flexibilidad para poder adaptarnos y proseguirlo. Empezamos por contextualizar históricamente a la comunidad de Tetelcingo, donde vemos el proceso de despojo, mestización forzada y posterior abandono por parte de los gobernantes. Si bien es un pueblo que se ha negado a desaparecer existen una serie de factores que los ha orillado abandonar ciertas prácticas, como el uso de sus vestimentas tradicionales o incluso el aprender la lengua materna obligatoriamente. Las condiciones de marginación los sitúa en un territorio con altos índices de peligrosidad debido al vacío de poder, según la lógica del analista político Agustín Llamas (2020), quien menciona que se manifiesta cuando los encargados de velar por los derechos y hacer justicia desiste de hacerlo por omisión o desinterés.

Los procesos de asignación de roles que a la larga crean estereotipos de género están plagadas de significados que en la cotidianeidad y mediante la socialización se van perpetuando, orillando al hombre a asumir su papel desde las desventajas que las estructuras sociales les impone, por lo que se generan fenómenos asociados al ejercicio de su masculinidad como la violencia física entre pares, las prácticas de riesgo y la migración.

Este estudio pudo explorar los factores psicosociales que intervienen en la construcción de la identidad masculina de los jóvenes que son nativos de la comunidad de Tetelcingo en el estado de Morelos, y como es que hacen inteligible las representaciones sociales del género asignadas en la comunidad.

Se ha encontrado que hay una relación directa entre el género masculino y manifestaciones de violencia. Sin embargo, los estudios de género han dejado de lado algunas variables que podrían darnos otra versión de lo que significa ser hombre y mujer. Las comunidades indígenas responden a dinámicas de interacción simbólica, cultural y políticas distintas a las zonas urbanas. Incluso los movimientos feministas han considerado que tomar en cuenta el contexto de cada comunidad para los estudios de género enriquece el conocimiento para la lucha en pro de la igualdad. Las comunidades indígenas suponen una forma de interactuar y han desarrollado ciertos estereotipos que no siempre encajan con las categorías occidentales. Es por eso que se ha sugerido considerar el contexto de cada comunidad para poder entender cómo se construyen los roles de género, y en este particular estudio, el significado de ser hombre y cómo ejercen la masculinidad los jóvenes que estudian en la Telesecundaria de Tetelcingo, Morelos.

CAPÍTULO I

Introducción a los Estudios de Género Masculino.

Aproximación a los estudios de género masculino en comunidades indígenas

Gracias a los movimientos feministas, los estudios de género se pusieron en la mesa para poder entender las dinámicas de poder y desigualdades que existían -y siguen existiendo- entre hombres y mujeres. Estas desigualdades han provocado severos daños para las mujeres, pero también para los hombres, como lo explica Juan Guillermo Figueroa (2019), para el catedrático del Colegio de México, los modelos de masculinidad hegemónicos son un factor de riesgo para los propios hombres, ya que al adaptarse a los estereotipos de masculinidad dominantes se adquieren conductas de riesgo que hace a los hombres víctimas de dichos estereotipos.

Para Castro (2006), gran parte de las violencias hacia las mujeres, niños y hombres, están enraizadas en los roles de género y, aunque no es exclusivo de los hombres, son ellos quienes comúnmente tiene este tipo de conductas hacia los demás, es por ello que los estudios de género buscan entender como se van interiorizando este tipo de manifestaciones. Un inconveniente es que se ha tomado como modelo explicativo para la construcción de masculinidad, un modelo occidental y hegemónico. Lo anterior contrasta con la situación de México, al ser un país multicultural (cuenta con 65 pueblos indígenas) valdría la pena explorar qué significa “ser hombre”, cómo se llega a serlo y cómo se ejerce desde cada región, etnia e incluso generación.

Las comunidades indígenas han sido marginadas e invisibilizadas, en lo social, lo económico y lo político. Estudios de género recientes como el de María Salguero-Velázquez (2018) destaca la situación en la que los hombres indígenas se encuentran, ya que al ser invisibilizados, también se desconoce lo que significa y cómo se llega a “ser hombre”, de igual forma hay desconocimiento del cómo ejercer su masculinidad, pues se ha dado más peso y valor a la

masculinidad occidental (blanca, fuerte y exitosa) dejando sin voz a este grupo de hombres que podrían enriquecer los estudios y la manera de comprender el significado de ser hombre de una manera más global e integral. De ahí la importancia de estudiar la masculinidad desde una perspectiva interseccional.

El estudio de la masculinidad y, más particularmente, el significado de ser hombre en comunidades indígenas debe ser estudiado con mayor detenimiento. Históricamente las comunidades indígenas han sido marginadas e invisibilizadas (de Sousa, 2009). Es por ello que esta investigación se centra en el estudio de la construcción de la masculinidad en una comunidad indígena en el estado de Morelos. Para conocer cómo es que los varones deben subjetivar su masculinidad y cómo la ejercen. Se pretende trabajar con un grupo de estudiantes jóvenes en la comunidad de Tetelcingo, en donde según el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (2003) se detectó como una zona de alta vulnerabilidad por los índices de violencia que presenta la zona.

Trabajar con jóvenes es fundamental para comprender otras formas de “ser hombre”, cómo se construye la masculinidad y el ejercicio de esta. Es en esta etapa en donde se consolidan creencias, actitudes y comportamientos socializados en la comunidad que determinarán su comportamiento y relación con otras personas. Analizar cómo es que se habitúan, familiarizan y naturalizan comportamientos masculinos enriquecerán los estudios de género, también visibilizará a las comunidades indígenas, dándoles voz en los estudios de igualdad de género que hay en la actualidad, donde no han figurado de manera significativa.

Conocer cómo construyen su masculinidad y cómo la ejercen desde su cosmovisión y desde su contexto nos ayudará a entenderlos y generar estrategias de intervención que dote a los jóvenes de herramientas para que ejerzan su masculinidad de una manera que no sea nociva para ellos ni para las personas que les rodean. Usualmente se ve a los jóvenes como vulnerables, que deben ser tutorados, que se les debe guiar o proteger y no como actores activos. A través de la educación bancaria, como señalaba Freire, se homogeneiza el pensamiento, su lengua y su comportamiento. La realidad es que tienen un papel protagónico en la transformación de su realidad social.

En México los movimientos estudiantiles, generados por los jóvenes, tuvieron gran repercusión en la dinámica social, pública y política. Debemos acercarnos a su mundo y obligarnos a hablar su lenguaje. Consideremos que se debe estimular su rol protagónico como agentes de cambio a través de su participación política y su promover su autonomía. El papel político de las juventudes es crucial y en comunidades indígenas significa la preservación del conocimiento ancestral, además del desarrollo de su identidad, disminución de la pobreza, seguridad alimentaria y conservación de los recursos naturales de sus zonas.

Intentar intervenir sin una adecuada investigación podría ser considerado perjudicial para los sistemas de organización que tradicionalmente vienen ejecutando las comunidades indígenas, y en el caso propio de la comunidad de Tetelcingo, su historia se remonta al siglo XV.

Según Vera (2020) la pérdida de identidad (en este caso identidad indígena) genera descomposición en el tejido social, lo cual permite que se presenten fenómenos como la

violencia, violencia de género, homicidios, feminicidios, delincuencia, prácticas de riesgo, consumo de drogas, entre otros. Por eso es que se considera importante poder explorar esta parte de la identidad en este contexto específico desde la mirada de los participantes. Hablando de violencia de género Luhmann (1998) nos dice que explicar un fenómeno desde el sujeto solamente es culpabilizarlo de lo que hace. El sujeto solo nos permite acercarnos al fenómeno.

Según señala Díaz-Cervantes (2014) los estudios de género en comunidades indígenas son escasos porque implican romper con la influencia de la occidentalización en cuanto a la aproximación al estudio y comprensión, en este caso, de las masculinidades o del género en particular. Por eso es que implica un reto epistemológico. Los sistemas simbólicos en las comunidades indígenas son claramente diferentes, pero que han sido homogeneizados, aculturizados y promovidos en general desde una valoración occidental. Dicho lo anterior es urgente que emerjan los estudios sobre las identidades indígenas, dándoles significado a las que aún sobreviven y que lo hacen bajo una dinámica de marginación, vulnerabilidad y despojo que ha traído consigo la globalización y el neoliberalismo.

Desde el surgimiento del movimiento de las mujeres, los hombres han replanteado su rol en la sociedad, cuestionado el ejercicio de su masculinidad y las consecuencias de ello, algunos a favor de la igualdad de género y otros en pos de la conservación de sus privilegios, lo que queda claro es que el cuestionamiento del “ser hombre” se ha manifestado a raíz del descontento de los colectivos afectados por el ejercicio de la masculinidad que muchas veces está asociado a la violencia y el uso desmedido del poder del hombre en la relación con los demás. Pero ¿de qué hombres hablamos?, ¿desde qué momento histórico?, ¿de qué grupo cultural, etnia, generación o

conformación familiar? Hay diferencias significativas en términos de roles de género, posiciones, nivel educativo, zona, etc. Así podemos señalar que la constitución del género -y más precisamente, el ser hombre- es más diversa que la homogeneización de una masculinidad hegemónica, además, las diversas formas de construcción y manifestación de la masculinidad no pueden seguirse llamando subordinadas pues demeritan a quienes no encajan con el modelo occidental (Nuñez, 2013).

En el análisis de la masculinidad en las últimas décadas, Connel indica que hay diferentes construcciones del género de acuerdo a los momentos históricos y las culturas, esto significa que existen diferentes formas de ejercer la masculinidad (López y Güida, 2000). Si bien el género debe ser un elemento clave para la identificación de la problemática, no hay que dejar de lado otros diferenciadores sociales. Se debe considerar también las etnias, clase o estrato social entre otros factores de carácter social. “El dejar de explorar la interacción de la raza, la clase y el género ha costado al campo [de los estudios de mujeres] la posibilidad de un análisis amplio y verdaderamente complejo de las vidas y la organización social” (Baca Zinn et al., 1998, p. 241).

En las comunidades indígenas, donde mayormente se rigen por los usos y costumbres arraigadas por décadas, el ejercicio de la masculinidad es necesario entenderla desde su cosmovisión para poder incidir de manera adecuada en las necesidades propias de cada cultura. Considerar la interacción entre los parámetros mencionados enriquecerá los estudios tanto de lo femenino como de lo masculino. Reflexionar en que las comunidades indígenas históricamente han sido excluidas, es importante e interesante para conocer cómo construyen y ejercen su masculinidad.

El ejercicio de la masculinidad está inserta en relaciones sociales, estructuras simbólicas en donde influyen variables económicas y culturales que dictaminan los cambios y las pautas de los caminos a seguir. La masculinidad no es un aspecto individual de modo que no puede entenderse ni debe estudiarse como un eslabón personal pues caeríamos en un reduccionismo (Minello 2002). Como se ha mencionado, las comunidades indígenas han sido marginadas e invisibilizadas, estudios recientes como el de María Salguero-Velázquez (2018) destaca la situación en la que los hombres indígenas se encuentran, ya que al ser invisibilizados, también se desconoce lo que significa y cómo se llega a “ser hombre” y de igual forma, el cómo ejercer su masculinidad, pues se ha dado más peso y valor a la masculinidad occidental (blanca, fuerte y exitosa) dejando sin voz a otros hombres que podrían enriquecer los estudios y la manera de comprender el significado de serlo de una manera más global e integral. De ahí la importancia de estudiar la masculinidad desde una perspectiva interseccional.

Los hombres indígenas experimentan el ejercicio de la masculinidad desde una particular cosmovisión que a menudo se omite en pos de un discurso que invisibiliza y que pretende adecuar todas las formas de ser hombre en un solo modelo hegemónico y desde ahí partir en su estudio e intervención, eliminando -en el peor de los casos- otras maneras de construir y ejercer la masculinidad. De esta forma Salgado-Velázquez (2018) da cuenta de que en México es difícil ser hombre, pero es más difícil ser hombre en comunidades indígenas. Según Martínez (2003) señala que en los estudios sobre feminidad y masculinidad modernos no figuran las identidades de los pueblos indígenas. Si no es reconocido entonces no existe, si no existe no puede ser objeto de análisis y discusión. De ahí la importancia de indagar sobre cómo es que se construye la

masculinidad en las comunidades indígenas y ponerlos en la escena dando igualdad y voz a estas comunidades ¿Qué significa ser hombre indígena? ¿Qué elementos intervienen en la conformación de su masculinidad?, y ¿Qué problemáticas asociadas a ello pueden identificar?

Tetelcingo, Breve Historia

México se caracteriza por ser un país multicultural, según datos del Sistema de Información Cultural (CIS), existen 70 pueblos indígenas a lo largo del territorio y 68 lenguas con sus respectivas variantes, esto implica diversas formas de convivencia, de interacción y de concebir el mundo. La Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas en México (2006) menciona que el 12% de la población se considera indígena, numéricamente hablando, la población indígena en México representan unos 15 millones de personas a lo largo y ancho del territorio. Los Nahuas son el grupo étnico con mayor representación a nivel nacional (2.5 millones de personas aproximadamente). Los nahuas tienen presencia principalmente en el centro del país (CDMX, Puebla, Morelos, Estado de México, Hidalgo, entre otros) según datos del INEGI (2010).

Los nahuas son originarios de Aztlán-teoculhuacan-chicomoztoc. El término Nahuas se refiere a las comunidades que habitaron -principalmente- el altiplano central en la cuenca de México antes de la llegada de los españoles. En el Estado de Morelos, los Tlahuicas y Xochimilcas se establecieron en el valle y el norte, formando comunidades como Jumiltepec, Tlalmimilulpan, Huaxtepec, Temoac, Tlayacapan, Tlaquiltenango, Yautepec, Tuchimilco, Zacualpan, Totolapan, Cuauhnáhuac, Tlacotepec, Tetela del Volcán, Hueyapan, Tepoztlán y Axochiapan, manteniendo relaciones políticas cordiales y alianzas por medio del matrimonio con otras etnias (Tuggy, 1979).

Entre los años 1367 y 1426 estuvieron como tributarios del gobierno Tepaneca, de origen chichimeco, gobernado en ese entonces por Tezozómoc, caracterizado por su poderío militar llegaron a dominar la cuenca, aunque posteriormente sucumbieron ante la triple alianza encabezada por Tenochtitlan. Después de su caída, los Tepanecas no permanecieron como grupo étnico (Tavarez, 1999).

El vocablo “Nahua” significa “el que habla con claridad, con conocimiento o autoridad”. En la civilización nahua existía una división social la cual dictaminaba sus roles, existían los Pillis y los Macehuales, estos últimos se dedicaban a la agricultura y el comercio. La lengua Nahua tiene cuatro variantes: a) náhuatl del oeste (Toluca, Michoacán, Guerrero y Morelos), b) náhuatl central (valle de México, Puebla y Tlaxcala), c) náhuatl septentrional (la huasteca) y d) náhuatl del este (Puebla, Veracruz, Oaxaca y el pipil de Centroamérica).

Los nahuas se caracterizan por ser un grupo étnico principalmente dedicado a la agricultura y su profundo respeto a la naturaleza que se ve reflejado en sus artesanías, rituales y ceremonias. En su cosmovisión consideran que en el universo hay dos fuerzas que al mismo tiempo que son contrarias se complementan, dando armonía y equilibrio, es por ello que procuran estar en armonía con la naturaleza y con sus semejantes (Tuggy, 1981).

Este grupo étnico diseminado a lo largo del territorio aunque con mayor presencia en el centro del país, ha configurando comunidades que se relacionan con otros grupos étnicos y mestizos. Después de la conquista, todos los pueblos del estado de Morelos quedaron bajo la jurisdicción

del llamado “Marquesado del valle de Oaxaca” donde la jurisdicción más importante recae en la alcaldía mayor de Cuernavaca. Si bien Morelos siguió siendo un territorio indígena importante, a las etnias se les despojó de sus tierras y se las adjudicaron los hacendados cañeros.

Aproximadamente en el año 1603, los indígenas fueron “reacomodados” y concentrados en pequeñas regiones, algunos grupos minoritarios desaparecieron, los indígenas principalmente fueron aglomerados en Cuernavaca, Cuautla y Yautepec (Lonkhart, 1999).

Desde sus inicios, la comunidad de Tetelcingo se asentó en la zona oriente de lo que actualmente es el estado de Morelos, (hoy aún se le considera como una comunidad étnicamente viva). Como se mencionó anteriormente, su origen se remonta al reino de los Xochimilcas, que posteriormente fueron dominados por los aztecas (en el siglo XV aproximadamente) convirtiéndose en tributarios.

Después de la conquista (año 1600) los pobladores de Tetelcingo fueron invadidos por hordas españolas quienes los desplazaron, varios terratenientes e incluso las órdenes religiosas codiciaban sus tierras, ya que, tratándose de una etnia que principalmente se dedicaba a la agricultura, poseían tierras muy fértiles que podrían servir a los intereses de producción y explotación natural (Lockhart, 1999). Los habitantes de Tetelcingo no pudieron poner mayor resistencia. Hubo una redistribución de las tierras en donde los pobladores originarios se les dio como oportunidad “poseer” algunas de sus antiguas tierras, con la condición de que las trabajaran para los hacendados, cultivándolas y cuidándolas, a cambio se les permitía vivir en ellas y recibir un pago que en la mayoría de los casos no alcanzaba para nada y muchas veces era gastada e incluso retenida en las tiendas de raya.

Alrededor de los siglos XVI y XVII, las haciendas azucareras se enfrentaron a una crisis financiera, las movilizaciones demográficas dentro del estado porque muchos pobladores de otros estados llegaban en busca de trabajo en las haciendas o en los ingenios azucareros. La despreocupación por parte de los hacendados y las autoridades hacia los pobladores causaron que muchos de ellos murieran a manos de sus “patrones”, también las epidemias mermaron a las poblaciones indígenas pues no contaban con lugares apropiados para atenderse, usualmente hacían uso de sus conocimientos en la medicina tradicional ancestral, sin embargo había muchas enfermedades importadas que no conocían y por las cuales sus remedios no funcionaban (Barrero, 2019).

Cuando los indígenas de Tetelcingo enfermaban o convalecían por alguna enfermedad ya no regresaban a los ingenios, optaban por la agricultura de subsistencia en donde sembraban en los pocos espacios disponibles para ellos, era su manera de mantenerse ellos y a sus familias, difícilmente podían producir en grandes cantidades, por lo que no había excedentes de producción para vender y obtener algún ingreso. Ya para el siglo XVIII la población indígena se fue recuperando y con la independencia de México, en el año de 1810, dejaron de pagar tributo a los hacendados y no pertenecían más a su dominio impuesto. Durante la independencia, a Tetelcingo le favoreció el aislamiento territorial, ya que durante la revuelta independentista, y posterior a ella, había una fuerte tendencia a la “desindianización” de los territorios, lograron ellos -un poco atrincherados- conservar sus tierras y un poco de su pasado histórico como pueblo originario (Romero, 2007).

Según describe Mallon (1989), no mucho tiempo después del logro de la independencia, y con el fin de impulsar la economía; las haciendas propiciaron la proletarización de los campesinos, con ellos rompieron con la forma tradicional de relación social de las comunidades indígenas, entre ellas la de Tetelcingo, esto se tradujo en un desgaste social, ya que seguían las injusticias sociales hacia los indígenas, que aún con la independencia de España continuaban siendo despojados de sus tierras y olvidados en territorios marginados.

En la época de la Revolución Mexicana (1911), el Ejército Federal contaba con poco personal militar para enfrentar las revueltas revolucionarias, por lo que, a su paso por Tetelcingo, incorporó a sus filas a la mayoría de los hombres que ahí residían para llevarlos hacia el norte del país y luchan en contra de los revolucionarios, encabezados por Francisco I. Madero. Las mujeres quedaron en Tetelcingo, tuvieron que hacerse cargo de las familias y de cuidar las tierras. A la derrota del ejército federal, los pocos hombres sobrevivientes regresaron a Tetelcingo con la esperanza de retomar sus vidas. Lo que encontraron a su regreso fue que sus tierras se las habían apoderado otros grupos externos a la comunidad que aprovecharon los vacíos de poder causados por las revueltas en el país. Al apoderarse de las tierras de Tetelcingo decidieron contribuir en viviendas en contra de la voluntad de los dueños originarios (Cavo, 2013).

Para 1917 y con el aparente término de la Revolución, se redactó la Reforma Agraria que en inicio, en su artículo 27, planteó la posibilidad de recuperar sus tierras a los campesinos, para los habitantes de la región de Morelos, incluyendo a Tetelcingo, la duda fue aceptar el reparto de tierras impulsada por Emiliano Zapata o solicitar tierras vía asignación ejidal -recordemos que

los nahuas de Tetelcingo, eran originalmente los dueños de esas tierras, pero habían sido despojados una y otra vez- Tetelcingo optó por la segunda opción y así legitimar la política del nuevo Estado Mexicano que se autorreconocía como el único encargado de repartir las tierras, cosa que no era del total agrado de los revolucionarios (los zapatistas principalmente).

En 1935, un grupo de religiosos, liderados por William Cameron Townsend, llegó a asentarse a Tetelcingo, invitados por el catedrático Moisés Sáenz, y posteriormente apadrinado por el Presidente de México, General Lázaro Cárdenas. El presidente Cárdenas no era un simpatizante de la iglesia, pues anteriormente había batallado con movimientos armados que según él estaban influenciados por jerarcas de la iglesia. Sin embargo vio una oportunidad en Townsend para restar fuerza a esos movimientos, por lo que no tardó en mostrar su apoyo a la labor de este grupo de religiosos. La intención del General, y que consintió Townsend, era la desaparición de las lenguas “de los indios” para así facilitar su mestizaje, por eso vio en Townsend, y su método para la evangelización, la oportunidad de hacerlo. Al asimilar el español como lengua principal con el pretexto del progreso, su cometido político estaba hábilmente mimetizado (Svelmoe, 2008). Los misioneros primero adoptaron una postura a favor de conocer y conservar las tradiciones indígenas, sin embargo en el transcurso del tiempo volcaron su “espíritu misionero” contra lo que consideraron tres pilares del atraso indígena en Tetelcingo: el alcoholismo, la brujería y el monolingüismo.

Durante su estadía en Tetelcingo, lograron “civilizar” a los indígenas, pero también explotaron las tensiones políticas y sociales existentes en la comunidad, precipitando estados de crisis en donde jamás se habían tenido divisiones tan serias. Colaborando así a los

intereses de mestizar a México y destruir a las culturas nativas usando la conversión religiosa como medio para provocar que los indígenas renunciaran a su derecho a la autodeterminación. A pesar de todo esto, la comunidad aún conserva tradiciones y costumbres propias. El vestido tradicional de las mujeres nahuas de Tetelcingo es considerado como uno de los más representativos del estado de Morelos, consiste en un huipil, una falda azul gruesa y una faja roja en la cintura, el nombre de esta vestimenta es “Chincuate”. Además conservan una variante de la lengua nahua llamado mösiehuali (Townsend, 1952).

Según datos del INEGI (2018) actualmente Tetelcingo cuenta con aproximadamente 43 mil habitantes, desde el 2017 y hasta el 2019 se llevó un proceso por el cual luchan por convertir en municipio autónomo indígena. Algunos habitantes mencionan que lo que los motivó a iniciar este pedimento de separación del municipio de Cuautla fue el abandono en el que las autoridades los tienen, de tal modo que desde antes del 2017, ellos ya tenían sus propias autoridades internas y su propia policía, rigiéndose por los usos y costumbres.

Los Estudios de Género

El género es un concepto que se utiliza para destacar las diferencias en la asignación de roles y estereotipos. El género es una construcción social que explica características sociales y de inclusión. El término inicialmente se usó en los estudios de las mujeres, pero actualmente es más amplio y aborda tanto las feminidades como las masculinidades, es decir, tanto de hombres como de mujeres. (Guzman & Jimenez, 2015). Desde los inicios de los estudios de género, la violencia se encuentra como factor asociando las prácticas de roles establecidos. Castro (2019) ha mencionado que los roles asignados a los géneros y en especial a la masculinidad, ha generado brechas de desigualdad, y como consecuencia, la violencia se justifica dentro de los roles

asignados para cada uno, siendo el hombre (género masculino) quien prácticamente detenta el monopolio de la violencia contra el otro género -y el propio-.

A partir de la década de los 40`s, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en su segundo artículo, que reconoce la igualdad de género, los trabajos encaminados para reducir esa igualdad ha sido arduo (Lamas 2007). Aunque han despegado y abundado los trabajos de investigación enfocados en mujeres y hombres, la realidad es que la masculinidad no han sido tan explorados desde la perspectiva de quienes lo viven, es decir, desde los mismos hombres, y mucho menos desde la perspectiva étnica o cultural de pueblos indígenas.

El feminismo de los años 70`s puso sobre la mesa los estudios sobre género, inicialmente en Estados Unidos y Europa y, posteriormente, se extendió por América y el resto del mundo. Inicialmente se cuestionó al sistema patriarcal y las desigualdades basadas en el sexo. Cuando el concepto de género fue tomando popularidad, las mujeres vieron en ello la oportunidad de romper con el determinismo biológico que impedía su liberación del patriarcado.

Sin embargo ya en el año 1935, Margare Mead (y antes Beauvoir cuestionaba sobre cómo se llega a ser mujer) empezaba a visibilizar y cuestionar los conceptos de género, mencionado que son conceptos culturales y no biológicos variar en entornos diferentes. Dichos conceptos han estado cambiando a lo largo del tiempo. Mead fue pionera en relacionar los hechos socioculturales con los hechos del comportamiento, diferenciando entre sexo y género pero entendiéndolos como correlacionales. Con esta perspectiva, se facilita poder entender lo

femenino y lo masculino, considerar los procesos de habituación, naturalización y familiarización que en América Latina describiría Maritza Montero (2004).

Aunado a esto, también en la década de los 70`s se comienza el análisis de los llamados “*men`s studies*” en las Universidades de Estados Unidos. Dichos estudios indagaron sobre el significado de “ser hombre” en diferentes sociedades. Esta corriente se impulsó notablemente hasta los años noventa del siglo veinte y que se sigue impulsando (Sheidler, 1989).

La relación entre feminismo y masculinidad ha sido compleja, sin embargo, la necesidad de encontrar un balance en la igualdad de derechos y oportunidades lograron reconocer el vínculo como una forma de retomar el poder femenino (Coltrane, 1994). No obstante, el poco estudio de lo masculino desde la mirada de ellos podría estar dejando de lado elementos que ayudarían a promover un mejor balance en las oportunidades para ambos géneros.

En un inicio y por mucho tiempo los varones no constituyeron un objeto de estudio en cuanto a las investigaciones sobre género. Aunque se hablaba de dos posiciones, la inclinación era hacia la feminidad y se mencionaba la masculinidad como concepto de referencia. Raewyn Connell (1987) realizó un estudio donde destaca que los géneros son una construcción social dinámica y no solo una dimensión personal, es por ello que es necesario estudiar la masculinidad más allá de lo individual. En general, los estudios de la masculinidad se centra en el hombre blanco, con esto queremos decir que las comunidades indígenas han sido invisibilizadas por mucho tiempo. Debe ser interesante, y desde luego enriquecedor, conocer cómo es que se construye la masculinidad desde la cosmovisión de cada una de ellas, pues aun entre etnias, pueblos y comunidades indígenas hay diferencias en sus interacciones.

En la década de los ochenta se conceptualizó el término “masculinidad hegemónica” que describe un conjunto de prácticas de roles e identidad que permiten la dominación de los hombres con respecto a las mujeres. Dicha masculinidad no es ejercida por la mayoría, pero supone una normativa que influyen en el resto de las masculinidades –masculinidades subordinadas- y de las feminidades, al ser un modelo de dominación por el cual los hombres buscan una posición de poder sobre otros (R. W. Connell y J. W. Messerschmidt, 2005). Desde esta lógica, se entendería por qué algunos hombres al buscar ser dominante hacen uso de la violencia para conseguirlo y al ser prácticas consentidas y permitidas, se justifica su uso y se tolera el no castigo hacia dichas prácticas.

En los últimos 20 años se están impulsando, por parte de los varones de varios países occidentales desarrollados (especialmente los escandinavos, EE. UU., Gran Bretaña, Australia y Canadá), una serie de actividades organizadas, luchas y reivindicaciones que tienen a la masculinidad como tema principal, y a las que se ha dado en llamar "movimientos". Ninguno de ellos considera a la masculinidad como algo garantizado y natural, sino algo a transformar o conservar, algo que hay que defender o por lo que hay que luchar. Todos intentan dar respuesta a la pregunta ¿Qué es ser un hombre hoy? Todos ellos intentan ser una respuesta- grupal en este caso- al desafío que suponen los avances y cambios de las mujeres y el feminismo (R. W. Connell y J. W. Messerschmidt, 2005).

El Estado Mexicano adopta la encomienda de trabajar por la equidad de género a través de mecanismos internacionales como la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de

Discriminación contra las Mujeres (CEDAW, 1981); la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará, 1999). Asimismo, a través de las conferencias Mundiales del: Año Internacional de la Mujer (México, 1975), del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (Copenhague, 1980), para el Examen y la Evaluación de los Logros del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer (Nairobi, 1985), sobre la Mujer.

En México, los estudios sobre género aparecieron junto con el movimiento feminista de la década de los setenta con el establecimiento de un grupo denominado Mujeres de Acción Solidaria (MAS). En 1974 se reformó el artículo 4 de la Constitución Política Mexicana que dio inicio a una serie de acciones a favor de generar condiciones de igualdad de género y respeto a los derechos de hombres y mujeres por igual. Ya en los años ochenta aún los trabajos resultaban insuficientes y solo lograron hacerse nombrar en algunos discursos generales en la política mexicana sin mayor protagonismo. Para inicio de los 90`s los estudios sobre género empezaron a tomar mayor fuerza en la práctica y la teoría social (Cerva,2014).

Uno de los referentes principales en nuestro país sobre el tema de género, específicamente en masculinidades, es Juan Guillermo Figueroa, quien en los años noventa empieza a reflexionar sobre la epistemología de los varones y las masculinidades, con la intención de teorizar respecto a cómo se construye la masculinidad en diferentes sectores de la sociedad. Consideramos que los estudios en comunidades indígenas no han sido lo bastante explorados, lo que limita el conocimiento sobre como habitúan prácticas, como familiarizan comportamiento y naturalizan la

masculinidad y su ejercicio, en resumen “qué significa ser hombre indígena desde una perspectiva de género”. (Figueroa, J. G., & Franzoni, J. 2011).

Por su parte Castro y Vázquez (2006) contribuyen al estudio sobre género y masculinidad resaltando que los roles de género se construyen a partir de herramientas de poder y estatus que propician la desigualdad. Mencionan que esta relación supone una subordinación de las mujeres frente a los hombres porque eso es lo que socialmente se espera. Para dichos autores, todas las formas de violencia están enraizadas en las desigualdades de género. Podríamos entender con esto que al hombre -en el ejercicio de su masculinidad- no solo se le permite, sino que se espera que use la violencia hacia otros como parte del ajuste a su rol de género socialmente construido. Se ha mencionado que el uso de la violencia en comunidades indígenas se escuda tras cuestiones culturales y religiosas, pero no podemos darlo por sentado sin antes profundizar en las raíces históricas de las prácticas, es por ello que se propone hacer estudios exploratorios en estas comunidades.

Estudios Sobre los Hombres

Como suele suceder con muchos conceptos cotidianamente utilizados, el de género pareciera ser evidente que todos conocen y comparten el mismo significado. El término de género es confundido muchas veces con el de sexo (Núñez, 2011). Pero nada más alejado de eso. Mientras que el sexo alude a las características biológicas con la que se nace y diferencia hombres de mujeres, el género es una construcción social que implica una serie de conductas, ideas, representaciones y prácticas que una sociedad asigna desde las diferencias anatómicas de hombres y mujeres (Lamas, 2000). Al incluirlo junto a otros conceptos suelen suceder muchas

confusiones, por ejemplo, violencia de género y violencia hacia las mujeres son utilizados con frecuencia de forma indistinta, tal vez porque la mayoría de las mujeres son las principales víctimas de esto, pero tanto hombres como mujeres pueden sufrir violencia de género. (Frías, 2017).

De la misma manera sucede con el concepto de masculinidad. Muchos al referirse a ella destacan la violencia y la agresividad (Paredes, 1983). Algunos otros lo asocian con autocontrol y generosidad (Mendoza y Paredes, 1993). Según la población y el contexto en el que se pregunte, se asocia a algo distinto. Así en Estados Unidos una persona masculina puede ser tanto un jugador de fútbol americano como un motociclista chopper (Cornwall y Lindisfarne, 1994).

El significado del concepto masculinidad difiere de país en país y de contexto en contexto (Miranda, 1997). De ahí que el significado no esté claramente definido, ya que es un término que varía dependiendo el lugar y el tiempo. También se cuestiona si es una etapa de la vida que llegará a pasar o es una condición permanente (De Barbieri, 1990 y Miranda, 1998).

Para algunos estudiosos del género y las masculinidades, en Latinoamérica, la preponderación del hombre sobre la mujer es el resultado de la herencia colonial, de los conquistadores y de la iglesia católica (Ramos, 1986; Paz, 1981; Ramírez, 1977). Pues en las culturas prehispánicas, la figura de la mujer y la feminidad también eran una posición de respeto, en donde sus deidades importantes eran tanto femeninas como masculinas. Por lo que las relaciones horizontales de donde el hombre es más favorecido, se considera que se implementó junto con la conquista

cultural de España en México. Así, se explica que incluso la masculinidad prehispánica fue desplazada junto con otras costumbres centenarias de los pueblos originarios en México.

Para Núñez (2011) cuando se define el concepto género se le distingue del concepto sexo; se dice entonces que el sexo se refiere a la dimensión biológica y el género a las expectativas de comportamiento socialmente asignadas a los sexos. Para Ojeda (2010) el género, como categoría conceptual se ha utilizado para diferenciar a partir de un cuerpo biológico (concretamente de su sexo). Al hacer esta diferenciación y dividir la vida social de hombres y mujeres, estos encontrarán sentido en su quehacer cotidiano de acuerdo a los espacios definidos. Se puede observar que hay una relación sexo-genérica que asigna desde antes del nacimiento las expectativas para cada individuo en función del sexo con el que nazca.

A principio de la década de los setenta surge el movimiento denominado: movimiento de los varones (Messner, 1998). Una serie de actividades organizadas principalmente por varones de clase media, en donde el eje central es la masculinidad por las reclamaciones de los derechos de los hombres y combatir los excesos de la emancipación de la mujer. Dicho movimiento está asociado a los movimientos de los derechos civiles en EE. UU., aunque se reprodujeron en Australia, Canadá y Reino Unido. Se nutre en gran medida de las ideas del feminismo de la igualdad aunque ciertos adeptos a los movimientos buscaban proteger la posición que los hombres habían logrado. Muchos de los que participaban en este movimiento reconocían también la responsabilidad masculina en el ejercicio desigual del poder y el sometimiento de la mujer, cuestionado con ello su propio rol (Bonino, 1999).

Desde sus comienzos, a este grupo se les criticó de ser un movimiento anti-hombres o resentidos con su masculinidad. Sin embargo su lucha estaba centrada en la reivindicación de lo que es ser masculino, en desacuerdo con lo que se denomina masculinidad hegemónica, buscando la igualdad de las relaciones entre hombres y mujeres a través de la crítica y desmontaje de los mitos en torno al cómo se debe ser hombre, para modificar las prácticas violentas y prevenir la violencia hacia la mujer.

En la década de los ochenta, surge en los EE. UU. el movimiento Mitopoético, liderado por el poeta Robert Bly (Gilbert, 1992). Conformado principalmente por varones blancos de clase media, heterosexuales y frustrados por la falta de éxito laboral. Su componente principal es el espiritualismo, el estudio de los mitos, los rituales de iniciación masculina y la figura del mentor adquieren un papel relevante. Sus actividades están diseñadas para propiciar un reencuentro con la energía masculina con un método similar al de las terapias de grupo. No se ocupan de los problemas de las desigualdades, avalan muchos aspectos de los roles tradicionales y están en general, alejados de los ambientes académicos.

Surgen entonces en la misma década de los ochenta, movimientos de terapia de la masculinidad, en donde se pretende reconstruir o redefinir la masculinidad, ya que se considera dañada por los cambios sociales y femeninos. En algunas corrientes se concentran en disminuir prejuicios del rol masculino, cicatrizar las heridas de la masculinidad y reasegurar la autoestima masculina. Se valora lo femenino como algo a lo que el hombre debe integrar para ser más pleno, pero no considera del todo a las mujeres para ello. Diversas publicaciones de autoayuda han surgido de este movimiento Dichas publicaciones tuvieron y han tenido gran difusión, generando

no solo una aceptación o simpatía al movimiento, sino que también ha generado que los hombres piensen que es la única manera de relacionarse con las mujeres, no es igualándose con ellas, sino tomando lo más noble de lo femenino, pero sin llegar a feminizarse, pues constituiría una transgresión a los logros obtenidos hasta ahora y propiciaría el fortalecimiento de los movimientos femeninos frente a lo masculino (Bonino, 1999).

Una segunda corriente, con una perspectiva de género e influenciada por las ideas de post-freudianas y la importancia de la etapa preedípica en la constitución de la masculinidad, centra su trabajo en varones para renunciar a sus beneficios del rol masculino que se transforman en violencia (tanto para mujeres como para sí mismo). Este movimiento está más vinculado a lo académico teniendo presencia incluso en la Asociación Americana de Psicología y participando en el sistema sanitario anglosajón y francés a través de sus programas terapéuticos para varones maltratadores (Bonino, 1999).

Otro movimiento surgido en los ochenta es llamado men's rights o derechos de los hombres (Fox, 2004). Quienes lo conforman dicen ser vulnerados en sus derechos a partir de los movimientos feministas, ya que se aprueban leyes que favorecen a las mujeres y perjudican a los hombres, ejemplos que menciona son: el servicio militar obligatorio para hombres y no para mujeres, la jubilación más tardía para ellos que para ellas y condenas más suaves para el sector femenino en delitos de la misma magnitud. Este movimiento presentó mayor crecimiento en la década de los noventa en comparación con las demás movilizaciones.

El movimiento “fundamentalismo masculino” surgió también a la par de los otros movimientos, a diferencia de los demás, este grupo estaba conformado por varones autoconsiderados tradicionales, que defienden al varón como la principal autoridad y por encima de la mujer en la familia y la sociedad, considera al hombre como principal proveedor y a la mujer como madre y amas de casa sus principales funciones. Se oponen a los cambios de las mujeres que pongan en peligro la distribución tradicional del poder entre mujeres y varones y los roles tradicionales, rechazan la igualdad de género que promueven los grupos feministas y se consideran los principales opositores a las políticas pro aborto.

Estudios Sobre la Masculinidad en México.

En México desde la década de los ochenta y hasta el 2010 se hicieron investigaciones sobre la construcción de la subjetividad de la masculinidad o el significado de ser hombre a lo largo de la república. La intención fue tratar de explicar el cambio de la relación entre el sexo biológico con el que se nace y el orden de género y como se ha ido transformando a lo largo del tiempo, de generación en generación. (Fernández, M. 2016).

Autores como Víctor Macías-González, Eric Schantz y Anne Rubenstein destacan la importancia del espacio para la construcción del género, y en caso más específico, de la masculinidad. En México la estructura social y los espacios públicos definen las prácticas sociales de la masculinidad. Ejemplos concretos son los bares, los baños públicos, las escuelas, cines, entre otros y cómo estos espacios moldean aspectos y conductas de clases, etnias y culturas a lo largo de la historia (Macías-González, 2012).

Macías-González (2012) reflexionó cómo el género y el espacio moldearon prácticas y propagó nuevos discursos sobre el género, el uso de los baños públicos en la época del porfiriato, por ejemplo, supuso una nueva manera de relacionarse y ejercer la masculinidad. Se acostumbró que la limpieza y la higiene manifestaran no solo una característica de la masculinidad, sino que además la diferenciaba de otro tipo de masculinidades, de estatus social y de etnias. Mientras que a las élites y clases altas se les atribuía una masculinidad pulcra y limpia en contraste con los indígenas a quienes se les tachaba de sucios y descuidados, haciendo de ellos una masculinidad inferior y desvalorizada.

Eric Schantz estudió por casi dos décadas el ejercicio de la masculinidad y el ser hombre en la frontera de México y Estados Unidos. Mexicali se había constituido en un paraíso para satisfacer deseos sexuales de nacionales y extranjeros. Bombardeados por los estereotipos de género de estrellas de cine, televisión y músicos que se mezclaron con la idea del ser hombre de un territorio a otro, esto dio como resultado lo que Schantz denominó “masculinidad transculturativa” que se distinguía por un modelo de masculinidad privilegiada y ocio machista influida por transnacionales de comercio de la industria del sexo como estrellas de cine o música.

En el nuevo milenio, investigadores como Seidler y Amorós empiezan a cuestionar la influencia occidental la definición de masculinidad. Para ellos el concepto de masculinidad está sesgado por una visión sobre las masculinidades desde el ser hombre blanco, con dominio sobre sus emociones y conductas cuya finalidad es tener poder, dominio y control sobre los demás. Para ellos dicha perspectiva nubla otras formas de ser hombre que podría enriquecer los estudios sobre género existentes hasta el momento Seidler, 2002, y Amorós, 2000).

Para Perez-Nasser (2011) y Díaz-Cervantes (2014) es importante incorporar a los estudios de género la relación entre etnia y género para así poder profundizar en el entendimiento de los procesos históricos que han intervenido y siguen interviniendo en la construcción de la masculinidad en hombres de comunidades indígenas contemporáneos, quienes han sido invisibilizadas e incluso reprimidos por modelos de masculinidad occidentales, que a su vez subyugan y toman dominio sobre las otras formas de ser hombre, incluyendo “el ser hombre indígena”. Con ello proponen una nueva forma de estudiar “el ser hombre”, expandir la visión a culturas y etnias desde esa mirada para rescatar información que enriquezca los estudios hasta ahora logrados y que han dejado de lado la perspectiva indígena.

Guevara (2014) hace un estudio con jóvenes de comunidades indígenas en donde da a conocer que los jóvenes vinculan la masculinidad a figuras de proveedor, control y temeridad, además de represión de sus sentimientos y realización de actividades u oficios vinculados a fuerza y la exclusión de tareas domésticas. Menciona que culturalmente hay comportamientos esperados y otros que son rechazados por considerarse feminizantes. Sin embargo propone hacer un análisis más detallado sobre la representación de “ser hombre” que se tiene en comunidades indígenas, pues suponer conductas desde la perspectiva académica es dejar de lado la cosmovisión de culturas milenarias.

Al género masculino se le atribuye y designa el poder y uso legítimo de la violencia. La invisibilización y naturalización de los actos violentos en contra de lo que no es masculino (feminidad y masculinidades subordinadas) es parte de la asimilación del rol correspondiente

socialmente aceptado. Es decir, el violentado acepta su condición de víctima amoldándose a los estereotipos de género según se identifique. La mujer y otras masculinidades feminizadas aceptan el uso de la violencia hacia ellos por considerar que socialmente han transgredido su rol y aceptan el castigo por parte de aquellos -masculinidad- a quienes se les ha otorgado el poder de regular los roles (Seidler, 2002). Sin embargo, como se ha mencionado anteriormente, la masculinidad en comunidades indígenas también ha sido subordinada por modelos de masculinidad hegemónicos que los ha invisibilizado. Dejándolos sin voz ante los estudios de género y más específicamente, el ser hombre en comunidades indígenas, lo que constituye también una violencia hacia este tipo de masculinidad.

María Figueroa (2010) hace mención de que la violencia contra la mujer, niños y otros, es un recurso de los hombres para afrontar el cambio social que se presenta en las comunidades y que ha modificado las relaciones tradicionales entre hombres y mujeres. Al vulnerar los roles socialmente asignados para hombres y mujeres se hace uso de la violencia para preservar valores, tradiciones religiosas o culturales. Las comunidades indígenas tienen tradiciones muy arraigadas que hacen de la violencia una herramienta de preservación de lo que los diferencia de otras culturas.

Algunos estudios realizados en comunidades indígenas destacan que el cambio en los roles históricamente construido, han detonado una serie de manifestaciones violentas principalmente hacia las mujeres. Esto debido a que el rol principal del hombre como proveedor y protector se ve vulnerado al incentivar a las mujeres a la independencia económica cuando se les facilita formar de generar ingresos económicos. Un ejemplo son los programas de

fortalecimiento a las mujeres emprendedoras, en donde se les destinan ciertos proyectos o recursos económicos a grupos de mujeres con la finalidad de mejorar su calidad de vida. (García & Zapata 2018). Al desplazar al hombre como principal proveedor del hogar estos recurren a la violencia (en este caso violencia hacia su pareja) en un intento por defender su posición. La violencia hacia la mujer dentro del contexto familiar, en este caso, es un castigo por no respetar los roles de género asignados durante años.

Ser Hombre Indígena en México.

Existe una severa desigualdad entre sexo, clases y etnias en nuestro país. Las comunidades indígenas se enfrentan a discriminación por su forma de vestir, de hablar y de ser. Salguero-Velázquez (2018) habla sobre las dificultades que tiene ser hombre indígena en México. Si bien México está suscrito a una serie de tratados internacionales que promulgan la igualdad de todas las personas sin importar, étnica, sexo, raza o religión estructuralmente las comunidades indígenas han sido discriminadas, evadidas e invisibilizadas. Esta falta de reconocimiento en lo político, y en lo que respecta de los derechos humanos también, ha provocado que los estudios de género no hayan volteado a verlos como sujetos que tiene una dinámica diferente en la integración de su identidad, usualmente describiéndolos desde conceptos occidentales.

Los postulados feministas han abierto la convocatoria, no solo a mujeres, a los hombres para buscar opciones por la lucha en contra de las jerarquías y desigualdades que existen aún dentro de los mismos géneros. La importancia del significado del género en distintos contextos y ámbitos han propiciado que se voltee a ver otras formas de ser hombre y mujer. Las comunidades indígenas están siendo un campo que, por muchos años estuvo abandonada, pero

que la necesidad ha generado que los académicos y especialistas rescaten información relacionada con los procesos de interacción que lleva a los hombres de las comunidades indígenas a convertirse en hombres y explicar cómo ejerce su masculinidad en un mundo globalizado (Peralta, 2016).

Para De Barbieri (1992), las relaciones de género han contribuido a generar desigualdades sociales en diferentes esferas de lo social, cultural y político. Los modelos de masculinidad predominantemente blancos han sido esparcidos de modo que, aunque se busque erradicar ciertos comportamientos adscritos a un modelo hegemónico, han servido para presentarse como una opción viable para escapar a las minorías históricamente marginadas y reprimidas como lo han sido las comunidades indígenas en México. Rescatar las formas de construcción social, cultural e histórica de las comunidades indígenas da simetría a los estudios de género para generar igualdad de condiciones para todos.

Para Susana Matallana (2018) el reto epistemológico para el estudio de las comunidades indígenas es abordarlo desde una perspectiva decolonial, para poder visibilizar las problemáticas de lo que mal se denominan “minorías” y que corresponde una mirada profunda y por fuera del pensamiento eurocentrista y antropocentrista, heredado de la colonia y el modelo de desarrollista. Algunos estudios se han centrado en concebir las otras masculinidades desde conceptos desarrollados dentro de una dinámica social, cultural e historia distintas y sesgada, por lo cual incorporar a las comunidades indígenas desde su mirada, su historia y su dinámica resulta importante para dar conocimiento de otras formas en que se construye y ejerce la masculinidad, que de manera subjetiva se han tachado de bárbaro y salvajes.

Según señala Díaz-Cervantes (2014) los estudios de género en comunidades indígenas son escasos y además, deben romper con la influencia de la occidentalización en cuanto a la aproximación al estudio y comprensión de las masculinidades indígenas. Pues considera que los sistemas simbólicos son claramente diferentes, pero que han sido (o al menos tratado) homogeneizados, a-culturizados y promovidos en general desde una valoración occidental. Dicho lo anterior es urgente que emerjan las identidades indígenas, dándoles significado a las que aún sobreviven bajo una dinámica de marginación, vulnerabilidad y despojo que ha traído consigo la globalización y el neoliberalismo.

CAPÍTULO II

Conformación de identidad de género

Estructuras sociales en la conformación de la identidad

La masculinidad -y la feminidad- no es un fenómeno que surge espontáneamente, es más bien un proceso de identificación social; un reflejo de las creencias, la dinámica social y las determinantes estructurales. Los roles de género son atribuidos socialmente tanto a hombres como a mujeres, además de otras categorías que saltan a la luz como: la clase social, el sexo, la etnia y la escolaridad, etc. La familia juega un papel importante, sin embargo los problemas de socialización, por ejemplo el uso de la violencia, gira en torno a las socializaciones secundarias (Castellanos, 1995).

Algunos estudios realizados en Colombia, Perú y Chile respectivamente, han encontrado que las formas de ser hombre varían de región a región y de zona en zona, por ejemplo, los hombres de zonas rurales pertenecientes a grupos étnicos, conciben la forma de ser hombre más allegada a actitudes machistas, por su parte los hombres de zonas urbanas desarrolladas y mestizos están adoptando una forma de masculinidad más igualitaria con respecto a las feminidades, pues se ha encontrado que en zonas urbanas los hombres y mujeres tiene acceso más fácilmente a la educación, salud y estatus económico más estable que en zonas rurales (Hernández, 2008).

Los vínculos humanos que se producen en grupos primarios tiene un carácter personalizante. Martín Baró (1990) las identificó como relaciones primarias. El ser humano empieza a formar su identidad en relación con las personas de su círculo más próximo. Este grupo primario, que es el más cercano, se caracteriza por ofrecer relaciones afectivas estrechas que generan un sentido de

pertenencia. Ahora desde las estructuras sociales, debemos entender que las familias responden única y exclusivamente -según explica Martín Baró-, a los modos de producción imperantes en cada sociedad, dicho de otro modo, las familias y los roles asignados a los hijos, hablando específicamente a los hombres, están dados o determinados según la posición de clase, pues se espera que una vez en el ambiente laboral y social cumpla una función como obrero o como maquilador. Podríamos decir entonces en términos psicoanalíticos, que la familia es solamente el síntoma de una estructura Supra mayor, en este caso el neoliberalismo (Roth, 2019).

Las relaciones primarias responden a relaciones funcionales, esto quiere decir que existe dentro del orden social, una diferenciación laboral, se pretende que cada persona se especialice en algún área que debe cumplir y que contribuya en algún aspecto de la vida social. Para Baró (1990), si queremos entender el machismo, se deben comprender no solo las relaciones primarias, sino también -y muy importante- es considerar las relaciones funcionales, pues menciona que el machismo es un conjunto de comportamientos tipificados que se exige al hombre como parte de su rol, es el papel que le toca desempeñar en un determinado orden social; le toca actuar el papel de ser hombre. Es por eso que es fundamental analizar la pertenencia de clase y no solamente el género por sí solo, para entender las diferentes relaciones que existen entre hombres y mujeres así como la influencia que tiene esta categoría de análisis en el comportamiento de los hombres.

Las relaciones estructurales son el vínculo humano que surgen de la separación por estrato social con base en el modo de producción imperante en la sociedad específica, significa el cómo se organiza cada sociedad para satisfacer sus necesidades. Es una diferenciación social que

depende de quien tenga los medios de producción y quien solo use su fuerza e inteligencia para intentar sobrevivir. Esta división de clase, que es resultado de las relaciones estructurales, es la que influye y determina las dos anteriores, esto es: las relaciones primarias y las relaciones funcionales, porque tiene la fuerza de establecer los esquemas fundamentales de las relaciones humanas. No debemos de perder de vista también que el género es una construcción sociocultural histórica y política; así que no podemos entenderla si no antes consideramos estos elementos, masculinidad y cómo se asume y ejerce no se desarrolla y termina solo en la infancia, es continúa a lo largo de toda la vida de manera que, la gran mayoría de los hombres, intentarán adecuarse constantemente a las exigencias de la sociedad o del contexto en el que estén y se les exija.

Erich Fromm (1964) menciona que para entender y comprender la Salud Mental del hombre, debemos entender las formas de producción y organización social y política sobre la naturaleza humana, Fromm también menciona que todas las estructuras, o casi todas las estructuras, de la sociedad están determinadas por los métodos de producción y distribución, así enfatiza que los individuos y las clases deben comportarse de modo que puedan funcionar en sentido requerido por el sistema social. El autor dice que la función del carácter social es moldear las energías de cada individuo de manera que su conducta no sea un asunto de su decisión consciente, sino que siga o adopte las normas sociales requeridas para obrar en sentido de producción requeridas. Hace mención de que las sociedades industrializadas modernas, para poder alcanzar sus fines, tuvo y tiene que moldear un carácter social pertinente para dirigir los impulsos interiores del ser humano hacia hábitos de disciplina, puntualidad y esfuerzos requeridos para hacer el trabajo adecuado en tiempo y forma.

Para Gissi (1976) el machismo es operado desde las relaciones estructurales, de tal modo que se ve con mayor manifestación en las clases oprimidas, se trata de un recurso que utilizan los hombres para lidiar con la opresión que enfrentan. Si queremos entender el machismo o la masculinidad que ejerce violencia, no podemos reducirla a solo tratar de explicarla desde procesos psíquicos, esto resulta un reduccionismo que no permite ver la complejidad de la realidad, excluir los demás niveles limita entender las causas reales, y si no entendemos las causas reales tampoco podremos intervenir adecuadamente a tal grado que todo lo que hagamos será simple activismo que no producirá cambios reales.

La identidad, que se logran dentro del grupo primario, hablando de masculinidad con rasgos machistas, Santiago Ramírez (1971 en Baró, 1990) menciona que el machismo en Latinoamérica es una herencia colonial, surgida en la conquista de los pueblos originarios, en donde el “conquistador” toma a las mujeres y luego las abandona con el hijo, esto provoca en el niño una búsqueda inalcanzable por lograr identificarse con el padre a tal grado que repetirá la sentencia de conquistar y abandonar a cuanta mujer pueda. Lo que ocurre dentro de la familia, es una diferenciación social que corresponde a las relaciones estructurales dadas.

La clase social es la principal determinante de conductas y valores, aunque no es el elemento más próximo, en cambio la familia es el círculo más cercano, pero no es el más determinante, ya que la familia está inserta en relaciones funcionales y estructurales de clase. Martín Baró reconoció el machismo de esta manera, que en todos los aspectos la clase obrera mostraba sistemáticamente más machismo que la clase profesional (Baró 1987 pág. 121).

Una masculinidad violenta no es resultado inherente de la naturaleza, las comunidades indígenas no son violentas, pero la violencia que ejercen los hombres indígenas tanto hacia las mujeres, como hacia sus pares, que a su vez pone en riesgo su misma integridad física, es el resultado del dominio social que sufren, que ha dado lugar a una descomposición social, pues la descomposición social de los marginados conviene a los intereses de las clases dominantes (Borón, 2003)

La conciencia del hombre no determina quien es, son las condiciones sociales las que determinan quién es el hombre. Martín Baró menciona que “Los oprimidos son cómplices de la opresión a través de la psicología del oprimido” (Martín-Baro, 1994, p. 216). Se puede decir entonces que el oprimido empeora su situación cuando se apoya de conceptos y prácticas culturales impuestas, de las cuales no se ha dado cuenta porque aquí yacen sus comportamientos y sus prácticas. Por supuesto al no cuestionar, y aún peor, ser cómplice de la opresión, el oprimido mantiene su estatus que no le permite desafiar la opresión social. La psicología de la opresión, es un medio que se utiliza para seguir preservando el control, se cultiva sistemáticamente para que los líderes sigan teniendo el control y así obtengan beneficios para ellos. Si los Hombres no cuestionan su comportamiento como algo impuesto, jamás podrán generar cambios en sus conductas, lo que se traduce en la perpetuación de la violencia hacia los otros y hacia ellos mismos.

Para poder contrarrestar el fenómeno de la violencia entre hombre y mujer, es necesario primero entender de fondo qué lo provoca, que lo permite y como se perpetúa, resulta importante

vincular los aportes teóricos de Martín Baró, ya que son una guía idónea para entender cómo se estructura la sociedad y como va ligada al modelo de producción imperante, así comprenderemos las relaciones que de ello emana, de lo contrario caeremos en un reduccionismo, atribuyendo a la subjetividad de la construcción del género y a su ejercicio el fenómeno de la violencia; llámese sexual, física, doméstica, etc.

Para poder incidir significativamente en la reducción y posterior erradicación del ejercicio y uso de la violencia, debemos entenderla en su totalidad, pues, según Mondragón (2017), la violencia es una consecuencia de un orden social impuesto, por lo cual se debe primero luchar por develar ese orden social y como es que oprime, para así poder luchar contra él, por eso consideramos que la masculinidad machista es un fenómeno social que no se puede entender, explicar, ni atender desde la subjetividad del individuo solamente, pues esto trasciende lo individual.

Siguiendo a Baró (1990), la delincuencia, así como el uso de la violencia en sus diferentes manifestaciones (física, verbal, psicológica, de género...) es un problema que afecta a la sociedad, y está íntimamente ligada a la opresión y deterioro económico, lo que genera que las personas que viven bajo estas condiciones usen la violencia como una herramienta (permitida y regulada por Supra estructuras) para mitigar su insatisfacción y alcanzar a saldar alguna necesidad.

En este orden de ideas, las relaciones estructurales son el eje central de las conductas machistas en los hombres, es este tipo de relaciones que permiten y regulan ciertas conductas, de

hecho, se espera que así sea, por ello es importante partir de aquí para entender que la violencia entre hombres y mujeres se debe examinar desde el marco de los intereses y valores que caracterizan a una sociedad o grupo social, en específico en un momento histórico determinado (Baró, 1990).

Hay que reconocer que hay otros fenómenos asociados al ejercicio de la violencia por parte de los hombres, no se trata de un asunto de construcción o subjetividad de la masculinidad solamente, los factores asociados que trascienden lo individual, el neoliberalismo que determina los modos de producción y los roles, así como la designación de clases o niveles socioeconómicos que determina la manera en que cada grupo percibe la realidad, una realidad parcial y sesgada y desde esa postura de clase, en la marginalidad se interioriza y se asume el uso de la violencia.

Galtung (2012) nos dejó una teoría que nos permite entender y explicar cómo es que la violencia es interiorizada y ejercida. Él nos dice que la violencia deja una huella en el cuerpo y en el espíritu del ser humano. Describe cuatro elementos que estructuran el ejercicio de la violencia a nivel social e individual:

-Penetración: que se define como la implantación de los dominantes (en otras palabras, los poseen los medios de producción y se encuentran en la clase social alta) en los dominados. Según Baró (1990) significaría que las clases dominantes construyen relaciones compatibles con sus intereses de producción y económicos, con esto imponen a los oprimidos límites de hasta dónde pueden llegar.

-Segregación: que se combina con la penetración, para proporcionar a los oprimidos una visión parcial de la realidad, es decir, se les asigna una forma de ver y describir el mundo, de tal manera que no puedan salir de ella. Así se produce una sensación de resignación, pero que genera una insatisfacción por no poder cubrir las necesidades bien a bien. Y como se mencionó anteriormente, los hombres usan la violencia como una herramienta para satisfacer alguna necesidad o para poder lidiar con sus insatisfacciones en la vida. Para Martín Baró, la ideología es una falsa conciencia de la realidad en las clases dominadas o mayorías populares. Así estas clases adoptan conductas y valores que solo satisfacen los intereses que benefician a las clases dominantes. Un cambio social solamente se puede lograr cuando se quiebra las ideologías.

-Marginación: es la exclusión de un grupo o grupos de la población, esto lo deja fuera, digamos que de la repartición justa de los bienes materiales o de los servicios como salud, educación, vivienda, etc.

-Fragmentación: que quiere decir, mantener a las partes separadas, a fin de restar fuerza a los movimientos, es más generar una lucha dentro de los grupos o minorías oprimidos, para que no puedan ver la realidad ni salir de ella. Cosa que ha venido ocurriendo en la lucha de géneros por la igualdad, en la que incluso entre movimientos tanto masculinos como feministas no incorporan a todas las formas de ser hombre o mujer. El individuo se adapta a un orden imperante por medio de una coerción y es impuesto muy sutilmente a través de la ideología y esta ideología responde únicamente a intereses de los grupos que dominan, en ese sentido, la ideología sirve para sesgar; para dividir; para aminorar.

Por su parte Baró (1990) dice que hay 3 formas por las cuales el sistema implanta su ideología:

- 1.- A través de la confusión sistemática de los problemas sociales serios;
- 2.- La distorsión de los intereses y las fuerzas sociales en juego y;
- 3.- La asimilación internacionalización del discurso alienado como parte de su identidad personal y social.

Es mediante estas formas en que se impide el conocimiento reflexivo de uno mismo y de las propias circunstancias, bloquea la construcción de una identidad personal y colectiva realista que podría ayudar al crecimiento y el progreso, difícilmente se superan los problemas con sus causas, son relegadas al deseo de Dios y a las exigencias de la naturaleza humana (Fatalismo).

Hay toda una tradición en ciencia política que sentencia lo siguiente “*Divide y vencerás*” este es el mecanismo que se ha seguido, desde la estructura social del Estado, para poder coaptar e ir incorporando, apaciguando o en su caso, eliminar cualquier contacto de resistencia civil que atente realmente contra los intereses del capital y que no puedan crear ninguna vinculación con otros sectores de la sociedad que también intenten levantarse inconformes, contra el sistema pero cada cual desde su parcela, haciendo de fácil contención sus reclamos (Mariana, 2015).

Por lo que, se puede entender, que incluso el uso de la violencia por parte de los hombres está permitido, pero también hábilmente regulado. Si hay una estrategia por parte del sistema estructural para legitimar o deslegitimar la violencia, por parte de quien la utilice (tanto hombres como mujeres) entonces, es una herramienta que se utiliza para disgregación social. La violencia se puede presentar en diferentes combinaciones que incluyen a la cultural, la directa y la estructural (Galtung, 2017). A continuación se describe con más profundidad:

En la actualidad, la violencia estructural, es la práctica de exclusión, marginación que el Aparato Estatal y quienes dictaminan la forma de organización social, junto con todas las instituciones que ejercen y sirven para la represión del pueblo, es la directriz del fenómeno de violencia que hoy en día permea en todos los sectores de la población mexicana y que ha corrompido las formas de interrelación social tradicional, generando una desestructuración del tejido social que por supuesto incluye a las comunidades indígenas, quienes son un sector de la población altamente marginada, que ha sido relegada solo al folclore y tradiciones (Vargas, 2007).

Erich Fromm, habla acerca de una autoridad anónima, conformidad que dice que es el resultado de un modo de producción que exige una rápida adaptación sin someterlo a la fuerza, de esta forma dice Fromm, hay una fuerza o una autoridad que es anónima, invisible que enajena, que da órdenes implícitamente, que no es visto, no es visible, pero es a la que todas se someten como la única autoridad vista, es decir, se hace lo que todo el mundo realiza para adaptarse y no ser diferente, esto conduce a una moral nueva, una nueva forma de ser (pensando en las comunidades indígenas con tradiciones muy antiguas) que considera como una virtud el

poder adaptarse rápidamente como todos los demás, de ahí que se produce una pérdida de identidad.

La violencia estructural se puede percibir a través de la marginación y la opresión hacia las mal llamadas monitorias, pues en realidad son la mayoría quienes están en situación de precariedad, opresión y marginación social, debido a un reparto desigual de los recursos y sobre explotación por parte de quienes poseen los medios de producción. Como consecuencia podemos notar la acumulación de la riqueza por parte de unos pocos a costa de los muchos que se encuentran en precariedad.

Violencia Directa

Ahora, la violencia directa surge como consecuencia de un proceso de violencia estructural legitimado por una violencia cultural que da legalidad al uso de la violencia, como se dice “el fin justifica los medios”, de esta forma, al hombre, para demostrar su posición y su lugar en la sociedad se les permite el uso de la violencia, tanto hacia mujeres como hacia hombres, bajo el argumento de que un hombre debe defender su posición a costa de lo que sea, incluso usando la violencia física o directa para ello (Galtung, 2016). Se justifica la acción argumentando que el hombre está por encima de la mujer porque así lo dictaminó Dios, o que sus antepasados fueron hombres bragados y muy machos, en lo imaginario del mexicano se sostiene la imagen de los charros, mujeriegos y borrachos, que se diferencian a punta de pistola (Valdivia, 2019). De esa forma no solo se justifica el uso de la violencia, también se disuelve la colectividad masculina al segregarlo por castas y razas, incluso por posición social y contra sexos.

Para poder elaborar una respuesta que me resulte más satisfactoria al fenómeno de la violencia y sobre todo para alcanzar a comprender por qué prevalece, no obstante las incontables iniciativas en diferentes frentes para combatirlo, como por ejemplo la re-educación a los masculinos o la alternancia hacia nuevas masculinidades, resulta importante hacer un balance de la herencia que nos dejó la filosofía post de la década de los 60 del siglo pasado, así como los acontecimientos políticos que tuvieron gran impacto en la concepción de resistencia o de lucha sobre todo en Latinoamérica, los tres factores que determinaron los nuevos frentes de lucha en nuestro continente fueron en primer lugar la crisis del eurocomunismo, la derrota de las rebeliones contra la discriminación racial en los EE.UU. y las represiones y genocidios militares perpetrados en el cono sur del continente (Kohan, 2010).

Es todo un proceso de coerción en donde se utilizan de manera indistinta diferentes tipos de violencia y que tiene como resultado la generación de más violencia, se utiliza la violencia directa por ejemplo, para reprimir una protesta contra el Estado, se utiliza la violencia cultural para deslegitimar, quizá, a algún pueblo originario que osara defender su espacio vital contra el avasallador expansionismo capitalista y la violencia estructural, sirviéndose de todos los elementos que el capital va incorporando a lo largo del tiempo como producto de la explotación, para coaccionar, fragmentar y en su caso sancionar cualquier tipo de levantamiento popular. Incluso la delincuencia, como bien lo dice Baró (2012) es producto de las carencias provocadas por un sistema en crisis y que beneficia a una ínfima cantidad de la población en detrimento de la gran mayoría. La pluralidad, mientras no haya una articulación real con los demás frentes, hay pequeños nosotros, con necesidades diversas, pero que se nulifican al poder adquirir mayor fuerza para hacerse sentir, y además siendo impensable el nacimiento de un nosotros.

“Nosotros” es una reestructuración de la existencia humana, de ahí que consideremos que la lucha para disminuir y erradicar la violencia (llámese de género o cualquier otra), es necesaria pensarla desde toda la complejidad. Es necesario cambiar las formas de relación que se han impuesto desde sectores dominantes, regresar a las formas tradicionales de organización y sobre todo, tratándose de comunidades indígenas, que han sido fuertemente forzadas a mestizarse en una fan de “integrarlas” a la modernidad, se les ha tratado de homogeneizar al grado de quitarles su identidad como pueblos originarios (Baró, 2012).

Bien ha hecho quien dictamina las formas de estructurar la sociedad y de funcionar la sociedad al separar las perspectivas para generar un cambio, dirigiendo la atención no hacia la dominación de clase, sino hacia la dominación patriarcal o usar eufemismo como integración en lugar de colonización cultural en los pueblos indígenas (Mondragon, 2017). Dividir las fuerzas y las luchas en intereses particulares para solo arañar (en el mejor de los casos) a los verdaderos culpables de la desintegración del tejido social (Kohan, 2010).

No podemos entender la violencia solo desde la definición de “El uso intencional de la fuerza o del poder físico, de hecho, o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones” (OMS), nos parece que la privación y la imposición también son violencia, la penetración de la que habla Galtung (2017), que ha querido homogeneizar la masculinidad a un tipo de explicación que busca “reeducar” a las comunidades indígenas, integrándolas a “nuevas masculinidades” que son explicadas y recomendadas para

funcionar dentro de un mercado mercantilista que beneficiará, no a las comunidades indígenas a las que por cierto bastante daño se le ha hecho, a quienes ostentan los medios de producción que buscan su propio beneficio al usar los recursos tanto físicos, como mentales y naturales de los pueblos indígenas, desarraigándolos de su identidad que va muy ligada al respecto a la tierra y los suyos.

Esta penetración de los intereses de unos cuantos que avanza ya los recursos y que reparten migajas no se han conformado con invisibilizar a los pueblos indígenas, sino que también buscan erradicarlos, en la falacia de que son salvajes y pretenden educarlos, más bien queriéndolos integrar a la normatividad vigente de sistema de producción neo liberal, es en realidad todo un proceso de imposición cultural, que aún hoy se trabaja (Pacheco, 2010)

José Emilio Pacheco (2010) en su obra más conocida: *Las batallas en el desierto*.

Mientras tanto nos modernizábamos, incorporábamos a nuestra habla términos que primero habían sonado como pochismos en las películas de Tin Tan y luego insensiblemente se mexicanizaban: tenquíu, oquéí, uasamara, sherap, sorry, uan moment plis. Empezábamos a comer hamburguesas, pays, donas, hot dogs, malteadas, ice cream, margarina, mantequilla de cacahuete. La coca cola sepultaba las aguas frescas de jamaica, chía, limón. Los pobres seguían tomando tepache. Nuestros padres se habituaban al jaibol que en principio les supo a medicina. En mi casa está prohibido el tequila, le escuché decir a mi tío Julián. Yo nada más sirvo whisky a mis invitados: hay que blanquear el gusto de los mexicanos.”, es en realidad todo un proceso de imposición cultural, que aún hoy se trabaja. (Pacheco, 2010, p.13)

Por supuesto, las comunidades indígenas no son exentas y es más, son presionadas por abandonar su identidad ¿Y como no han de hacerlo? Si son blanco de burlas y humillaciones por considerárseles primitivos, lejos de la modernidad líquida, o que se resisten a la comodidad que les traería la modernidad.

En palabras de Bauman:

Lo que antes era un proyecto para “toda la vida” hoy se ha convertido en un atributo del momento. Una vez diseñado, el futuro ya no es “para siempre”, sino que necesita ser montado y desmontado continuamente. Cada una de estas dos operaciones, aparentemente contradictorias, tiene una importancia equiparable y tiende a ser absorbente por igual. (Zygmunt Bauman, 1999)

No se puede entender como violencia únicamente un daño físico, visible al ojo y al empirismo de a pie, está el estrato de la violencia está presente también en su historial de crueldad directa perpetrada por seres humanos contra otros seres humanos y contra otras formas de vida y la naturaleza en general (Galtung, 2017), (y que generan acumulación de rencores y hostilidades, racismo, xenofobia, etc.) por lo que se considera firmemente que la ola de violencia que se vive en nuestro país hoy en día, de los cuales fuertemente se ha culpado a los hombres, es el lamentable resultado de un proceso de acumulación de todos los bienes materiales en manos de unos cuantos, la incesante explotación a la que ha sido sometida el país desde el descubrimiento por parte de manos extranjeras y, por supuesto, la instauración de una democracia falaz e hilarante, perversa e ineficiente, que ha tenido desde sus inicios una forma de

imponerse de manera tiránica, marcando para siempre la relación distante entre el pueblo y el Estado como consecuencia de la entrada del mercado neo liberal y por supuesto la cultura hegemónica que trata de explicar la masculinidad y la violencia desde sus intereses y, por supuesto, mostrando cómo es que ahora se debe atender el asunto.

La violencia directa se combate diariamente y por siempre, pero la violencia estructural y cultural, que responde a los intereses del sistema más bien económico, de un momento histórico determinado, se debe combatir desde el plano ideológico y cultural, educando y abriendo brechas que permitan contrarrestar la violencia que emana de una estructura primordialmente voraz. Para Martín Baró desde una mirada marxista a la transformación social, ocurre cuando hay un cambio en la estructura social y no desde el ámbito de las relaciones interpersonales solamente.

Juventud como etapa configurativa de la identidad

La juventud puede ser entendida como la etapa de la vida del ser humano en que se transita de niño a adulto, es una etapa compleja pues las consideraciones para ser considerado joven han variado y siguen variando con el tiempo y el lugar desde donde se mire. La juventud está rodeada de ciertas consideraciones que le permiten hacer cosas, se le prohíben otras o que les obliga a otras tantas.

Si se quiere establecer la definición por cronología de la vida, la juventud no tiene una edad límite ni precisa. Para la ONU abarca de los 15 a los 24 años, mientras que la OMS divide adolescencia y juventud que más o menos abarcan la edad de entre los 10 a los 29 años. Con el

paso del tiempo los límites en cuanto edad han ido cambiando constantemente. (Souto, 2007). Además de que se consideran situaciones psicológicas, sociales, económicas y de política que afectan la percepción hacia los jóvenes y de los jóvenes mismos. La evolución de las juventudes han pasado por un proceso evolutivo a lo largo de la historia, desde tiempos antiguos se ha hablado de la juventud, por ejemplo, los griegos y los romanos utilizaban porque existían formas de pensar dependiendo la edad, pero usualmente se tiende a considerar que la juventud es una etapa de riesgo.

La juventud no tomó relevancia sino hasta la modernidad. En Europa, las sociedades pre-industrializadas no se tenía claridad para diferenciar la infancia de las siguientes etapas, anterior a eso, en la edad media por ejemplo, a los niños se les obligaba a entrar a la comunidad de hombres haciéndolos partícipes de algunos rituales desde los 7 años (Heer, en Souto, 2007). Con la modernización también vinieron cambios en la conformación y auto adscripción de los jóvenes. Situaciones como el acceso a un empleo, casa, matrimonio, movilidad social, entre otros, fueron electos a considerar para saber quién pasaba a ser un joven o un adulto.

Ahora bien, se tiene que considerar que la conformación propiamente de la juventud como grupo social definido, surge a partir de finales del siglo XVIII y hasta principios del siglo XIX. Algunos autores como Herbert (1968), John Randall (1970) o Keniston (1970), consideran que los factores demográficos sí fueron importantes para definir la juventud, pero lo fueron más las consecuencias de los cambios provocados por la modernización económica, la política y en general, el desarrollo del Estado, ya que se empiezan a crear una serie de instituciones especializadas para atender específicamente a ciertos grupos o sectores de la población. Así se

les otorgó un perfil demográfico, pero también uno característico que otorgó facilidades para su posterior organización.

Como beneficios que pudieron obtener los jóvenes una vez conformado como grupo diferenciado, fue acceso a mejores empleos, periodos de educación formal obligatorios y acceso a un estatus social, claro, hay que considerar que no en todos lados donde la modernización se manifestó, los ritmos fueron iguales, esto generó a su vez problemas en la juventud. Si bien los jóvenes no son un grupo homogéneo, pues hay diferencias entre grupos tanto económicos, culturales y políticos que, además, no se generalizaban en todos los sectores de las sociedades en Europa, es más, había distinción entre sexos, ya que algunas medidas aplicaban para hombres, pero no para mujeres, incluso algunos sugieren que la juventud fue impuesta a la clase obrera por medio de la burguesía (Torres, 2018).

La juventud se ha intentado explicar desde hace no mucho tiempo, autores como John Locke o Rousseau, se considera que la obra titulada Emile de Rosseau (1772), fue el primer inventario que se encargó de dividir esta etapa. A partir de ahí las características que se intentó explicar esta etapa de la vida incluían nociones biológicas (posteriormente se incluirían factores psicológicos) usualmente considerándola como una etapa difícil, con desequilibrios emocionales, desorden y conductas egoístas. Resulta interesante mencionar que ni Marx ni Weber analizaron el papel de los jóvenes, sin embargo para el siglo XX, Margaret Mead, desde una aproximación sociológica iniciaba estudios sobre la juventud en Samoa -en contraposición a las teorías biológicas que autores como Hall- Mead proponía que los factores culturales eran más determinantes para esta etapa. Frederick Trasher, analizando bandas juveniles en Chicago, superando nociones

psicológicas y patológicas imperantes en la época para la explicación de la etapa juvenil (Souto, 2017).

En 1933, pensadores como Ortega, Gasset y Mannheim teorizaron con respecto a los conceptos de juventud, para Sandra Souto (2018), son los desarrolladores de las principales teorías generacionales en las que aún hoy siguen basando los estudios sobre las juventudes.

En México los estudios sobre las juventudes empezaron en el siglo XX, anterior a esto, no figuraban como grupo definido ni mucho menos sus problemáticas por considerarse de poca relevancia. En los últimos años se han ido acumulando algunos estudios. El interés surgió en un inicio por los movimientos estudiantiles, ese ha sido el disruptivo que puso en la escena a los jóvenes como grupo sectorio de la sociedad en México (y muy probablemente en todo Latinoamérica). Las aproximaciones teóricas y metodológicas que se han sumado desde diferentes disciplinas (principalmente las sociales), reconocen a los jóvenes como sujetos altamente políticos y como actores sociales importantes (Mendoza, 2001).

Por un tiempo, en un inicio, los estudiantes se convirtieron en el centro de atención y estudio de las juventudes y su significado. Como se ha mencionado, los estudiantes fueron principalmente quienes pusieron en la escena pública su protagonismo. Para Rossana Reguillo (2010), hay tres etapas claras en las que emergieron los jóvenes como actores sociales.

- a) El movimiento de los estudiantes de 1968 emergió a los jóvenes como actores políticos.

- b) El surgimiento de movimientos populares urbanos de bandas juveniles en la década de 1980
- c) El surgimiento de las “culturas juveniles” que evidenciaron que las identidades estaban globalizadas, es decir, que iban más allá de lo local.

A partir de 1985, se crea el Centro de Estudios de la Juventud Mexicana (CEJM), para estudios más rigurosos sobre el tema. Se iniciaron estudios descriptivos y explicativos para poder analizar e interpretar, sobre todo grupos y culturas juveniles (Reguillo, 1998). Se empieza a definir el concepto de joven, dándole un significado categorial, donde se precisa que esta etapa de la vida debe entenderse como un producto social, que está determinado por la posición que ocupa el joven en la jerarquía de las relaciones, Guillén (1985) observó que las relaciones de poder, la edad y la jerarquización de la sociedad es lo que determina el significado y la identidad de la juventud.

En México los estudios se dividieron y englobaron en dos clases de trabajos: por un lado los jóvenes y su situación económica, laboral y social; y por otro las identidades juveniles marcadas por movimientos y culturas como el rock, chavos banda, graffiti, cholos, etc. (Guillen, 1985). Para entenderlo es necesario remontarse a las crisis de los 80´ que deterioró considerablemente en lo político, cultural y económico del país que tuvo un impacto significativo en todos los ámbitos de los mexicanos (Urteaga, 2000). Por ello es que la juventud es ahora estudiada como un todo (factores demográficos, laborales, económicos, relaciones, etc.) Sin embargo hay mucho por trabajar en cuanto a las particularidades de cada grupo en el sector joven. En las encuestas del INEGI aunque ofrece un panorama general de las juventudes en México, los datos están

homogeneizados, invisibilizando a unos sobre otros y esto a su vez afecta la elaboración de políticas públicas hacia este sector del país (Mendoza, 2011).

Juventud en las comunidades indígenas

A nivel global, 40% de la población mundial, pertenece al sector joven, es decir, personas por debajo de los 25 años de edad, según datos de la ONU (2015). De ellos, 67 millones son jóvenes indígenas, que según el mismo organismo, son un grupo altamente vulnerable con problemas drásticos por no tener fácil acceso a trabajos bien remunerados, a educación de calidad e incluso por no tener acceso a servicios básicos en sus comunidades.

El estudio de las juventudes en comunidades indígenas estuvo ausente hasta finales del siglo XX. Según Pérez (2008) la juventud en las comunidades indígenas es una etapa transitoria que dura muy poco y por ello casi no se abordó su estudio con anterioridad. En las comunidades indígenas no existe la adolescencia como tal, ya que recordemos, que la adolescencia como categoría surgió a mano de Hall en 1904.

En México, que se reconoce como una nación pluricultural, según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2018), menciona que en el país hay 25 millones de personas que se reconocen como indígenas. De ellos alrededor del 24.6% son jóvenes (menores de 29 años). La población indígena en general, actualmente se encuentra en etapa transitoria -hablando demográficamente-.

Como se revisó anteriormente, los estudios sobre las juventudes en México es relativamente nuevo, Dalia Cortes (2016), explica que desde el inicio de estos estudios, y usualmente, las juventudes -así en plural- se han tratado de explicar desde la occidentalidad (al igual que su abordamiento). Hasta finales del siglo XX, los estudios sobre las juventudes estuvieron ausentes. Los cambios de los últimos 30 o 40 años en el mundo, trajeron cambios significativos, no solo en la organización de las sociedades, sino en dinámicas, culturales, económicas, tecnológicas, demográficas, etc.

Académicamente, las juventudes se han estudiado desde sus expresiones, generalmente las urbanas. Con la llegada de la modernidad en el país, hubo cambios significativos en temas relacionados con la economía, la política, la migración, sexualidad y educación, por ello es que la juventud en la escena urbana, fue considerada como la concepción de la modernidad pues tenían una gran adaptabilidad a estos cambios producidos por la globalización. (Dalia, 2016). Sin embargo, el contexto rural no ha sido figura de estudio significativo, como suele suceder para las comunidades rurales, se le ha marginado incluso de las investigaciones.

Es sabido que las comunidades indígenas protegen su identidad y lo que esta conlleva, rituales, prácticas, organización, recursos naturales, sin embargo, no puede dejarse de lado que están inmersos en una dinámica mayor que ha traído cambios en su conformación cultural.

La invisibilización de los jóvenes indígenas, aún en la investigación por la postura asumida de una homogeneidad ha dejado de lado la preocupación por sus necesidades, el estudio de este sector de la juventud desde la occidentalidad, no dejan ver la riqueza de la historia propia de estas comunidades. El papel político de las juventudes es crucial y en comunidades indígenas

significa la preservación del conocimiento ancestral, además del desarrollo de su identidad, disminución de la pobreza, seguridad alimentaria y conservación de los recursos naturales de sus zonas.

Como consecuencia de su invisibilización y su ausencia en la academia, Simon Vargas (2017), menciona que la exclusión que llegan a vivir estos jóvenes, llega a ser hasta cuatro veces más en comparación con otros grupos juveniles urbanizados, forzados a abandonar sus territorios en busca de mejor calidad de vida, la baja calificación causada por una escolaridad baja o nula, sin mencionar la violación a sus derechos como pueblos originarios y como personas. Por ello, es que se consideran como grupo de riesgo por sus desafíos ante la violencia, adicciones, prácticas de riesgo, crimen organizado, entre otros muchos desafíos.

Identidad como principio para entender la subjetividad del género

La construcción de la identidad se constituye un proceso complejo de proporciones macro-sistemáticas, es decir, involucra tanto factores individuales como sociales, culturales y biológicos. Se ha tratado de conceptualizar, pero existen dificultades dado la aproximación sobre la que se haga. La mayoría lo hace desde el aspecto individual del desarrollo del género, dejando de lado la complejidad y multifactorial que debe el proceso (Rocha, 2009). La identidad es un elemento que ayuda a entender la subjetividad en tanto involucra la singularidad como la distinción, lo que hace diferente a otros o única a una persona en relación con otra. Sin embargo también sugiere semejanza con los otros, con los que se comparte algo que lo identifican como

perteneciente a un grupo o comunidad. Las personas desarrollamos un sentido de pertenencia y de nosotros mismo en referencia a normas, roles, funciones y características que imperan alrededor.

Erickson (1968), dentro del campo de la psicología, trabajo el concepto de identidad, propuso que la identidad se da como resultado de una interrelación entre procesos biológicos, sociales e individuales (psicológicos). Él se refirió a este concepto como un proceso de reflexión y observación simultánea que tiene lugar en lo individual, pero en referencia del trato de otros hacia él y de él hacia otros. Podemos decir que la identidad se construye en la interacción con otros, y que es una identidad que se construye socialmente. Si bien la identidad es un fenómeno subjetivo, se referencia en un proceso de reconocimiento de otros y en otros (Mata, 2011). La identidad es un proceso dinámico que empieza en la infancia, toma una relevancia particularmente importante en la juventud y que continúa cambiando a lo largo de la vida de las personas.

Para la Psicología Social, la identidad -de acuerdo a Zavalloni (1973)- juega un doble papel, es la organización subjetiva del individuo que lo diferencia del resto, pero también de identificación en relación con el grupo de pertenencia, aclarando que la identidad es un proceso de diferenciación, dicho de otro modo, en una forma les permite identificarse con sus grupos de pertenencia en función de experiencias dentro de ella, pero también les ayuda a diferenciarse de otras personas u otros grupos. Tajfel (1981), por su parte denota la importancia de los aspectos sociales en la construcción subjetiva de la individualidad, siguiendo esta lógica, la identidad de grupo que les dé valor de pertenencia, este valor puede ser percibido tanto positivo como

negativamente, por ende, la identidad puede reconocerse como favorable o desfavorable. Desde esta postura, Tajfel dice que los elementos relevantes para el desarrollo de la identidad es la relevancia que tiene para el sujeto comportarse como su grupo y la competencia social (diferenciación).

La identidad para Parson (1968), es la conformación individual de significados que orientan el comportamiento del sujeto en un ambiente social, dado desde la normatividad aplicable que sentido al comportamiento de las personas en grupos o comunidades. Los significados que dan sentido a la identidad, no son concepciones subjetivas o espontáneas de cada individuo, sino que son la interiorización de todo un sistema de normas y valores que codifican a una cultura.

Lévi-Strauss (1958), ya había mencionado que la cultura es una serie de estructuras supraindividuales que mantiene el orden, la indagación en estas estructuras que producen hechos socioculturales resulta interesante, pues las estructuras no son propiamente materiales o tangibles, sino modelos sistemáticos, el parentesco (al igual que la identidad como fenómenos que nos atañe) como ejemplo de estas estructuras al tratar de explicar cómo funciona, él dice:

Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación solo a condición de integrarse en sistemas; los «sistemas de parentesco», como los «sistemas fonológicos», son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente; la recurrencia, en fin, en regiones del mundo alejadas unas de otras y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes semejantes prescritas entre ciertos tipos de parientes, etcétera, permite creer que,

tanto en uno como en otro caso, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultos. (p.78.)

Con esto quiere decir que la cultura son estructuras que le dan significados a hechos, proceso, prácticas que van moldeando la forma de ser y pensar de los individuos. Esto sucede en cada ámbito de la vida, y afecta tanto lo social como lo individual, el sistema de símbolos nos dicta la forma en que se debe pensar el mundo pues sus significados nos son expuestos de acuerdo a cada cultura, un mismo objeto o un mismo hecho puede significar diferentes cosas de cultura. Las estructuras son universales, pero los significados varían el espacio y tiempo en el que surjan.

Si los significados son construcciones sociales, la identidad de cada persona, no solo se explica a partir de su comportamiento, sino que esta debe ser vista como una articulación de aspectos sociales y culturales que son internalizados por los individuos. Podemos afirmar entonces que la identidad está cargada de significados sociales, históricos y culturales.

Otros autores que aportaron a la investigación para el entendimiento del constructo de identidad fueron Money y Ehrhardt (1972) Afirman que la identidad le indica a las personas y a sí mismas su comportamiento deseado, es por eso que la identidad y el género están íntimamente relacionados, pues la identidad de género se constituye como la última instancia de la expresión de cada individuo en relación con su experiencia personal dentro de un grupo o comunidad tanto para identificarte como para diferenciarse. El género es un compendio de símbolos comunitarios de referencia e identidad, ser hombre o ser mujer como identidad, es un proceso complejo y multivalente y es la expresión pública de identidad.

La identidad de género como expresión pública de la identidad

Según Del Valle (2002), el género forma parte de las representaciones culturales, puede entenderse que son ideas y creencias cargadas de significados que se emplean socialmente para estructurar y organizar la realidad. A través de la socialización desde la familia y en la sociedad se van transmitiendo. En la expresión de género se contienen también prejuicios y estereotipos porque norma y limitan el actuar de hombres y mujeres. Para las mujeres las representaciones culturales estarán valoradas según su belleza, maternidad y como cuidadora, mientras que a los hombres se les espera sean hábiles, trabajadores y fuertes.

En la sociedad se considera que la identidad de género proviene de la naturaleza, sin embargo en uno de los trabajos de Margaret Mead (1982), quien es considerada una de las primeras investigadoras en el tema de género, empezó comparando el comportamiento de las mujeres en diferentes sociedades, se dio cuenta de que el significado y peculiaridades eran variables, aunque en todas se consideraban como naturales. Mead decía que los ritos están marcados por el género, y con ello se formaliza quienes somos. Estos rituales son habitados y estructurantes de la identidad. Bourdieu y Wacquant (1995), mencionan que los hábitos son conjuntos de esquemas en los que a partir de ellos los sujetos perciben el mundo y les permite actuar en él. Estos esquemas han sido forjados socialmente y a lo largo de la historia los sujetos los interiorizan y son conformados por estos esquemas, como son estructurantes, producen en el sujeto distintas formas de pensar, de sentir y actuar. Dicho de otro modo, los hábitos les permiten a las personas generar esquemas prácticos de percibir, apreciar y evaluar sus prácticas y la de los demás. En este tenor, el hábito es la incorporación del sujeto al ámbito social arbitrario que determinan sus prácticas personales. Como hemos revisado anteriormente la identidad, que incluye la identidad

de género, es una conjugación personal de las normas, valores, reglas y símbolos que enmarcan a una comunidad.

Para Bourdieu, hay dos formas de que los hábitos inculquen las condiciones de expresión identitaria 1) Serían la inculcación, está sucede dentro de la institucionalización familiar, social y educativa pues son actores de autoridad para los individuos y 2) La incorporación que se traduce como el sentido práctico y racional de sus acciones dentro de la sociedad en particular, esto es, ser y actuar como hombre o mujer tendrá sentido solo en su contexto y aunque hay acciones que se comparten en distintas sociedades, habrá otras que carezcan de sentido práctico en otro contexto. Las prácticas de expresión masculinas, por ejemplo, son variables en las sociedades, en algunas situaciones las expresiones de violencia por parte de los hombres pueden ser consideradas tolerables e incluso justificadas, en otros lugares no hay margen de tolerancia hacia estos actos. Sin embargo se debe tener cuidado de cómo se leen estos hábitos, pues no sería ni adecuado ni prudente generalizar.

Las sociedades tradicionales, en contextos rurales, los ritos están muy marcados, esto permite a la comunidad darle sentido de pertenencia, les da significado a sus valores. En las distintas sociedades, las marcas del género son la clave de la institución de la cultura. Según Estela Serret (2011), la diferenciación de género es simbólico y pretende una diferenciación de los sexos, primero desde la corporeidad, es decir clasifica las diferencias de los cuerpos sexuados comúnmente distinguidos según otro criterio binario que clasifica entre femenino y masculino. Los hombres son llamados así cuando su forma de ser y actuar está lleno de significados masculinos (pensamientos, ideas, actos...). Estos significados otorgan sentido a la vida en

general dentro de un grupo de referencia, que como vimos anteriormente, una de las funciones que cumple la identidad está dada dentro de un grupo de referencia. Todo el tiempo en las prácticas cotidianas, para Serret, el género -ritualizado en los hábitos- está presente recordándonos si somos hombres o mujeres.

Simone de Beauvoir (1949) de antaño mencionaba que *mujer no se nacía, sino que se llegaba a serlo*, desde luego aplica para la contraparte. No se nace hombre, se llega a serlo, la respuesta de cómo se llega a serlo, según lo revisado anteriormente, se traduce a comportamientos aprobados tanto para uno como para otros, que se van aprendiendo a lo largo de la vida, como revisamos también anteriormente, la identidad en general es dinámica, el género como concepto identitario también lo es. Es interesante notar entonces, que la identidad de género antecede a la constatación de la diferenciación sexual, en género antecede al sexo. Los juegos y roles dentro de la familia nuclear son de vital importancia para el establecimiento de estos significados.

El proceso de identidad genérica individual es el resultado del cruce entre la autopercepción y la percepción social. Es decir, las identidades son construcciones porque se habitúan, contiene un lenguaje, símbolos y un sentido práctico que tiene sentido dentro de un marco de normas y valores. Las identidades no son estáticas ni determinadas (Serret, 2011). La concepción de una identidad dada por naturaleza incommovible resulta imprecisa, así como también la homogeneización de las identidades, ya que como hemos revisado, la identidad -incluyendo la de género- está cargada de símbolos y significados que solo pueden entenderse desde la visión de quien lo vive. Los estudios de género han tratado de generalizar y homogeneizar las expresiones, lo cual ha resultado una visión parcial y sesgada de la realidad.

Las Representaciones Sociales para el entendimiento de la identidad de género

Moscovici (2003), a través de la teoría de las Representaciones Sociales, nos dan claridad de cómo el ser humano percibe el mundo y esto a su vez le da autopercepción al interiorizar el las estructuras sociales como propias. Las representaciones sociales son mediaciones de la vida individual y social, son estructuras simbólicas originadas en el psiquismo del ser humano. Puede asumirse entonces que el ser humano a través de la interrelación con el mundo, construye representaciones sociales. Representar es estar inmerso previamente en un mar de símbolos, significantes y significados, creencias e imágenes que se han generado a partir de la interacción con el entorno. Las Representaciones Sociales permiten al individuo dentro de un contexto tener una visión particular de su realidad. Según el sistema de creencias y valores del lugar donde el individuo este inmerso es lo que aprende. La forma en que estas se reproducen, a través de la socialización, el sujeto habitúa y familiariza modos de pensar, sentir y actuar. Las necesidades le obligarán a aceptarlas y reproducirlas. La inserción en el grupo social determina en algún modo la visión compartida de la realidad, esto a través de la cotidianeidad, la interacción y la comunicación como parte fundamental en la que comparten experiencias para vislumbrar el mundo.

Las Representaciones Sociales nos dan claves para entender cómo se configura la identidad en grupos y por supuesto la identidad de género, pues son las representaciones de los hábitos estructurantes y los contenidos simbólicos de la sociedad en la que el sujeto se desenvuelve. Helena Beatriz y K. Scarparo (2013), coinciden en decir que la identidad de género está íntimamente vinculada a construcciones socioculturales que determina los roles, características e

incluso afectos específicos para cada sexo. Los procesos por los cuales estas descripciones se difunden entre los miembros de una comunidad, sociedad o grupos son por procesos de socialización y de esta forma se construyen las identidades que determinan las formas de comportamiento para masculinos y femeninos. La identidad de género es una representación social del ser humano en su entorno.

Guareschi y Jovchelovich (1995), han sugerido la teoría de las representaciones sociales, como un marco referencial importante para una aproximación integral al concepto de género en las juventudes, proponen que las Representaciones sociales dan herramientas para entender la mediación que existen entre la vida individual y la vida social de los jóvenes, pues las representaciones sociales suponen estructuras simbólicas en el psiquismo humano. Estas mediaciones que nacen en la interacción del sujeto con su entorno son las que dan el carácter social a las personas, es lo que configura su expresión en lo público, como hemos mencionado párrafos anteriores, la identidad de género constituye el elemento último y más expuesto a la sociedad de las personas.

Las representaciones sociales, según lo planteó el mismo Moscovici (1979), son conocimientos y actividades psíquicas que ordenadamente le dan realidad física y social al entorno según las interacciones en la vida cotidiana. Consideremos que la identidad de género es dada a partir de un contexto determinado, cargado de significado que da sentido práctico a lo que se hace, consideremos también que hay símbolos, significados y actividades atribuidas a hombres y mujeres, según su rol y posición en el grupo, se espera adopte ciertos comportamientos, ideas y creencias. Las comunidades indígenas procuran cuidar y preservar su

cultura de antaño, su dinámica es en esencia diferente a la de las comunidades o grupos urbanizados. Como se mencionó anteriormente, las juventudes se han tratado de homogeneizar y dar cuenta de lo que significa, pero como se dijo también, se ha vislumbrado desde la occidentalidad. Consideremos también que la misma psicología al tratar de dar explicaciones de lo sucedido en América Latina, no responde de manera adecuada, ya que sus postulados de igual manera ha surgido en contextos completamente diferentes al que viven las comunidades indígenas en México.

Una representación es simbólica, en lo social, cuando algo se presenta al individuo lo que hace es que esa representación determina la realidad que se experimenta en su realidad objetiva y se traduce en una conducta que reaparece en lo público. Es una externación de lo incorporado en la psique. Jodelet (1985), sintetiza las funciones de las representaciones sociales en 4 puntos:

1. Las Representaciones sociales solo ocurren en referencia a un objeto material, nada es abstracto.
2. Considerando lo anterior, las Representaciones Sociales tienen una imagen estructurada, de tal modo que las ideas pueden materializarse.
3. Las Representaciones Sociales son de carácter constructivo, no es solo una reproducción, sino que cuando se presenta algo desconocido y se procesa por medio de símbolos y significados hay una constante construcción y reconstrucción de la naturaleza o la realidad.
4. Las Representaciones Sociales no son de carácter individual, sino que, son compartidas, se emplean categorías del lenguaje y la cultura.

Podemos entender con esto la importancia no solo de la cultura y el lenguaje, que está cargado de significados, sino que podemos entender que como no todas las culturas son iguales, las percepciones de la realidad varían de contexto en contexto, las comunidades rurales tiene una forma de percibir e interpretar su realidad que difieren de las comunidades urbanizadas.

Las Representaciones Sociales si bien son complicadas por una comunidad en específico, no son representaciones generalizadas o más precisamente, no son acerca de todo el mundo. Por eso es que una de las críticas a las aproximaciones de identidad e identidad de género es sobre la homogeneización de los sujetos al tratar de darles explicación a sus comportamientos y conductas (Jodelet, 1986). Las representaciones sociales son expresiones de un sector de la sociedad en particular. Por eso resulta interesante e importante indagar sobre cómo es que la identidad del género masculino es interiorizada por los hombres, que elementos lo conforman, qué lenguaje utilizan, cuáles son sus objetos, sus significados, lo anterior enriquecería no solo los estudios del género, sino que además pondrían a la luz un sector altamente invisibilizado aún en la academia.

Ahora, para entender cómo es que las Representaciones Sociales son extraídos de la realidad y estos a su vez materializados simbólicamente, la teoría dice que sucede mediante dos procesos: la objetivación y el anclaje (Moscovici, 1984), ambos procesos son importantes para entender la construcción de las identidades de género, y en el caso que nos atañe, la identidad masculina en jóvenes indígenas.

En cuanto a la objetivación se refiere al proceso en que un esquema conceptual se lleva la realidad, es decir, la transformación de una imagen con algo material, la empatación del símbolo con el objeto. Es un proceso cognoscitivo. Es interesante saber que los conceptos se enganchan a los objetos mediante códigos lingüísticos que estructuran lo material y lo simbólico, de esta forma el mundo tiene sentido para el sujeto pues es dotado de significados y de sentido (Moscovici, 1979). Una forma de representar el mundo es a través de la familiarización, es decir, mientras más expuesto esté el individuo a objetos llenos de significados, mejor podrá representarlos. En este sentido, la identidad es un conjunto de objetos simbólicos que son presentados constantemente al individuo y que tiene como fin último formar representaciones sociales que estructuran la identidad, en el caso particular de nuestra investigación, la identidad de género. A través de la objetivación, se va construyendo el conocimiento que el individuo tiene del mundo, pues selecciona los criterios tanto culturales como sociales que lo rodean y normal la realidad social a la que está expuesto.

En la fase que se denomina como anclaje es un proceso de inserción de las representaciones sociales en las relaciones interpersonales. Este proceso permite adoptar lo desconocido como propio mediante la transformación de lo desconocido a sistemas propios ya interiorizados. Podría decirse que es la suma de un conocimiento y otro, que permite que una información desconocida puede ser procesada como conocida facilitada por conocimientos preexistentes. Cuando una nueva información -objeto-significante- entra en contacto con sistemas de representaciones sociales ya estructurados en el sujeto, transforma y modifica dichas estructuras. Las Representaciones Sociales ayudan a construir la realidad. Considerando que la identidad es dinámica, en este tenor se asume que de los nuevos conocimientos modifican la identidad

constantemente y dotan de significado los comportamientos, creencias y pensamientos de las relaciones simbólicas que se llevan a cabo durante el transcurso de la vida (Doise, 1991).

Las Representaciones Sociales construyen el “sí mismo”, la identidad de las personas, estas representaciones son las que posibilitan el desarrollo de una identidad personal dentro de un contexto social. Las comunidades indígenas están dotadas de tradiciones, costumbres y ritos marcados por símbolos ancestrales. Conocer cómo es que esos elementos dan sentido de identidad abonan al conocimiento sobre las identidades. Es interesante indagar en las representaciones sociales en estas comunidades que permiten comprender cómo interpretan, piensan y sienten su realidad cotidiana (Jovchelovitch, 2007).

En todo este entramado, la comunicación social juega un papel importante en la construcción de una realidad social consensuada, como se ha mencionado, las representaciones sociales no son un mundo simbólico organizado universal, sino que cada representación expresa diversas realidades relacionadas con los intercambios simbólicos cotidianos, las relaciones sociales permiten la creación de representaciones sociales con las que el sujeto se identifica y se construye así mismo para encajar y reproducir los símbolos y significados a través de su conducta, sus pensamientos y sus relaciones, en esa expresión es donde podemos identificar la identidad adoptada que asumió como identitaria para relacionarse y ser en el mundo social. Las Representaciones Sociales cristalizan el universo simbólico de lo cotidiano en las expresiones de identidad, género y roles sexuales que permean las creencias, opiniones y creencias en las expresiones y relaciones de los hombres y mujeres de determinada sociedad (Pérez, Moscovici y Chulvi, 2002).

En cuanto al abordaje de la explicación y comprensión de la identidad masculina indígena, Díaz-Cervantes (2014), expone que aún hay mucho trabajo por hacer, que requiere de un esfuerzo mayor, que necesita considerar el carácter relacional diverso del género, pero como hemos apuntado anteriormente, el género es una parte de la identidad global del individuo, por lo que es necesario considerar los elementos que estructuran al sujeto dentro de un contexto específico, se sugiere despojarse de los posicionamientos colonialistas para el análisis de estas comunidades pues sus prácticas y significados que diferencian a los géneros y que son objetivados y anclan al individuo a la realidad social tiene contenido cultural específico de la región.

Considerar la ética como elemento configurativo de la identidad de género constituye un reto para la explicación de las categorías predominantes occidentales, dado que cuestiona todo el concepto universalista y particular que en general dotan la concepción de los estudios sobre masculinidad hegemónica (Eng, 2008). La concepción universalista del género desafía la comprensión del género hegemónico, por ellos desde las particularidades del contexto de las comunidades indígenas es necesario abordarlo con herramientas que nos permitan develar el contexto simbólico y particular en sus procesos de construcción de identidad, por ello es que consideramos que las representaciones sociales serán un elemento importante para ello.

La subjetividad de construcción de la identidad de género está altamente influidos por sistemas simbólicos, políticos, religiosos y culturales. Las comunidades indígenas han luchado por preservar sus tradiciones, su lengua y su cultura, que según Guasch (2000) constituyen los

principales medios de subjetivación de la identidad, a pesar de que las comunidades indígenas han sido marginados y la mayoría de estas comunidades viven en condiciones precarias, han sobrevivido y constituyen un elemento importante en la identidad del país recóndito como multicultural. Serret (2001) menciona que el género nos ayuda a distinguir el sexo, y este nos indica cuáles son las características construidas que en el comportamiento, personalidad, roles e incluso aspiraciones, se les requiere socialmente tanto a hombres como mujeres. Distingamos cuáles son esas características que construyen la masculinidad en las comunidades indígenas.

Considerando que en algunos casos las comunidades indígenas han sido desplazados de su territorio, despojados de sus tierras y sometidos a constantes intentos de evangelización, motivo por el cual se ha desdibujado la identidad propia de estos pueblos, resulta interesante describir cómo es que se ha ido modificando la identidad de género en estas comunidades, ya que Nuñez (2006), menciona que la masculinidad o la hombría (o el género) no es una posición inmovible sino dinámico, y el abordaje relacional con la categoría de etnia permite ver la diversidad genérica en diversos contextos. El género no son roles que se puedan interpretar por capricho y en las comunidades indígenas las configuraciones de género están en constante construcción y resignificación. Se pretende contribuir a entender que no todos los hombres y mujeres son iguales, se necesita reconocer que existen diversas concepciones y representaciones de la identidad de género y la masculinidad puede ser entendida y abordada desde diversos enfoques y con diversas herramientas (Olavarría y Vladés, 1998).

En la actualidad, los pueblos y comunidades indígenas se encuentran influenciados por diversas culturas, símbolos y lenguajes, gracias a la globalización. Una mirada al interior de estas

comunidades para entender la construcción de la identidad de género en los hombres debe ser abordada de manera amplia para su comprensión y explicación, y así entender no solo sus procesos de subjetivación y las estructuras que lo conforman, sino también entender qué problemáticas han surgido y necesitan ser atendidos desde sus propias necesidades. Es necesario superar las dificultades que enfrentan los pueblos indígenas al ser abordados desde la mirada generalizadora y occidental que los concibe aún como borrador o salvajes a lo que es necesario educar para acotarlo en las categorías predominantes de género y de identidad (Jiménez, 2002), hay que comprender su realidad y forma de vivir desde la propia mirada de los habitantes en comunidades indígenas y cómo es que construyen y reproducen su identidad de género, en particular para este estudio, como los hombres se construyen y qué elementos configurativos son elementales para ello, el riesgo de estudiar el género en comunidades indígenas bajo la lupa de los postulados universalistas pueden hacernos caer en la trampa de considerarlo aún bárbaro a los que se les necesita educar, es necesario ampliar su mirada (Rivas, 2006).

Psicología Comunitaria y su compromiso con el Bienestar

Para la Psicología Comunitaria la comunidad es el eje rector para su trabajo de intervención. Su propuesta está centrada en fortalecer a la comunidad para generar cambios en las realidades sociales y así poder producir mejoras en las condiciones de vida. El bienestar social está asociado al sentido de comunidad, es por ello que se pretende fortalecer los recursos tanto personales como comunitarios y potenciarlos. En este sentido, tanto las nociones conceptuales que tengamos sobre comunidad y bienestar social son armas que podemos utilizar para desarrollar el trabajo comunitario (Montenegro, 2014)

Las condiciones de vida en las comunidades pueden ser medidas por el bienestar comunitario y la calidad de vida. Si existen problemas sociales o las necesidades de la comunidad no están cubiertas podremos decir que el bienestar está afectado. La psicología comunitaria tiene como objetivo intervenir para generar mejores condiciones desde la comunidad y para la comunidad.

Para Prilleltensky (2005), poder alcanzar el estado de bienestar hay que encontrar el equilibrio entre múltiples factores, estos factores incluyen una dimensión personal, comunitaria y relacional, si alguna de ellas es deficiente o está ausente, entonces no se puede aspirar a un estado de Bienestar. Si no están balanceados las tres dimensiones, aunque uno de ellos esté bien nutrido, es decir, que la dimensión personal como: autoestima, dominio, control, etc., esté en abundancia, no podrá compensar la escasez que exista en el relacional o comunitario, afectado así el bienestar total, por lo cual no se podría decir que hay realmente un bienestar. De esta manera la psicología comunitaria se preocupa en investigar las situaciones que afectan cada dimensión y se ocupa haciendo intervenciones comunitarias que promuevan el fortalecimiento de los recursos personales y comunitarios para así poder potenciar y cambiar la situación de las comunidades y mejorar su Bienestar.

La problematización constituye el momento inicial para poder generar cambios en la comunidad dirigidos a mejorar el bienestar, porque cuando los problemas se hacen visibles se pueden generar estrategias efectivas para resolverlos. La psicología comunitaria ha centrado sus esfuerzos en entender y atender las problemáticas existentes que deterioran el bienestar, los esfuerzos están orquestados de tal manera que sean los mismos integrantes de las comunidades quienes dirijan y orienten los esfuerzos, la participación comunitaria es sin duda elemento

diferenciador de la Psicología Comunitaria en comparación con los métodos tradicionales (Buelgas, 2007).

La psicología comunitaria y su compromiso social no se puede entender sin conocer su historia antes. La psicología comunitaria nace por la necesidad de generar teorías y recursos investigativos y de intervención pertinentes para el momento histórico en el que surgió, es decir, las condiciones sociopolíticas por las cuales nace la psicología comunitaria respondió al hueco que existía en ese entonces en la atención psicológica social. Los modelos médicos predominantes no podían resolver las problemáticas porque su planteamiento positivista los alejaba de la realidad social (Díaz-Polanco y Miche, 1981). Maritza Montero (2004) menciona que el surgimiento de la psicología comunitaria en Latinoamérica surge como una práctica transformadora enfocada en grupos o comunidades marginadas y excluidas socialmente. A mediados del siglo XX por causa de varios sucesos sociales, la psicología voltea su interés hacia los grupos sociales.

Los movimientos y cambios sociales generados a partir de la mitad del siglo XX fueron en gran medida los impulsores de un cambio dentro de la psicología que la orientó a enfocarse a más allá de lo individual, ya que los individuos son sujetos sociales que están inmersos en una realidad que ellos mismos construyen, de esta forma empieza un cambio en el paradigma de la psicología (Jiménez, 2004). En Estados Unidos y Europa predominaba un marco técnico orientado a la Salud Mental comunitaria, en cambio en Latinoamérica se desarrolló un marco social comunitario centrado principalmente en problemas y cambios sociales (Montero, 2000) para generar mejor bienestar en las comunidades.

Para comenzar, la psicología comunitaria se centra en cuestiones que demandan o exigen cambios tanto en el ambiente como las estructuras sociales, se apoya de diferentes factores psicosociales para poder contribuir a que dichos cambios se logren. La psicología comunitaria posee diferentes marcos teóricos que son empleados según la problemática comunitaria a abordar, no debemos olvidar que su desarrollo está marcada por condiciones tanto históricas como sociales muy particulares.

Durante sus inicios no se consideraba que la psicología comunitaria tuviese la característica de disciplina dado que no contaba con un objeto de estudio específico ni una metodología en concreto, sino que se valió de conceptos y de metodologías extrapolados de otras áreas científicas como la sociología, la antropología y la misma psicología clínica (Alfaro 2000). Debemos hacer la anotación de que los postulados teóricos que predominaban en esa época no respondían a las necesidades, por lo que se tuvo que teorizar al respecto, innovando en modelos teóricos, esto abrió paso a generar postulados que propician intervenciones orientadas a mejorar la calidad de vida de las personas en comunidad.

En el transcurso de los años la psicología comunitaria ha logrado desarrollarse de tal manera que puede considerarse actualmente como una disciplina que tiene un paradigma central así como un conjunto de metodologías válidas para producir y acumular conocimiento. Al consolidarse como disciplina establece un conjunto de objetivos y métodos que permiten transformar la realidad social así como crear condiciones adecuadas para que las personas puedan tomar control de sus situaciones para un cambio social real y permanente desde la

comunidad y para la comunidad (Martínez-González, 1998). Consideraremos dos contextos en el que surge la Psicología Comunitaria: la Norteamericana y la Latinoamericana

Contextualización Histórica de la Psicología Comunitaria

En Estados Unidos de Norteamérica en los años 1960 la Psicología Comunitaria surge como respuesta a la necesidad de una transformación del sistema de salud como movimiento antipsiquiátrico, que buscaba superar las limitaciones de la psicología clínica, en este mismo contexto el país pasa por una situación política particular caracterizada por injusticias sociales a sectores de la población, principalmente afrodescendientes marginados, con pocos derechos humanos, donde la población estaba segmentada y las problemáticas no eran abordadas adecuadamente -lo que reducía principalmente la atención a atender características individuales- sin considerar un contexto, de esta manera la psicología en Estados Unidos busca ampliar sus horizontes más allá del ámbito hospitalario. Estados Unidos es el principal productor de investigación científica en cuanto a psicología comunitaria se refiere, es por eso que algunos autores como Serrano García y Álvarez (1992) consideran que Estados Unidos poseen un amplio marco conceptual. Siendo Estados Unidos uno de los mayores generadores e influyentes a nivel mundial en el campo de la psicología, no es de extrañar que tengan una trascendencia a nivel mundial.

Es a partir de la década de 1960, donde detona la tercera Revolución en la Salud Mental como consecuencia de los problemas sociales de la época. Kennedy había sido elegido y en su campaña se había comprometido con el público votante atender las necesidades para generar

cambios sociales radicales y mejorar el estatus y estilo de vida de los más pobres, de los incapacitados y grupos que sufrían discriminación.

La Community Mental Health Centers Act, de 1963, formalizó el compromiso de la sociedad para brindar bienestar psicológico o al menos poder solucionar algunos de los problemas psicológicos más graves, de esta manera se autorizó y además se financió la creación de centros comprensivos de Salud Mental, a lo largo del país. Cada centro debía responsabilizarse de la Salud Mental de las personas que abarcaba su rango de acción, esta medida ayudó a que las personas con problemas de Salud Mental salieran de los hospitales y los colocó en la comunidad. Los psicólogos habían estado participando activamente en los trabajos de la comisión y de organización de estos centros, aunado a la investigación y la propagación y entrenamiento del personal que laboraba en ellos, sin embargo no estaban completamente de acuerdo, ni satisfechos con el manejo médico del personal, lucharon para que se ampliara el concepto de dichos conceptos para poder proponer alternativas más comprensivas de comunicación, de esta manera empezaron a surgir conferencias que se organizaban y se respaldan por participantes que los benefactores de estos centros incluyendo también la estructura gubernamental de la American psychological Association y el Gobierno Federal a través del Instituto Nacional de Salud Mental, la primera de las dichas conferencias fue la conferencia de Swampscott (Basaglia, 1991).

Esta tercera revolución de la psicología que marca el nacimiento de la psicología comunitaria en Estados Unidos, surge a partir de un contexto en el que se movilizan los profesionales y científicos de la Salud Mental; entonces la conferencia de Swampscott debe considerarse como el nacimiento de la psicología comunitaria, en dicha conferencia, se reunieron varios

profesionales de la psicología que trabajaban en centros de Salud Mental en el que se propusieron tomar un rol más activo para el cambio comunitario, asimismo, reclamaban la necesidad de poseer procesos psicológicos más acordes a los contextos sociales, ya que anteriormente se centraban únicamente en la individualidad, proponían que se le diera mayor importancia a las interacciones de las personas en contextos comunitarios, planteaba la necesidad de reformar la Salud Mental para poder crear redes de atención dentro de las comunidades (Jiménes, 2007). Este hito reveló la falta de capacidad que tenían los psicólogos clínicos para poder trabajar con modelos de atención psicológica adecuados, ya que la psicología clínica tradicional no contaba con las suficientes herramientas como para poder insertarse con eficacia y eficiencia en la comunidad para generar una Salud Mental adecuada.

Estuvieron de acuerdo en que el rol del psicólogo debería ser más participativo y conceptualizado, rechazaron como inadecuado los roles del científico y del clínico que no se involucraba, Así enfatizaban que los psicólogos comunitarios debían volverse participantes involucrados en la comprensión de la comunidad y de los procesos comunitarios, recomendaron también que el modelo educativo para entrenar psicólogos comunitarios fuera diferenciado de los modelos médicos, apoyaban que fuese un modelo más interdisciplinario, sustentado en la psicología pero apoyado en otras ciencias sociales y del comportamiento. El psicólogo comunitario debería entrenarse para la investigación desde diferentes enfoques para dar respuesta a las problemáticas que iban surgiendo.

Surge con estos cinco principios conceptuales operantes de la psicología comunitaria norteamericana (Berstein y Niftzel, 1988);

1. Adopción de una perspectiva de corte ecológico explicando así que la conducta no se puede entender únicamente por factores individuales, sino que requiere una lectura más amplia, considerando elementos ambientales culturales, históricos y contextuales, esto pone al profesional de la Salud Mental como un investigador que debe buscar las causas de una conducta diferente, que no siempre es individual así su perspectiva se abre a un análisis más colectivo cómo quehacer comunitario.

2. Busca un cambio en el sistema social; reconoce que no siempre el cambio individual implica un cambio colectivo

3. Aunado a lo anterior, destaca la importancia de la prevención sobre la intervención curativa; este principio resalta que los tratamientos deben ayudar a minimizar las consecuencias, proveyendo a la persona de suficientes recursos para evitar el sufrimiento y el conflicto, se reduce la prevalencia de las enfermedades por medio de esfuerzos coordinados a partir de una adecuada detección inicial e intervención rápida.

4. El cuarto principio menciona que se debe dar prioridad a las intervenciones en crisis porque crisis no siempre implica algo negativo, la intervención en crisis es una técnica para ayudar a las personas a manejar de una manera efectiva los problemas que en apariencia son abrumadores en el momento en el que ocurren y de esta forma las intervenciones se destinan, las personas que de otra manera carecería los recursos suficientes para manejar la crisis de una manera adecuada.

5. El último principio establece que debe de fomentarse el sentido de comunidad y que se debe de operar sobre ella apuntando a fortalecer las capacidades de la comunidad o del grupo para que desde ellos y por ellos se cree un cambio.

En América Latina la situación es un poco diferente, Saforcada (1992) subraya la psicología comunitaria latinoamericana se apartó significativamente de las orientaciones norteamericanas dado que sus fuentes iniciales fueron otras, con esto, Saforcada se refiere a los eventos sociopolíticos que sucedieron en la última década en el siglo XX. En este contexto surge la psicología comunitaria en Latinoamérica, un contexto marcado por la violencia confrontación ideológica entre el capitalismo y el comunismo, además de las violaciones a los derechos humanos, erradicación o matanzas masivas de los miembros de los pueblos originarios y la desaparición de obreros y profesionales por parte de las dictaduras predominantes en diferentes regiones del continente.

Podemos entender, como menciona Maritza Montero (1994), que aunque es difícil cifrar el nacimiento de la psicología comunitaria en Latinoamérica su desarrollo está ligado en gran parte a los procesos sociopolíticos que sucedieron durante el periodo que abarca desde la década de los 50 a los 80. La psicología comunitaria a partir de una perspectiva social pretende entender e influir desde la comunidad y con las comunidades que se encontraban en desventajas, tanto económicas como sociales, y asume un compromiso para el cambio social. Concibe a los individuos ya no de forma pasiva sino como actores que posibilitan la construcción del cambio de la realidad. (Wiesenfeld, 2014).

En este lado de la frontera, al sur del Río Bravo, la psicología comunitaria crítica los modelos y sistemas teóricos importados, ya que para su aplicación no eran útiles en las comunidades latinoamericanas, al contrario de lo que sucedió en Estados Unidos, en donde surgimiento de la psicología comunitaria nace o es impulsado desde la psicología clínica, en América Latina sus

principales impulsores fueron y surgieron a partir de las ciencias sociales, en particular psicología social, ya que estos profesionales eran los que estaban inmersos más activamente en las comunidades (sociólogos asistentes sociales psicólogos sociales). Es por eso que desde esta perspectiva surgen las propuestas de la psicología comunitaria, la perspectiva y el panorama de los intereses de los otros que buscaba como objetivo construir desde la propia realidad y desde los conflictos y los problemas de los pueblos centroamericanos, cosa que desde la psicología social comunitaria Estados Unidos no se abordaban en sí, ya que según Martín Baró (1983), la psicología social comunitaria que surge Estados Unidos analiza los fenómenos con categorías formalistas y esquemas atemporales.

Uno de los referentes importantes a los que tenemos que aludir en cuanto al impulso de la psicología comunitaria en Latinoamérica es el movimiento clásico que está denominado como “teología de la liberación”, que surge a partir de los años 60, el movimiento eclesial nace como un mediador que intenta reaccionar ante la opresión política y las injusticias y se pone de parte de los oprimidos, de los olvidados y los marginados, de esta forma hace frente a la opresión y lidera el movimiento hacia la liberación. Con esto los teólogos pretenden que la iglesia retome su papel principal como cuidador del otro, del pobre, del necesitado, retomando así el rol de la iglesia que por mucho tiempo fue (si no cómplice de los abusos del estado) un espectador pasivo de las atrocidades que sucedían frente a sus ojos.

Este hito está marcado por el segundo Concilio Vaticano que se llevó a cabo en Medellín Colombia en 1968, instruidos por el papa Pablo VI que instó a la iglesia en latinoamericana a que se abriera al mundo y a las diferentes realidades que si vivían en ese momento las diferentes

regiones del continente. Lo que sucedía en ese entonces en esta región era un clima tan hostil que urgía a un cambio profundo desde todas las estructuras, por ello la postura que adoptó la iglesia fue fundamental para poder generar diferentes sectores de las poblaciones marginadas, ese apoyo que pudiera hacer frente a la opresión para poder generar verdaderos cambios en las estructuras sociales (Krumwiede, H. 1971). Entre los mayores representantes de este movimiento se encuentran Ignacio Ellacuría e Ignacio Martín Baró.

Es a partir de la década de 1970 cuando se empieza a sistematizar en diversos países de América Latina una organización comunitaria que pretende promover la autogestión de las comunidades a fin de emanciparlas y que sean las propias comunidades las que se responsabilicen de su cambio a través de una concientización transformadora (Hombrados, 1996, en Montero, 2004).

En Latinoamérica uno de los aportes más significativos los constituyó Paulo Freire con el método de alfabetización concientizadora, que surgen entre pedagogía y la psicología, otro referente importante es Orlando Fals Borda y las acciones de transformación cultural, debemos anotar también que desde luego la teoría marxista tuvo una gran relevancia para poder impulsar psicología comunitaria, así como el interaccionismo simbólico que retomaron Thomas Berger y Peter Luckmann.

Esta disciplina tiene como principales objetivos hacer uso de teorías psicológicas válidas que pueden ayudar a resolver problemáticas muy específicas y concretas a las comunidades latinoamericanas así como promover cambios desde una perspectiva psico-sociológica (Montero,

1980). Se hace una fuerte crítica a los modelos experimentales y reduccionistas predominantes en ese entonces, y propone que se haga mayor énfasis en la participación activa de las comunidades para la investigación, evaluación y para desarrollo de las teorías, principalmente. La tarea era entonces, identificar necesidades, ejecutar intervenciones participativas y evaluar sus resultados.

En síntesis la psicología comunitaria se centra en las fortalezas y no en las debilidades pues busca potenciarlas para que las personas en comunidad puedan tomar conciencia de sus necesidades. La psicología comunitaria surge como una práctica, nace como respuesta al reduccionismo de la psicología clínica, modelos médicos, sujetos aislados, ajenos al contexto, emerge como una psicología pertinente y comprometida con los problemas sociales que pretende lograr el bienestar y la liberación. Promueve que las personas en comunidad tomen el poder, el control sobre sus circunstancias de vida para que así puedan generar cambios sociales, pero ese cambio social solo puede ocurrir desde la comunidad y para la comunidad a través de la praxis. Para la psicología comunitaria no existe separación entre el sujeto y el objeto. En América Latina, la psicología comunitaria tuvo como meta la liberación del pensamiento o del sistema de creencias, ya que estas creencias pueden ser tanto liberadoras como opresoras pues todas las creencias pasan por la conciencia, en este tenor, la función del psicólogo comunitario es intervenir en la conciencia.

Se pretende que el psicólogo comunitario sea un agente de cambio que sea capaz de analizar los sistemas sociales y que funja como consultor para los asuntos de las comunidades. Un estudioso, en general, del hombre completo en su relación con el ambiente (Bennett, Anderson,

Cooper, Hassol, Klein 1966). El psicólogo comunitario no se debe limitar a la enfermedad, sino que se debe orientar al bienestar, para lograrlo hace falta una revolución ideológica que quiere decir que se debe de implantar un cambio en la mentalidad de las personas, de esta manera se puede generar un cambio en su realidad. La psicología comunitaria al dejar de lado el modelo médico se enfoca en aspectos bio-psico-sociales que incluyen tanto aspectos sociales como económicos, culturales y espirituales (Jiménez 2004). Además de que ya no ve a los sujetos como pasivos sino como parte fundamental, como actores sociales constructores de su realidad y a su vez los únicos que pueden cambiarla (Montero 2004).

Intervención Psicosocial y Educación Popular

A mediados del siglo XX, los diversos movimientos sociales en el mundo y en Latinoamérica produjeron cambios en las ciencias, la psicología no fue la excepción. La psicología pasó del individuo a orientarse por lo social, intentando salir del modelo médico que ya no podía dar respuestas a la complejidad de las circunstancias (Jiménez, 2004). Este cambio en la psicología trajo consigo cambios en el paradigma que imperaba en ese entonces, movilizándolo a los profesionales a cuestionar sus modelos teóricos y motivándolos a generar nuevos modelos de generación de conocimiento.

En la década de 1970 la psicología social cambia su manera de concebir al individuo y deja de centrarse en las enfermedades para pasar a fijarse en los aspectos positivos y recursos con los que cuentan las comunidades a fin de fortalecerlos para una transformación social (Jiménez, 2004). Dicho de otro modo, se pasa a considerar únicamente al individuo como producto biomédico a

una mirada más amplia, desde un enfoque bio-psico-social, ya no es visto el individuo como pasivo sino como constructor y actor principal de la realidad (Montero, 2004).

En América Latina desde los años 1950 la sociología asume un compromiso con los marginados y oprimidos, posteriormente la psicología social se sumaría a los esfuerzos para producir cambios sociales (Varas y Serrano, 2005). El sujeto deja de ser visto como un simple actor que busca ser rescatado, si no que se involucra más en la participación y desarrollo de respuestas que le ayuden a transformar su propia realidad siempre con una mirada crítica. Anterior a esto, al sujeto no se le veía desde un marco contextual, el individualismo era el punto de enfoque para abordar y tratar de resolver las problemáticas que los aquejan, poco de los esfuerzos realmente resolvían algo, es por ellos que surge una incomodidad en la disciplina psicológica, pues asume un papel más comprometido para atender la realidad de las personas desde una mirada más holística (Montero, 2004)

En Latinoamérica desde los años 1950 se hacía psicología comunitaria sin saberlo, pues no estaban enfocados en asumir un nombre. La preocupación y esfuerzo estaban centrados en atender las problemáticas psicosociales que permeaban en la época debido a los cambios políticos y sociales que acontecían. Su trabajo consistía en poder aportar soluciones a los problemas que en ese entonces afectaba a la sociedad (Musitu, Herreo y Montenegro, 2004)

La psicología comunitaria en Latinoamérica nace como una práctica transformadora, su enfoque basado en la comprensión de las acciones centrado en grupos marginados, minoritarios y vulnerables, se hace una psicología en, de, con, por y para la comunidad (Musitu, Herrero y

Montenegro, 2004). Desde la psicología comunitaria no existen jerarquías, no hay separación entre sujeto y objeto, ambos son complementarios y se construye el conocimiento y las soluciones con la aportación de ambos. Esto rompe con las tradiciones científicas de la época y da un paso a la comprensión de los sujetos de estudio como generadores de conocimiento (Buelga *et al.*, 2009)

La psicología comunitaria se abre paso para estudiar fenómenos psicosociales que se producen en las relaciones dinámicas de las comunidades, sin dejar de considerar el contexto donde surgen. En esta disciplina, la comunidad adquiere un rol más activo y participativo (Montero, 2004). Atiende necesidades reales y pertinentes que la comunidad sugiere, en contraposición al modelo sujeto supuesto saber, en donde se llega con una propuesta de resolución a una problemática vista desde el exterior a las comunidades, una especie de colonización disfrazada de interés científico. En la práctica de la psicología comunitaria, tanto investigador como sujetos trabajan en colaboración para entender la realidad. Por otro lado, como menciona Montero (2004), el objetivo de la psicología comunitaria no es ni terapéutico, ni asistencial, sino la transformadora de la realidad social con perspectiva humanista (Jiménez, 2004)

En Latinoamérica la psicología comunitaria surge desde una perspectiva multidisciplinar, los aportes de la sociología, antropología y psicología social contribuyeron mucho a generar teorías y métodos de estudio propios. Aportes como los trabajos de Paulo Freire y la educación popular, Martín Baró y la teología de la Liberación, la sociología de Fals Borda entre otros (Montero, 2007).

Se puede afirmar que el quehacer de la psicología comunitaria va más allá del rígido método científico que solo entiende el fenómeno social. Su marcador diferencial es transformar la realidad social al tiempo que lo estudia. Esto se logra trabajando conjuntamente con los actores principales de la situación: se diagnostica, se establecen roles y colaboraciones, se trazan rutas y pautas y se pone en marcha el plan dejando que sea la comunidad quien dirija y se encargue. En este sentido, el psicólogo comunitario funge como facilitador (Montero, 2004).

Así la psicología comunitaria, aunque con un mismo interés, se ha nutrido de cambios y contextos variados, es decir, si bien ha surgido a base de las necesidades específicas de una realidad social y cultural, son las diferencias en los contextos donde se desarrolló la disciplina las que han marcado su diferenciador metodológico, pero también conceptual, como menciona Musitu (2009), no hay una sola psicología comunitaria, sino varias, pero con un denominador común, la transformación de la realidad social a favor del bienestar de las comunidades.

En Latinoamérica, la psicología comunitaria su marco teórico propuesto es socio comunitario, dirigido principalmente por los problemas sociales y el cambio social, dentro de estos marcos resaltan el modelo del empowerment, del cambio social y el ecológico.

El modelo ecológico podemos encontrar la relación interdependiente que existe entre el individuo y su ambiente. En este modelo se busca entender y comprender la relación entre el ambiente y cómo este afecta a los individuos (Musitu y Buelgas, 2004). Recordemos lo que Prilleltensky mencionaba sobre el bienestar debe existir un equilibrio relacional, de lo contrario,

el bienestar está afectado, la psicología comunitaria a partir del modelo ecológico, comprende las fuerzas interrelacionadas que afectan este bienestar y busca intervenir para poder lograr este equilibrio.

Bronfenbrenner (1979) propone el modelo ecológico y establece una serie de factores asociados que configuran a la persona. En este modelo, el ambiente se compone de sistemas: micro, meso, exo y macro. El más inmediato es el microsistema que engloba patrones de actividades, roles y relaciones interpersonales en diferentes contextos, como la escuela, el trabajo y la familia. El Mesosistema comprende dos o más microsistemas en donde el individuo se desenvuelve, es la relación entre contextos. En el Exosistema la persona no interviene directamente, sin embargo son entornos en donde se producen hechos que afectan directamente a las personas, los ecosistemas afectan la calidad de vida o bienestar de los sujetos cuando estos se optimizan. En cuanto a los macrosistemas se trata de la configuración del cómo se debe producir y desarrollar los micro, meso y ecosistemas, el macro sistema le da contenido a los sistemas de menor orden.

En tanto el modelo del Empowerment debe entenderse como el proceso a través del cual los individuos, grupos y comunidades llegan a tener la capacidad de controlar sus circunstancias y de lograr sus propios objetivos para conseguir una mayor calidad de vida. Este proceso opera desde un punto de vista ecológico en los niveles, individual, familiar, grupal, organizacional y de la comunidad y en los diferentes sectores de la vida de las personas. Por tanto su contenido difiere atendiendo a los diferentes entornos, personas y organizaciones a las que se dirige (Buelgas, 2009)

Rappaport señalaba con contundencia en 1987 que, el objetivo propio de la teoría en Psicología Comunitaria puede ser resumido en una palabra, empowerment. El empowerment es, según este autor, el fin último de la disciplina. El empowerment en el nivel individual se refiere a la potenciación psicológica e incluye varios recursos de la persona, como la percepción de autoeficacia, el lugar de control, la capacidad crítica, la habilidad empática, la autoestima y la satisfacción general con la vida.

Todos estos recursos constituyen los elementos básicos de una persona "potenciada", así como las herramientas básicas que guían el esfuerzo de la persona hacia el control y cambio del entorno. En el nivel grupal-organizacional implica centrarse en el fortalecimiento de los grupos y organizaciones. Esto se consigue principalmente a través del establecimiento de coaliciones que se fundamenten en el apoyo mutuo y la participación activa de las partes, con el objetivo de compartir información y recursos, ampliando de ese modo tanto la potenciación grupal como la individual de todos los integrantes. Finalmente, en el nivel comunitario se refiere a las comunidades fortalecidas que saben cómo adquirir y gestionar los recursos y trabajan para el bien común o colectivo. En suma, la aportación fundamental de la teoría del empowerment es que conecta de forma clara y sistemática el bienestar individual con el ambiente social y político más amplio (Musito, 2009)

El Modelo de Cambio Social se centra principalmente en las relaciones existentes entre la construcción social y la participación comunitaria, desde esta lógica, el cambio social es posible en la medida que la comunidad se active y participe. Para lograrlo, primero hay que concientizar

a las comunidades de sus necesidades y situación real para así encontrar posibles rutas de cambio. Como principales impulsores de esta corriente, muy propia de Latinoamérica, se puede nombrar a Martín-Baró, Maritza Montero e Irma Serrano, solo por citar a algunos. Este modelo se apoya de la teoría Marxista, la Educación popular de Freire, el Interaccionismo Simbólico y el Construccionalismo Social (Musitu, Buelgas y Jimenez, 2009). Podemos entender entonces que para promover un mayor bienestar en la comunidad y en las personas que la integran, primero hay que hacerlas conscientes de su realidad, desideologizar, desnaturalizar y emanciparlas.

La importancia radica en el cambio y la transformación mediante un proceso de concientización (Gomez, 2010). El diálogo que se genera entre el saber popular y científico es el resultado de la práctica de la psicología comunitaria, se busca que la comunidad tenga control de sus recursos y potencializarlos a través de procesos democráticos, (Montero, 1994).

La Educación Popular se puede considerar tanto una metodología como una orientación teórica, muy propia de Latinoamérica. Su fundador, Paulo Freire, fue un pedagogo brasileño que influyó en las nuevas ideas liberadoras en América Latina (Martínez-Salanova, s/f). La Educación Popular pasa de ser un movimiento educativo a una práctica transformadora adoptada por las ciencias sociales en la región. La Educación Popular articula tanto proyectos comunitarios como movimientos sociales y culturales a lo largo del continente americano orientado al desarrollo del sector popular. El concepto de popular es adoptado en contraposición a lo oficial pues se considera que ha sido impuesto sin consentimiento de las comunidades, por ello su mayor esfuerzo está centrado en comunidades marginadas y en situación precaria. La

Educación Popular representa una resistencia a los modelos dominantes no solo en términos educativos, también políticos y sociales (Almeida, 1995).

En las etapas que ha pasado la educación popular desde 1960 hasta la década de 1990 son:

1. en los años 1960: creación de organizaciones capaces de transformar la realidad.
2. años 1970: fortalecimiento de las organizaciones y movimientos populares
3. en 1980: incrementar la profesionalización de los grupos educativos existentes
4. años 1990: entra en crisis por las severas críticas a sus bases pedagógicas y en sus métodos y técnicas.

En la actualidad la Educación Popular se concibe como una alternativa viable y pertinente en un mundo globalizado, haciendo adecuaciones a la realidad social de las comunidades y sociedades. En cuanto a sus pilares epistemológicos que la educación popular tiene, Marlen Eizagirre (2006) menciona los siguientes:

-El epistemológico, que hace referencia a la manera en que se aprende, sin descuidar las circunstancias históricas, sociológicas y psicológicas. El análisis de estas circunstancias sirve tanto para aprender como para desaprender.

-El pedagógico: se refiere a la metodología que lo constituye muy participativo pues involucra en todo el proceso a los implicados partiendo de sus propias necesidades.

- Posicionamiento ético: implica el reconocimiento del ser humano como sujetos activos y con relevancia, salir de modelo médico que concibe a los individuos como pasivos que necesitan ser rescatados. Esto rompe el paradigma predominante de los modelos científicos de antaño.

- Lo político: implica un posicionamiento de la mirada que se tiene del mundo desde los participantes, asumiendo un compromiso para lograr una transformación real desde la comunidad y para la comunidad.

CAPÍTULO III

Materiales y Métodos.

MÉTODO

Se trata de un estudio cualitativo de alcance exploratorio y diseño Etnográfico, pues buscamos describir y analizar las ideas, creencias, significados, conocimientos y prácticas del grupo de jóvenes de Tetelcingo con respecto a su cultura, comunidad e identidad para, posteriormente, categorizarlos en patrones que refieran a concepciones culturales amplias y complejas.

Para el análisis de los resultados se utilizará la teoría fundamentada, propuesta por Glaser y Strauss (1967), considerada una metodología que se adapta al estudio de la realidad y que tiene como finalidad comprender cómo funciona. Su relevancia radica en relacionar los fenómenos sociales con los actores cercanos a ella, Bryant (2002) menciona:

Las acciones humanas se basan en los significados que los actores consideren apropiados; estos significados se derivan de la interacción social con los demás; los significados son contruidos/modificados por los actores a través de interpretaciones y experiencias sociales, es pertinente y adecuada para conocer cómo las personas interpretan su realidad (p.34)

Se considera que es interpretativa más que descriptiva, pues los conceptos se van construyendo a partir de lo que los participantes dicen y el investigador va indagando. Los orígenes de la Teoría fundamentada se pueden encontrar en el Interaccionismo Simbólico de Mead. Es un método inductivo que sirve para encontrar hipótesis, teorizar y construir conceptos a partir de datos recabados previamente. La Teoría Fundamentada es la mejor opción cuando se explora un tema poco estudiado, en este caso, la masculinidad indígena. Este método no busca

generalizar los resultados a través de teorías formales, sino que ayuda a concretar conceptos que posteriormente pudieran ser estudiados con mayor profundidad.

La Teoría Fundamentada exige primeramente identificar categorías derivadas de los datos obtenidos mediante la observación y las entrevistas y compararlos con los conceptos teóricos identificados en los temas fundamentales de la identidad de género, este análisis nos ayuda a entender el fenómeno explorado.

El Objetivo por la cual se utilizó la Teoría Fundamental es que nos ayuda interpretar la realidad social percibida por los actores principales, esto es, los jóvenes de la comunidad de Tetelcingo, y así formular explicaciones e información valiosa sobre la identidad de género masculino, los elementos que la configura e incluso que la deterioran. Las etapas de este método se desarrolla en tres etapas que son: la descripción, codificación y comparación.

Pregunta de Investigación

¿Cuáles son las Representaciones Sociales del género masculino que tienen los Jóvenes indígenas de Tetelcingo?

Objetivo General

Diseñar, implementar y evaluar una intervención psicosocial basada en la Educación Popular que modifique las creencias que propician la violencia de género en jóvenes indígenas de Tetelcingo.

Objetivos específicos

Identificar las creencias sociales, culturales e individuales que propician la violencia de en los jóvenes de la comunidad de Tetelcingo

Conocer las problemáticas que enfrentan los jóvenes indígenas en el ejercicio de su masculinidad

Describir las representaciones sociales del género que tienen los jóvenes de la comunidad de Tetelcingo

Elaborar una propuesta de intervención, basada en la educación popular, con los datos obtenidos.

Escenario

Telesecundaria Ignacio Allende de Tetelcingo, en Cuautla Morelos.

Participantes

Jóvenes de la Telesecundaria Ignacio Allende y que son nativos de la Comunidad de Tetelcingo, además que se autoconsideran indígenas

Técnicas e Instrumentos

Se utilizó observación participante dentro de la Telesecundaria, así como en las periferias de la misma.

Se realizaron entrevista semiestructurada

Se realizaron entrevistas abiertas

Se utilizó una encuesta que se socializará de manera virtual mediante la plataforma de google forms.

Para el diseño de la intervención se utilizó la metodología de la Educación Popular para cambio de creencias.

Procedimientos

Como parte de la familiarización se aplicó la técnica de la observación participante y entrevistas semiestructuradas a personajes claves de la comunidad estudiantil.

Durante el diagnóstico además de las anteriores se realizaron entrevistas semiestructuradas

Se estableció como primera instancia una vinculación con el responsable de la Institución para solicitar la autorización de realizar una investigación con la comunidad estudiantil.

La familiarización en el espacio y con la comunidad se realizó por medio de observación participante dentro y fuera del aula.

Se propuso un taller de habilidades sociales para generar relaciones armónicas con los estudiantes.

Se realizaron entrevistas con actores principales de la institución, cuidando siempre el consentimiento informado tanto para adultos como para los menores de edad.

Se informó a los padres, madres y maestros/as de la Telesecundaria sobre la investigación e intervención que se realizará con los jóvenes de la institución.

Para las entrevistas se identificaron a jóvenes con los criterios de inclusión necesarios (edad entre 15 y 17 años, que se auto-adscriban indígenas)

En una última etapa, se diseñó una encuesta mediante Google y se socializó por la red social Facebook, de manera abierta se invitó a jóvenes varones para que pudieran responderla, con la condición de que fueran nativos de Tetelcingo y que se consideraran indígenas.

Aspectos éticos que se contemplan en la investigación

1.- Respeto a los derechos y a la dignidad de las personas, no discriminando a los participantes por su raza, color de piel, preferencia sexual, creencias religiosas, edad, condición física, nacionalidad, estatus socioeconómico, etc.

2.- Confidencialidad de información que se sustente en archivos de registro: crear, almacenar y desechar; [Art. 61; Cap. 3], (SMP, 2007).

3.- Respetar, proteger la salud, la integridad, la intimidad y la confidencialidad de la información personal de quienes participarán en la investigación (Asociación Médica Mundial, 2008).

4.- De igual manera, como lo señala la Sociedad Mexicana de Psicología (2009) en el artículo 68 del código ético del psicólogo, no se publicará el nombre de los participantes en la investigación para que no puedan ser identificados.

5.- Así como con los principios establecidos en la norma internacional Helsinki y en REGLAMENTO de la Ley General de Salud en Materia de Investigación para la Salud y en la Resolución 008430 del 04 de octubre de 1993, y debido a que esta investigación se consideró como investigación sin riesgo de acuerdo al Artículo 10 de la Resolución 008430/93 y en cumplimiento con los aspectos mencionados con el Artículo 6 de la presente resolución, este estudio deberá contar con un consentimiento informado

CAPÍTULO IV

Resultados

Familiarización.

Desde el año 2018 se nos facilitó el acceso a la comunidad de Tetelcingo por medio de la Telesecundaria Ignacio Allende, dicha institución se encuentra dentro de la localidad de Tetelcingo. La Telesecundaria Ignacio Allende es una escuela pública y está ubicada en la comunidad de Tetelcingo. Justo en la entrada a la plaza solidaridad de Cuautla, fácil de distinguir, su fachada rotulada con el nombre de la institución, en color guinda y negro. Tiene dos turnos, matutino y vespertino, y en el turno de la mañana se cuenta con 12 profesores frente a grupo, dos secretarias, un director, dos personas de intendencia y algunos auxiliares para distintas actividades extracurriculares, la mayoría de los docentes llevan tiempo en esa institución, solo había dos personas nuevas, además del director.

Como parte del diagnóstico se realizó una familiarización en la Telesecundaria y periferia de esta. La familiarización duró dos meses aproximadamente en los cuales se observó las dinámicas de grupos, conductas de los varones, juegos y roles, además se pudo platicar con algunos alumnos y profesores de la institución.

Para la recolección de datos se utilizó una entrevista breve semiestructurada. Se organizaron 15 preguntas, considerando el marco teórico utilizado, según Martín-Baro (1990) y Lévi-Strauss (1958) principalmente, se formularon las preguntas pensando en la importancia de la cultura en la conformación de la identidad y las relaciones funcionales para explorar las relaciones entre la comunidad, la familia y lo individual. Como se mencionó, la construcción de la identidad es un proceso complejo de proporciones macro-sistemáticas, pues involucra factores sociales, culturales e individuales. Considerando la juventud como etapa crítica en la conformación de la

identidad, según Souto (2007), la juventud puede ser entendida como la etapa de la vida del ser humano en que se transita de niño a adulto, es una etapa compleja pues las consideraciones para ser considerado joven han variado y siguen variando con el tiempo y el lugar desde donde se mire. La juventud está rodeada de ciertas consideraciones que le permiten hacer cosas, se le prohíben otras o que les obliga a otras tantas, siguiendo esta lógica se formularon preguntas para explorar las responsabilidades que se les asigna, además de los roles según su masculinidad.

Para explorar cómo subjetivizan la identidad de género se consideró la teoría de las Representaciones Sociales (RS), según menciona Moscovici, las RS permiten al individuo dentro de un contexto tener una visión particular de su realidad. Según el sistema de creencias y valores del lugar donde el individuo esté inmerso es lo que aprende según las formas en que estas se reproducen. A través de la socialización habitual y familiariza modos de pensar, sentir y actuar. Las necesidades le obligan a aceptarlas y reproducirlas. La inserción en el grupo social determina en algún modo la visión compartida de la realidad, esto a través de la cotidianidad, la interacción y la comunicación como parte fundamental en la que comparten experiencias para vislumbrar el mundo. En este tenor, las preguntas formuladas buscaron explorar cómo ellos perciben la masculinidad, cómo se aprende, donde se les enseña y cómo se diferencian a los hombres de la comunidad de Tetelcingo de otros hombres, qué los caracteriza como indígenas, etc.

La escuela cuenta con dos patios, el principal está techado y es muy amplio comúnmente utilizado para actos cívicos, en la parte de atrás hay otro patio que usualmente se usa para actividades deportivas. Hay alrededor de 30 alumnos por salón, provenientes de diferentes zonas

de la ciudad de Cuautla y principalmente de la comunidad de Tetelcingo, aunque también asisten de otros municipios como Yecapixtla.

Los salones lucen descuidados, algunos se nota la filtración de agua en el techo, algunos no tiene vidrios en las ventanas, la pintura luce desgastada, los profesores refieren que hace tiempo que no le dan mantenimiento. Después del temblor de septiembre de 2017, la infraestructura se vio afectada y hasta la fecha no ha habido ningún tipo de apoyo para reparaciones. Algunos salones tienen bancas para dos alumnos y otras tienen butacas individuales bastante maltratadas. La mayoría de los salones tienen adornos en sus paredes alusivas a fechas (algunas a destiempo) o con manualidades que han realizado los alumnos; maquetas, pinturas o escritos.

En un principio se empezó a trabajar como apoyo en actividades deportivas, la invitación vino por parte de una docente, la intención fue preparar un equipo que representara a la Telesecundaria en eventos deportivos. Durante el desarrollo de esta tarea se pudo tener contacto cercano con los profesores y los alumnos. En los días acordados para llevar a cabo los entrenamientos, además de las actividades planeadas para ello, nos encontrábamos con situaciones de otra índole, es decir, pudimos darnos cuenta de cómo es que interactuaban los alumnos dentro de la escuela. Hubo varios incidentes que empezaron a llamar nuestra atención, por ejemplo, algunos alumnos dejaron de asistir a los entrenamientos. Cuando se indagó el porqué nos explicaban que se debía a indisciplina por parte de los alumnos. Otro hecho que fue fundamental y que detonó el interés para iniciar esta investigación, fue que una alumna presentaba algunos signos de violencia física. Al cuestionarla externó que se trataba de un

incidente que se presentó en su hogar. Al hacer del conocimiento de este caso a los profesores de la institución dijeron no poder hacer nada porque no contaban con el personal capacitado.

Otra respuesta que llamó nuestra atención fue que los docentes dijeron que no podían intervenir pues para ellos, los castigos físicos son “normales” en la comunidad, situación que nos pareció injustificable tratándose de educadores.

El modelo de las Telesecundarias nació en 1968 y consiste en transmitir videos relacionados con las materias, correspondientes a este nivel. Primero el docente da una introducción y explora los conocimientos previos, da una introducción al nuevo tema y posteriormente pone material audiovisual en la televisión, en el mismo material dan ejemplos y ponen actividades, los alumnos realizan las actividades apoyadas de material gráfico y desde luego orientados por el profesor de grupo. Resulta interesante que dentro de esta Telesecundaria hay algunos salones en donde los televisores no sirven o incluso no cuentan con una. Algunos solicitan un proyector de imágenes para conectar al computador personal del docente, otros de plano deciden prescindir de ello. La mayoría de los salones cuentan con una especie de reglamento impreso, por encima del pizarrón, al preguntar a los alumnos sobre su contenido y su aplicación respondieron que no se respetaba porque era de otro turno. en la mayoría de los grupos se presentan situaciones de indisciplina, principalmente generado por alumnos hombres. Los docentes manifiestan que es la principal problemática en la institución.

En el momento que se inició con el proceso de integración y familiarización para la presente investigación, coincidió con el cambio de director de la institución. El profesor se mostró en todo momento con apertura para colaborar. El cambio de administración en el plantel tuvo repercusión en el ambiente laboral, pues se percibía un cierto grado de tensión. Los alumnos

pudieron notarlo, al platicar con algunos mencionan que el director es más estricto y a los profesores no era de total agrado. Incluso algunos profesores manifestaron su incomodidad debido a que les parecía demasiado estricta la nueva manera de trabajar que impuso el director recién llegado. En el periodo de observación que duró aproximadamente 2 meses, se pudo observar que la dinámica es la siguiente:

Los lunes en las primeras horas se hacen honores a la bandera, se canta el himno en español, y se mencionan algunas efemérides de la semana o mes. También se usa este espacio para que el director o algún profesor comente las actividades planeadas, tanto curriculares como extracurriculares. En ocasiones el espacio se utilizó para evidenciar conductas no aceptables; peleas o “vandalismo”.

Se pudo observar también que los horarios de las materias varían según el día. Además los horarios y actividades se pueden llegar a extender más de lo planeado según la necesidad del grupo. En periodo de exámenes, una vez calificados, son devueltos a los alumnos para que corrijan sus errores para que puedan subir su calificación.

Tiene un receso a las 10:30 am que dura 30 min. En la explanada del patio principal se ponen varios puestos de personas externas al plantel con permisos especiales para vender diferentes tipos de alimentos y bebidas. Ningún puesto vende lo mismo que el otro, la señal del inicio del receso es un timbre, los alumnos salen de sus salones, algunos más ordenadamente que otros. Tiene la regla que deben formarse para esperar su turno a ser atendido en cada puesto. Algunas filas verdaderamente son extensas, para los menos afortunados, lo que pueden elegir para comer

se reduce porque se acaba con facilidad, además de que los profesores tienen preferencia, por lo que no necesitan formarse y son atendidos con prioridad por los locatarios.

Se pudo apreciar que algunos alumnos llevan su propio alimento desde casa, por lo que no necesitan formarse y pueden aprovechar el tiempo para platicar e incluso jugar un poco. La mayoría hacen grupos y tiene espacios para sentarse, el patio de atrás que no está techado es poco visitado. Los docentes a la hora del receso se turnan para hacer guardias en los espacios comunes, todos los salones se cierran con candado en el receso.

Hay dos toques para anunciar el fin del receso, el primero es 5 minutos antes de terminar y anuncia el pronto final, algunos alumnos aprovechan para hacer compras de último momento. El segundo toque anuncia el fin del tiempo de receso y todos vuelven a sus respectivos salones de clase. Los profesores proceden a abrir los candados que impiden que entren en el tiempo de descanso.

Los celulares están prohibidos para todos los alumnos, incluso para el personal docente, sin embargo se pudo notar que estos últimos si hacen uso de ellos, ya que se apoyan de este aparato para buscar información, videos o incluso música para enriquecer las clases. Algunas clases duran 50 min y otras hasta 2 horas, las actividades varían, se apoyan de la televisión pero también de material impreso. En ocasiones se les pide traer material para trabajar alguna actividad en clase, una vez por semana tienen educación física y salen al patio.

Cada salón tiene un jefe de grupo que se encarga de llevar un registro de asistencias o socializar información, también organiza a los demás alumnos en grupos para mantener limpio el salón de clases. Al terminar la jornada escolar, alrededor de la 13:30 hrs, 5 min antes los alumnos designados para mantener la limpieza van por utensilios para realizar la labor de limpieza, una vez hecho pueden retirarse todos.

Cuando dan el toque de salida se ponen dos profesores en la salida y van dando la orden de salida a los grupos que llegan y se forman. Los mejor formados en fila salen primero, los docentes de grupo deben acompañar a sus alumnos hasta la puerta y mantener a los alumnos formados y en orden para que se les permita salir. Después de la hora de salida y ante el cambio de turno todo el personal se reúne en un salón para platicar sobre sus actividades pendientes y algunos incidentes que se presenten dentro de la jornada escolar, usualmente duran 1 hora o menos.

Para fines del presente estudio se puso especial atención a las dinámicas de los alumnos varones, cómo interactúan entre ellos, cómo se relacionan y qué prácticas tienen. Durante este proceso se pudo contactar con algunos personajes claves, tanto alumnos como docentes.

Dentro de la dinámica de los jóvenes en su relación entre ellos se puede ver los juegos de poder o dominación entre unos y otros, en la hora del receso usualmente los de tercer grado ocupan espacio en los patios mejor posicionados, los alumnos de 1.er año que son considerados como los nuevos, generalmente se juntan en pares y van a todos lados juntos, compran en los mismos lugares, se sientan en el mismo lugar e incluso algunos van al sanitario juntos.

Los de 1.er año no son vistos junto a los de 3.º a menos que sean hermanos, los de tercer grado en comparación con el resto se ven más seguros, es decir, su lenguaje corporal refleja fuerza, dominio, seguridad e imposición, los menores no suelen presentar este tipo de comportamientos, se les ve más retraídos y encorvados. Se pudo observar además, que hay ciertos alumnos hombres con cierta reputación que les da estatus, los que tienen fama de “novieros” (en palabras de los mismos alumnos), los que son buenos para pelear, los que son “chivas” que son los que normalmente acusan a los demás cuando hacen algo indebido, los “desmadrosos” porque ponen poca atención a las clases y se la pasan echando relajo, podría decirse que tiene un estatus de respeto porque pocos se meten con ellos y se busca socializar con ellos.

En cuanto a las relaciones afectivas, la institución tiene por reglamento -implícito- no permitir que los alumnos “anden de novios”, los que se saltan esta normal lo hacen a escondidas, incluso tienen sus tiempos y espacios para reunirse, usan los permisos para ir al sanitario como tiempo para encontrarse fuera de la vista de los docentes. En la hora del receso buscan espacios poco visibles para convivir, debajo de un árbol, o en una esquina con poca visibilidad para el personal docente. No suelen tomarse de la mano dentro de la escuela, pero se besan a escondidas, los alumnos y algunos profesores saben quienes son pareja, generalmente si se juntan en grupo dentro de la escuela, la mujer es bien aceptada en el grupo y el hombre en ocasiones la abraza, puede tratarse de una señal de dominio o pertenencia.

Varios jóvenes hombres, durante el periodo de observación que se estuvo en el lugar, se vieron envueltos en peleas, algunos eran -según mencionaron los profesores- reincidentes, varios fueron dados de baja. Otros que también fueron dados de baja fue por su mal comportamiento en los salones, participaban poco, distraían a los demás, contradecían lo que los profesores decían, entre otras cosas. En algunos grupos donde se pudo tener acceso como observador, se pudo apreciar que hay bajo control de grupo por parte de los profesores. Se remiten a amenazas y castigos para establecer control a algunos alumnos.

Se pudo entrevistar a un alumno que tuvo una pelea fuera del plantel y que era estudiante de la Telesecundaria, al cuestionarse por qué lo hicieron en tono de risa respondió “o eran ellos o nosotros, hay que demostrar quien manda”. Las situaciones de riesgo como esta, son relativamente continuas. Los jóvenes se pelean por diversas razones, pero las que destacan según el personal docente y algunos jóvenes entrevistados es por orgullo, demostrar que si son hombres. En este sentido el director mostraba poca tolerancia, su respuesta era: “llamen al papá de este alumno para que venga por sus papeles”. Cuando el papá o mamá llegaba intentaba negociar con el director la permanencia de su hijo, pero pocos lo logran, generalmente eran dados de baja.

Durante el tiempo de familiarización, se logró presenciar situaciones donde los jóvenes masculinos juegan a tocarse las nalgas o se empujan entre ellos para establecer quién es el más fuerte o dominante, en algunas ocasiones esto desembocó en conatos de bronca entre los jóvenes. Al respecto los docentes comentan que es común que suceda y se sanciona con llamadas de atención, si reinciden se les suspende algunos días.

En cuanto a los deportes de equipo, se pudo observar que en equipos mixtos los hombres no suelen integrar muy bien a las mujeres, conversando con algunos de ellos mencionan que porque ellas hacen más lento el juego o que incluso temen lastimarlas, por lo que optan por no involucrarse demasiado en los juegos. Algunos dijeron que hay juegos en donde las mujeres no deberían participar porque son pesados. Contrario a esto, en algunos temas relacionados con el medio ambiente y el campo, se pudo corroborar que tanto hombres como mujeres dentro de las familias de los asistentes a esta escuela, colaboran en esta actividad y son igualmente valoradas, al preguntar al respecto señalan que es necesario que quienes tengan aún tierras las trabajen. En esta labor si solo se cuenta con mujeres deben ir, si son solo hombres deben ir y si son hombres y mujeres todos cooperan porque de eso depende su sustento.

En algunas pláticas en relación con los roles y actividades dentro de la casa se pudo indagar que tanto hombres como mujeres participan de igual manera, siendo que su principal actividad y responsabilidad corresponden a la escuela, en cuanto a actividades domésticas tanto hombres como mujeres manifestaron cooperar de igual forma.

Dentro de las actividades dentro del aula, en algunas materias se hacen trabajos de manualidades, específicamente coser, pudo notarse que había varios alumnos que lo hacían bastante bien, al cuestionarlo al respecto comentaron que en sus casas se les enseñó a hacerlo, los momentos que lo hacen son cuando no hay nadie en casa, pero sobre todo cuando hacen sus trajes de chinelo. Los trajes de chinelo son una expresión cultural de la región del centro del país, que consiste en una vestimenta compuesta de seis partes: Una bata generalmente de terciopelo,

una capa, un sombrero, un pañuelo, máscara y guantes. La región de Tetelcingo se diferencia en su traje (respecto a Tlayacapan y Tepoztlán) porque su traje es mucho más colorido que los de otras regiones, los trajes tradicionalmente son caseros, es por eso que los jóvenes al querer participar en esta representación cultural, realizan sus propios trajes y la habilidad de coser la han desarrollado y es bien vista entre la comunidad y entre los varones.

Algunos jóvenes hombres señalaron la importancia de que sus papás son quienes les enseñan e involucran en actividades de la comunidad, sobre todo en lo que se refiere a las festividades religiosas. La mayoría de los jóvenes a quienes se le preguntaban situaciones en concreto señalaron venir de familias conformadas por mamá, papá, hermanos y abuelos viviendo en la misma casa.

También se pudo constatar que algunos niños eran señalados por hablar náhuatl, se burlaban de algunos y les asignaban apodos despectivos como Indio. Al preguntar por los jóvenes que hablaban Náhuatl, pocos lo manifestaron por pena a ser motivo de burlas. Se tuvo que recurrir a la técnica de bola de nieve para encontrar a quien lo hablaban. Cuando se les preguntó cómo lo aprendieron dijeron que sus papás y abuelos les hablaban en ocasiones en Náhuatl y así aprendieron. Pero casi no lo hablan porque no les es tan necesario actualmente.

Unos pocos entrevistados dijeron no vivir con ambos padres, cuando se les cuestionó sobre el rol paterno mencionaba que era la madre quien la fungía, pero cuando no hacían caso los “acusaban” con su papá y él les llamaba la atención de alguna forma aún sin habitar en la misma casa.

Con lo anteriormente referido, podemos acotar la importancia que tiene para los hombres de la comunidad indígena de Tetelcingo, que asisten a la Telesecundaria Ignacio Allende, de las tradiciones, la familia, los amigos y los roles y actividades diversos que realizan tanto en la escuela, la casa y la comunidad y que seguramente tiene relación con la subjetividad de lo masculino y la representación del hombre de su comunidad.

En el año 2013 se realizó la consulta infantil y juvenil en el estado de Morelos dirigido a jóvenes de entre 13 a 15 años. En esta el 39.2 % de los jóvenes manifestó que en su localidad hay balaceras y muertos y el 25% sabe donde venden drogas, además manifestaron que la violencia y el consumo de drogas se ha ido normalizando, desde luego Tetelcingo no fue la excepción. Desde el 2014, según la Secretaría de Seguridad Pública del Estado de Morelos, los índices de violencia que se presentan en el municipio lo ubican como el tercer municipio más peligroso solo por detrás de Yautepec y Cuernavaca. En 2015 y 2016 se aplicó un cuestionario a los alumnos de la Telesecundaria. Los datos que arrojó fue que el 94% de los estudiantes no confiaban en maestros, sacerdotes ni vecinos. También la confianza hacia los padres se ha visto afectada y que gran parte de los jóvenes originarios de la comunidad de Tetelcingo prefieren no ser ubicados como integrantes de un pueblo indígena (Salazar, 2016).

Según datos del CONAPRED (2016), la Telesecundaria de Tetelcingo se encuentra en el polígono de riesgo por sus altos índices de embarazos adolescentes, drogas y violencia.

Resultados de análisis de los datos de las entrevistas

Para el análisis de resultados se utilizó la Teoría fundamentada de Glaser y Strauss (1967). En la primera fase (de descripción) se ordenaron conceptos: de este modo señalamos el concepto que nos interesa desarrollar, se extrajeron las características predominantes en la identidad masculina de los jóvenes indígenas, se identificaron coincidencias y diferencias así como las ideas principales en los discursos, pero también en lo observado en el proceso de familiarización, así se pudieron acomodar las respuestas y darles un código.

En la etapa dos (codificación) se agrupó en un solo cuadro las respuestas para generar subcategorías, en este caso las subcategorías. Identificaron palabras clave para construir sub conceptos que, a partir de los datos obtenidos en la familiarización y entrevistas, nos dan elementos para darle forma al concepto, se refinó esta selección de conceptos para generar la nueva categoría, posterior las relacionamos para describir cómo influyen en la configuración de la identidad masculina de los jóvenes indígenas.

En la Fase de codificación se selecciono y posterior de realizó una jerarquización para desglosar los elementos más importantes que configuran la masculinidad indígena de los jóvenes.

En una tercera etapa (de comparación), después de generar subcategorías y categorías subsecuentemente, se hizo una comparación con la teoría presentada. De esta forma el análisis permitió hacer una constante comparación de los datos para reflexionar sobre los elementos conformadores de la masculinidad.

La información se recogió mediante la observación y entrevistas, se eligió a los participantes que cumplieran con características necesarias para poder explorar el significado de la masculinidad en la comunidad indígena de Tetelcingo.

Los resultados obtenidos se muestran en la siguiente tabla.

Tabla 1

Resultados de análisis de datos

Descripción	SUBCATEGORÍA	CATEGORÍA	DEFINICIÓN CONCEPTUAL
<p>Es una comunidad tranquila y trabajadora, buen pueblo, bonitas costumbres, pueblo de usos y costumbres fiesta de la cosecha que se celebra desde hace 100 años, danzas, tipos de vestimenta: los hombres usan sombrero y las mujeres usan su vestuario llamado chincuete, lengua indígena, tradiciones, el cuidado de la tierra, apellido y descendencia, mayores o padres le enseñan a los pequeños.</p>	Identidad	Cultura	<p>Serie de estructuras supraindividuales que mantiene el orden, la indagación en estas estructuras que producen hechos socioculturales resulta interesante, pues las estructuras no son propiamente materiales o tangibles, sino modelos sistemáticos que construyen la identidad de cada persona por su articulación de aspectos sociales, culturales e históricos ((Lévi-Strauss, 1958),</p>

<p>Salgo a fiestas ya no juego, me diferencio por mis gustos, trabajar, ayudar en el negocio para ayudar en la casa, hacer faena, voy al campo con mi papá, más responsabilidad, un hombre es el que es fuerte y que sabe lo que quiere, tiene más fuerza que la mujer y hace cosas que las mujeres no pueden, cargar pesado, trato diferente a las hermanas, nos dicen que nos toca hacer a cada uno según sea hombre o mujer, viendo a otros hombres, es quien cuida a su familia, su parte privada (pene, vagina) diferencian por su ropa y lo que hacen.</p>	<p>Género: roles y estereotipos</p>	<p>Representación Social</p>	<p>Las Representaciones Sociales configuran la identidad de género, pues son las representaciones de los hábitos estructurantes y los contenidos simbólicos de la sociedad en la que el sujeto se desenvuelve, es decir que la identidad de género está íntimamente vinculada a construcciones socioculturales que determina los roles, características e incluso afectos específicos para cada sexo. Los procesos por los cuales estas descripciones se difunden entre los miembros de una comunidad, sociedad o grupos son por procesos de socialización y de esta forma se construyen las identidades que determinan las formas de comportamiento para masculinos y femeninos. La identidad de género es una representación social del ser</p>
--	--	-------------------------------------	---

humano en su entorno (Helena
Beatriz y K. Scarparo (2013))

Considerando las respuestas de los jóvenes se hizo un análisis de sus respuestas, por lo cual se pudo identificar que los elementos culturales que configuran la identidad indígena de los jóvenes en Tetelcingo son: la propia comunidad, pues nacer en Tetelcingo les da la identidad de Indígenas; “Soy indígena porque nací en Tetelcingo”. Sumado a esto, otro factor importante es la lengua -sin embargo la transmisión de esta se ha detenido, los jóvenes entrevistados manifestaron que está en desuso y casi ya no les enseñan en sus casas aunque conocen algunas palabras-. Las tradiciones también juegan un papel importante, se pudo identificar a demás que tiene aún una conexión importante con la tierra, es decir, las comunidades nahuas han sido propiamente agricultores, sus recursos y fuentes de ingresos provienen del cultivo de la tierra. Los jóvenes mencionaron la importancia del cuidado de la tierra porque es su proveedora, además la fiesta más importante de la comunidad se llama “la fiesta de la cosecha” en donde se realizan danzas, cantos y desfiles para agradecer a la tierra todo lo bueno que les dio y pedirle que se los siga dando en abundancia.

Otro factor importante que resaltaron es la capacidad de organización en las celebraciones y como pasan la estafeta cada año, a través de los mayordomos, que son quienes se encargan de la logística del evento y ellos mismo eligen a sus sucesores, es importante señalar que dijeron que no podían ser solo hombres o solo mujeres, los mayordomos deben ser forzosamente un matrimonio, podemos notar la importancia de que las tradiciones se vayan conservando a través de la herencia. En cierto modo los jóvenes aprenden sin embargo los jóvenes mismos

manifiestan que se está perdiendo este proceso de transmisión cultural de los viejos a los jóvenes, ya no es obligatoria la participación, además de que las nuevas religiones están menguando de algún modo la participación de otros miembros de la comunidad. En cuanto a las vestimentas tradicionales, los jóvenes también manifestaron su importancia en la conformación de la identidad como rasgo característico, a su vez dijeron que la vestimenta ya está en desuso, y son solo los más viejos de la comunidad quienes lo siguen usando, las nuevas generaciones están abandonando el uso principalmente porque ven que los miembros adultos de la comunidad son blancos de burlas por su manera de vestir y de hablar. Mencionaron también la importancia de que es en la familia en donde las tradiciones y la historia de la comunidad se va transmitiendo, sin embargo también manifestaron que ya no todos lo hacen, se está perdiendo esa tradición también.

Resulta interesante que mencionaron que el apellido es un rasgo diferenciador y de identificación de la comunidad, se sabe que alguien es indígena de Tetelcingo porque sus apellidos son raros, antiguos, algunos apellidos dan cuenta de la historia de la familia en la comunidad, el apellido es una distinción de los habitantes de Tetelcingo.

Como se mencionó antes las Representaciones Sociales articulan la manera en que se percibe el mundo, a través de la interacción y el lenguaje. Los jóvenes habitúan y naturalizan creencias, conductas, estereotipos, roles y sistema de valores que normal en la comunidad, en las fiestas, reuniones y espacios comunes. Los espacios más íntimos como la familia y amigos son de vital importancia para la configuración de la identidad masculina, porque se transmite ahí el modelo de masculinidad imperante. En este sentido, para la configuración de la masculinidad indígena,

los referentes importantes de los jóvenes son el ejemplo que les dan los mayores, abuelos y padres primordialmente, sus roles, ejemplos y enseñanzas son lo que asimilan como norma en sus comportamientos.

También se pudo observar la importancia de la figura masculina como proveedor en la familia. En esta transición de niño a adulto, las normas van cambiando para los jóvenes, se les asigna nuevos roles y responsabilidades, empiezan a compartir la responsabilidad de colaborar en la manutención de la familia colaborando en el campo y en los negocios familiares, en el hogar se les dan responsabilidades como cuidadores a sus hermanos menores, sin embargo, algo que hay que resaltar es que algunos ejemplos son vistos como negativos incluso negociables de reproducir, es decir, la vestimenta y la lengua es configurador de la identidad indígena sin embargo, para los jóvenes no es tan atractivos reproducirlos, en primera porque ya no se les enseña la lengua obligatoriamente en sus casas y por otro lado, lo que llaman ellos “la modernidad” en la vestimenta ha reemplazado las vestimentas tradicionales.

También la participación en las festividades de la comunidad son opcionales, quien quiera puede participar. Podemos también destacar que el pene o la vagina sigue siendo el referente más importante por el cual se distinguen entre hombres y mujeres, le siguen los estereotipos y los roles, en este sentido los estereotipos son más importantes: ser fuerte, valiente y sin externar demasiado los sentimientos caracterizan a los hombres; los roles pasan a un tercer orden de importancia pues según las necesidades del hogar se reparten, aunque se sigue produciendo que la mayoría de las actividades del hogar, como lavar los trastes, barrer y trapear corresponden más a las mujeres.

Convergiendo algunos datos de las entrevistas y los obtenidos en el proceso de familiarización podemos destacar otros puntos, por ejemplo, en la Telesecundaria algunos alumnos son excluidos o blancos de burla por su manera de hablar. En cuanto a la interacción en grupo de amigos, hay una lucha constante de poder para determinar quién está por encima de los demás, este fenómeno se puede observar en los juegos que realizan, juegos pesados, algunos golpes, palabras ofensivas o que denigran. No podemos asegurarlo, pero podemos inferir que los jóvenes que se burlan de los que hablan náhuatl no son propiamente miembros de la comunidad de Tetelcingo. En esta construcción de identidad masculina, es importante resaltar que han mencionado que buscan que compartan ciertos intereses y gustos, cuando no es así entra en juego la discriminación y la burla, por lo que crean mecanismo de defensa que pueden incluso desembocar en episodios de violencia.

Dentro de las problemáticas que los jóvenes identifican y que en la observación y entrevistas se pudieron corroborar son las siguientes: en primera la exposición a vicios como alcoholismo y drogadicción; también prácticas de riesgo como peleas; consideramos también que la disciplina que manifestaban los jóvenes en los salones de clases también están asociados al ejercicio de su masculinidad. No podemos afirmar que quienes presentan estas prácticas son propiamente indígenas de Tetelcingo, si son un referente de comportamiento para los demás jóvenes varones. Se identificó también que los problemas que los jóvenes perciben en los adultos -muchos de ellos sus familiares como padres, tíos y abuelos- son la falta de trabajo y empleos mal pagados y estos influyen directamente en las relaciones familiares, los padres pasan poco tiempo en casa, no conviven con los hijos, eso limita incluso el tiempo para relacionarse afectivamente, tal vez por

ello los jóvenes consideran que aunque se puede hablar de todo tema en casa, casi no se recurre a la familia, ni mucho menos al papá para hablar de temas sentimentales, al extremo de que dejan de expresarlos conforme pasa el tiempo.

Origen no es destino y lo que se pretende dejar en claro con la intervención es que ellos pueden ejercer otro tipo de masculinidad sin descuidar o abandonar aquello que les da distinción y singularidad como jóvenes indígenas de Tetelcingo.

A manera de conclusión, el género es la expresión última de la identidad y la más visible, se articula de procesos sociales, culturales e históricos. El individuo las representa según lo requerido socialmente, esta identidad puede ser tanto positiva como negativa.

La participación en las tradiciones de la comunidad, como fiestas y otras actividades no es obligatoria para los jóvenes, la lengua se está dejando de utilizar y por lo mismo se deja de enseñar en los hogares. Así mismo la vestimenta tradicional está siendo sustituida por ropa “moderna”. Aunque los jóvenes manifiestan orgullo al pertenecer a la comunidad de Tetelcingo, son objetos de burla y discriminación por otras personas ajenas a la comunidad y eso les provoca un sentimiento de vergüenza, por eso abandonan aquello que les da identidad.

Además, las problemáticas que ellos han identificado son: consumo de drogas, violencia, falta de oportunidades y olvido por parte de las autoridades (descomposición en el tejido social). Por eso consideramos pertinente y necesario realizar una intervención que permita a los jóvenes tomar conciencia de su realidad para transformarla.

Resultados de la encuesta virtual.

En un segundo momento (a raíz de la situación de la pandemia por causa del COIV-19) se procedió a realizar una encuesta en formato digital por medio de la herramienta de formulario de Google, la cual estuvo dirigida a los jóvenes hombres de Tetelcingo, la forma en la que se socializó la encuesta fue a través de grupos de la red social “Facebook”, con la instrucción de que solo podían participar hombres pertenecientes a la comunidad de Tetelcingo. A manera de filtro la primera pregunta intencionalmente se redactó de la siguiente manera: ¿Eres Hombre?; pues al ser una encuesta abierta en la que no tendríamos control total de los informantes, podríamos constatar que las respuestas recabadas y que tomaríamos en cuenta serían únicamente de hombres -en caso de que mujeres también la respondieran-.

La encuesta constó de 21 preguntas, de las cuales 20 eran de opción múltiple con respuestas conseguidas en entrevistas previas, además se dio la opción de “otro” como alternativa a que los participantes pudieran dejar una respuesta que no estuviera considerada y así poder ampliar los datos que hasta ese momento habíamos obtenido. En esta ocasión se amplió el rango de edad con la intención de así poder encontrar más jóvenes dispuestos a responder, la edad considerada fue de entre 12 a 18 años, la única condición que se planteó fue ser habitantes de Tetelcingo, la encuesta estuvo abierta del 27 de febrero al 7 de abril del 2021

La intención de dicha encuesta fue poder contrastar, fortalecer y comparar lo dicho por los entrevistados y la opinión de otros jóvenes de la comunidad. Anteriormente, los entrevistados fueron dos jóvenes de la comunidad de Tetelcingo a los cuales se les hizo la invitación a realizar

una entrevista a profundidad cuidando el proceso del consentimiento y asentimiento informado, por tratarse de menores de edad.

Las preguntas plasmadas en el cuestionario fueron las siguientes:

1. ¿Eres Hombre?
2. ¿Qué edad tienes?
3. ¿Qué palabras definen a Tetelcingo?
4. ¿Qué hace diferente a Tetelcingo de otras comunidades?
5. ¿Cuál es la festividad más importante de Tetelcingo?
6. ¿Quién organiza las fiestas tradicionales?
7. ¿Cuál es el tipo de danzante mejor reconocido en la fiesta de la cosecha para los hombres?
8. ¿Qué responsabilidad tienen los jóvenes de Tetelcingo en la comunidad?
9. ¿Cómo se sabe cuando un hombre ya es adulto en Tetelcingo?
10. ¿Qué responsabilidad tienen los hombres adultos de Tetelcingo con su comunidad?
11. ¿Cuáles son las principales problemáticas que enfrentan los hombres adultos de Tetelcingo?
12. Principalmente ¿La responsabilidad de proveer para la familia recae en?
13. ¿Qué define a un hombre?
14. ¿Dónde se aprende a ser hombre?
15. ¿Cómo te sientes en relación con la definición de ser hombre que predomina en tu comunidad? (pregunta abierta)
16. ¿Quién enseña a ser hombre?

17. ¿Qué distingue a un hombre de Tetelcingo de otras comunidades?
18. ¿Qué hace diferente a un hombre de una mujer?
19. ¿Cuáles son las principales responsabilidades de un hombre en tu comunidad?
20. ¿Qué caracteriza a un hombre indígena?
21. ¿Cuáles son las principales problemáticas a las que se enfrentan actualmente los hombres jóvenes de Tetelcingo?

Con base a la tabla de contenidos que se pudo realizar en la primera etapa (**Tabla 1, Análisis de resultados**) y de la cual se construyeron los reactivos del cuestionario aplicado en la segunda etapa, se procedió a analizar los resultados. Hubo un total de 16 participantes que respondieron en su totalidad el cuestionario, todos ellos dijeron ser hombre, la pregunta 2 “¿Qué edad tienes?” nos permitió obtener este dato demográfico de los participantes: la edad del participante más joven fue de 13 años y los de mayor edad (dos participantes) tenían 18 años; 4 tenían 17 años; 2 de 16 años; 4 de ellos dijeron tener 15 y otros 3 dijeron tener 14 años.

Las respuestas dadas por los participantes están asociadas precisamente a las categorías identidad y representaciones sociales, las preguntas de la 3 a la 21 se describen a continuación:

La pregunta 3 “¿Qué palabras definen a Tetelcingo?” la intención era conocer con qué palabras los jóvenes asocian a su comunidad, ya que es la comunidad quien da identidad de pertenencia.

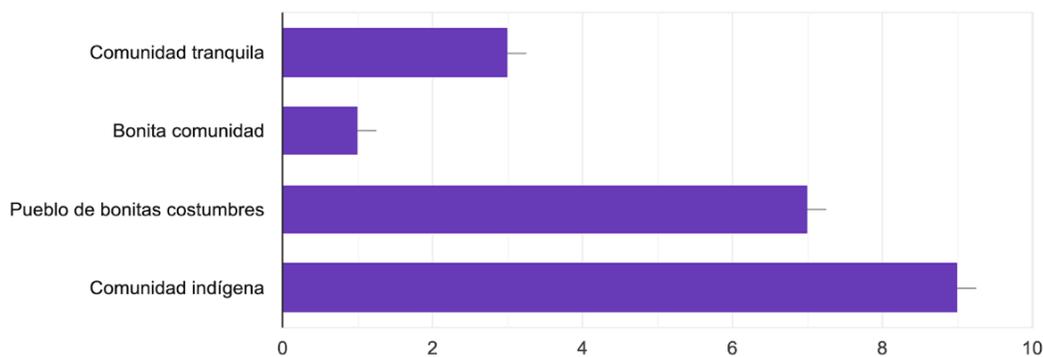


Gráfico 2. Palabras que describen a Tetelcingo (extraído de Google Forms)

Como vemos en el gráfico 2, “comunidad indígena” son las palabras con que más asocian a su comunidad los jóvenes de Tetelcingo. La identidad indígena está aún arraigada en ellos, seguido de “pueblo de bonitas costumbres” donde podemos interpretar que la cultura es parte fundamental de la identidad de la comunidad indígena de Tetelcingo. “Comunidad tranquila” y “bonita comunidad” fueron palabras menos asociadas.

La pregunta 4 “¿Qué hace diferente a Tetelcingo de otras comunidades?” podemos observar (gráfica 3) que las fiestas y tradiciones propias de la comunidad de Tetelcingo, así como la lengua indígena, son las características que hacen diferentes a Tetelcingo de otras comunidades. De igual manera podemos interpretar que la lengua como todo el conjunto de significantes y significados contenidos en ella, son elementos vitales en la construcción de la identidad de los jóvenes.

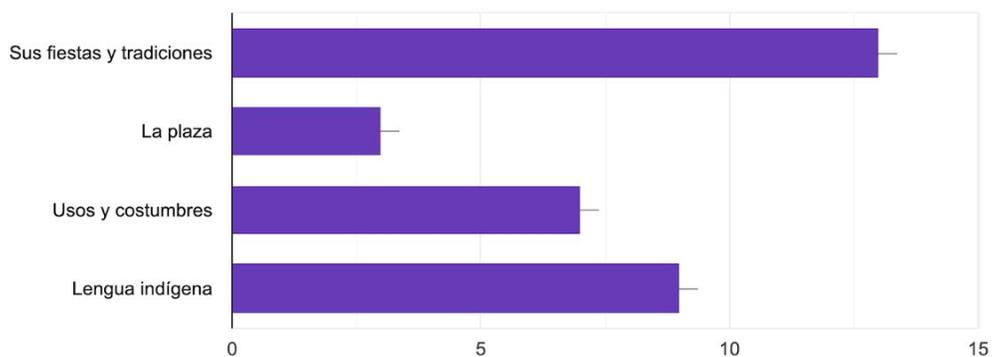


Gráfico 3. *¿Qué hace diferente a Tetelcingo de otras comunidades?* (extraído de Google Forms)

En la pregunta 5 “¿Cuál es la festividad más importante de Tetelcingo?”, la fiesta de la cosecha fue considerada la más importante por el 68.8% de los encuestados. La fiesta de la cosecha, como se explicó anteriormente, tiene una conexión con su pasado histórico, dado que los nahuas son considerados un pueblo agrícola, podemos asociar su respuesta con la importancia de su actividad principal y lo que significa para la comunidad.

Las principales respuestas a la pregunta 6 “¿Quién organiza las fiestas tradicionales?” fueron: los mayordomos y la comunidad. Tradicionalmente la organización de las festividades no corresponden a alguna autoridad gubernamental, tendríamos que indagar el por qué es así, si acaso la marginación tiene que ver o es más bien un celo por no permitir politizar sus festividades tradicionales.

En la pregunta 7 “¿Cuál es el tipo de danzante mejor conocido en la fiesta de la cosecha para los hombres?” el 54% respondió que “los santiagueros” que, según el historiador Enrique Vela, los campesinos adecuaron su sentido y su coreografía para representar la batalla anual de la

planta de maíz frente a la canícula, el periodo en julio y agosto en el que disminuyen las lluvias (originalmente representaba la victoria del santo Santiago y el cristianismo sobre los moros y el Islam). Las fiestas dedicadas a Santiago (el 25 de julio) se llevan a cabo en poblaciones de todo el país, en muchas de ellas con un sentido similar al que le han dado los totonacos. Sin embargo, no podemos profundizar en el por qué consideran este tipo de danzante y vestimenta como mejor valorado para los hombres sobre las demás opciones, puede ser que tenga una posición mejor valorada que otro tipo de danzante, lo cual significa status.

Para entender un poco como es la transición de niño a adulto en la comunidad, la pregunta 8 se formuló de la siguiente manera “¿Qué responsabilidad tienen los jóvenes de Tetelcingo en la comunidad?”. Las respuestas principales resultan un tanto confusas, ya que aunque un 37% respondió que las principales responsabilidades en la comunidad son: “Apoyar en la organización de las fiestas tradicionales” y el 31% dijo que “ninguna”. Contrastando con las respuestas de los entrevistados, dijeron no ser obligados a participar en nada, sin embargo, consideraban importante involucrarse en actividades, como la organización de las fiestas tradicionales de la comunidad, porque les gusta.

La pregunta 9 también tenía la intención de indagar en el proceso de transición de niño a adulto “¿Cómo se sabe cuando un hombre ya es adulto en Tetelcingo?”. Como podemos ver en la gráfica 4, el incremento de las responsabilidades es el principal diferenciador entre un niño y un adulto, seguido de “tener su propia familia” y como última respuesta, pero no menos importante, jugar pertenece a niños y no a adultos y por ende se deja de hacer, ahora se realizan actividades asociadas a prácticas de riesgo (INJUVE, 2003)

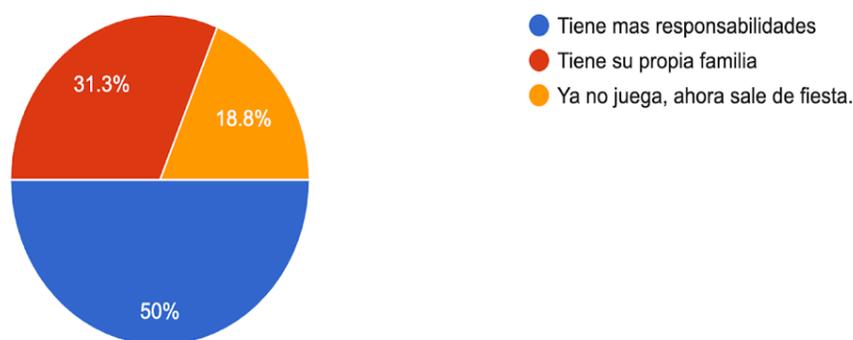


Gráfico 4. *¿Cómo se sabe cuando un hombre ya es adulto en Tetelcingo?* (extraído de Google Forms)

Siguiendo la línea de las responsabilidades que diferenciaban a los hombres adultos de los niños, la pregunta 10 se redactó de la siguiente manera: “¿Qué responsabilidad tienen los hombres adultos de Tetelcingo con su comunidad?”. Las respuestas tienen contenido valioso en cuanto al ejercicio de la masculinidad. En la gráfica 5 podemos ver las respuestas dadas por los encuestados.

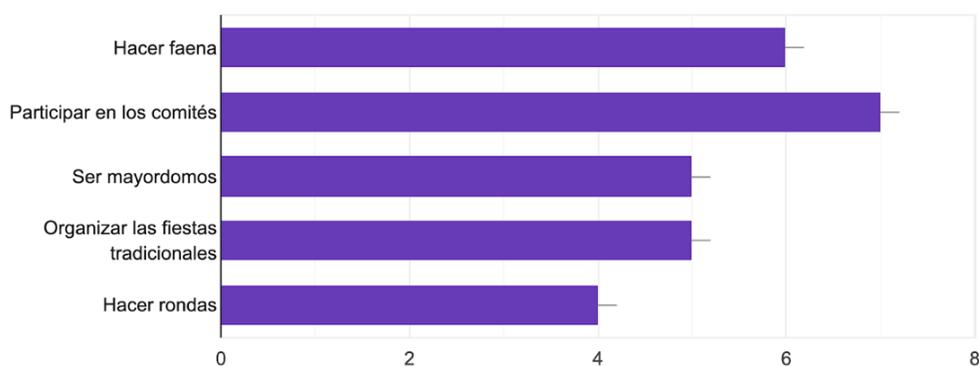


Gráfico 5. *¿Qué responsabilidades tienen los hombres adultos de Tetelcingo con su comunidad?* (extraído de Google Forms)

Resulta interesante ver como las respuestas enumeradas se relacionan entre sí. Participar en los comités es una responsabilidad de hombre adulto, uno de los comités se encarga de hacer faena o limpieza en zonas comunes o de interés, como calles principales y el panteón. Ser mayordomo es, como vimos anteriormente, una responsabilidad de privilegio, pues son quienes se encargan de dirigir la organización de las fiestas tradicionales por un año -que es la respuesta 4-, y como última opción, hacer rondas, que significa caminar por las calles por las noches para evitar que se comentan delitos, es una responsabilidad de hombres adultos, no conocemos si las mujeres también son consideradas en esta actividad, pero de primera instancia podemos suponer que como hombres, el cuidado de la comunidad y de las familias recae y es bien visto en los hombres adultos de la comunidad.

Como pregunta para conocer las problemáticas asociadas a los hombres y específicamente, hombres indígenas, la pregunta 11 dice: “¿Cuáles son las principales problemáticas que enfrentan los hombres adultos de Tetelcingo?”. Las respuestas en orden de elección fueron las siguientes: a) Falta de oportunidades (laborales y escolares); b) Falta de empleo; c) pocos recursos económicos y; d) discriminación. Las pregunta y respuestas nos parecen importante porque podemos identificar las dificultades asociadas a sus roles como hombres, tanto en comunidad como en familia.

Para explorar las actividades según los roles de género, la pregunta 12 buscó indagar en ello: “Principalmente ¿La responsabilidad de proveer para la familia recae en?”. El 62% respondió que es la principal responsabilidad del hombre proveer para la familia, el 31% mencionó que es responsabilidad tanto del hombre como de la mujer y el 6% mencionó que le corresponde a la

mujer. Podemos observar que la mayoría de los encuestados tienen introyectado que es responsabilidad de los hombres proveer para la familia, si consideramos las respuestas de la pregunta 11 nos abre el panorama de lo que deben de enfrentar para poder cumplir con lo que socialmente se les requiere a los hombres de la comunidad.

En la pregunta 13: “¿Qué define a un hombre?” buscamos explorar la representación social que tienen los jóvenes con respecto al ser hombre, según los estereotipos, roles y responsabilidades que en su experiencia deben cumplir. al respecto el 75% respondió que lo que define a un hombre es su capacidad de mantener a su familia, el 56% opina que además lo que define a un hombre es su fuerza y valentía con lo que podemos ver que persisten los estereotipos de género masculino asociados a ser proveedor y mostrarse fuertes y valientes.

En relación con cómo se socializa la masculinidad, con la pregunta 14 buscamos conocer sus opiniones: “¿Dónde se aprende a ser hombre?”. No es de sorprender que “la casa con la familia” fue la respuesta que mencionaron el 93% de los encuestados. Podemos observar que la familia en casa es el principal reproductor de los estereotipos y roles de género para los hombres indígenas de la comunidad de Tetelcingo.

La pregunta 15: “¿Cómo te sientes en relación con la definición de ser hombre que predomina en tu comunidad?” fue la única que se dejó como respuesta abierta, resulta bastante interesante conocer las opiniones expresadas por los encuestados. Básicamente podemos colocar las respuestas en 3 categorías: 1) los que están de acuerdo con todo lo que implica ser hombre en la comunidad indígena de Tetelcingo, pues consideran que serán útiles para la comunidad y para

la familia y tendrán libertad de hacer cosas que como niños y jóvenes no se les permite; 2) Los que no están de acuerdo por considerar que los roles asignados son demasiados o que no deberían definirlos y; 3) los neutros, que dicen no ser tan relevante pues al final se puede escoger opciones (no especificando cuáles) o que simplemente no lo habían cuestionado. Buscamos conocer el sentir de los jóvenes con la definición del ser hombre en la comunidad, esto da información valiosa para posteriormente utilizar en la planeación de los temas en una futura intervención de carácter psicosocial.

La preguntas número 16: “¿Quién enseña a ser hombre?” también arrojó información valiosa, pues se esperaría que la respuesta más lógica sería “papa”, sin embargo el 56% de los encuestados dijeron ser hombre es una tarea que tanto papá como mamá enseñan, en segunda opción, el 37% mencionó que es responsabilidad de papá enseñar a ser hombre a los hijos, el resto opinó que son otros hombres a los que se les aprende a serlo.

En la pregunta 17: “¿Qué distingue a un hombre de Tetelcingo de otras comunidades?” buscamos identificar las características de un hombre de Tetelcingo desde la visión de los jóvenes, considerando que es una comunidad indígena en medio de una ciudad, el factor de identidad que pudiera, o no, existir podría darnos pie a entender el grado y sentido de pertenencia de los encuestados. Como respuesta principal, los jóvenes dijeron que la principal característica que distingue a los hombres de Tetelcingo es “su manera de hablar” (81%) refiriéndose al náhuatl como lengua materna. Como segundo diferenciador mencionaron “la vestimenta” (53%) y como tercer opción, y no menos importante, “que cuidan la tierra” (43%).

Se sabe que el gran diferenciador entre un hombre y una mujer es principalmente el sexo, en la pregunta 18: “¿Qué hace diferente a un hombre de una mujer?” se pretendió aprobar o refutar la teoría, en este caso, en este caso, el 87% de los participantes dijeron que el principal diferenciador entre un hombre y una mujer son “las responsabilidades” asignadas a cada uno, seguido por su vestimenta y en tercer lugar dijeron que es el sexo el principal diferenciador, no podemos dejar pasar que como cuarta opción dijeron que son” los sentimientos” lo que hacen diferentes a hombres de mujeres.

En la pregunta 19 quisimos explorar un poco más sobre las responsabilidades específicas de los hombres de Tetelcingo, la pregunta fue: “¿Cuáles son las principales responsabilidades de un hombre en tu comunidad?” como podemos ver en la siguiente gráfica (gráfica 6); “procurar que a la familia no le falte nada” e “ir al campo” son las principales responsabilidades atribuidas a un hombre de la comunidad de Tetelcingo, según la experiencia por los jóvenes encuestados.

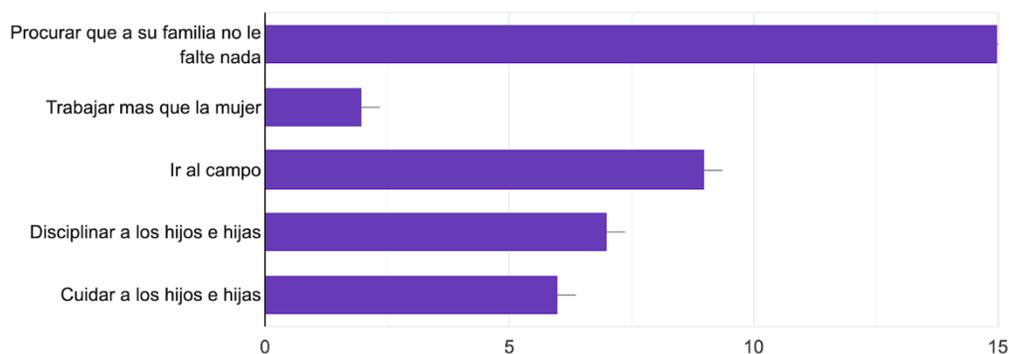


Gráfico 6. ¿Cuáles son las principales responsabilidades de un hombre en tu comunidad?. (extraído de Google Forms)

En relación con las características propias de un hombre indígena de Tetelcingo en comparación con otros hombres la pregunta 20: “¿Qué caracteriza a un hombre indígena?”, las

respuestas más comentadas fueron: sus tradiciones (81%); su lengua indígena (68%) y; el cuidado de la tierra (37%).

Como pregunta final, para identificar las principales problemáticas a las que los jóvenes de Tetelcingo se enfrentan la pregunta 21 decía así: “¿Cuáles son las principales problemáticas a las que se enfrentan actualmente los hombres jóvenes de Tetelcingo? La siguiente gráfica (gráfica 7) nos muestra las respuestas mencionadas, siendo adicciones, discriminación y falta de oportunidades laborales las problemáticas de mayor mención entre los jóvenes encuestados.



Gráfico 7. *¿Cuáles son las principales problemáticas a las que se enfrentan actualmente los hombres jóvenes de Tetelcingo?. (extraído de Google Forms)*

CAPÍTULO V

Discusión, conclusiones y propuestas.

La cultura como estructurante de la identidad

La principal meta de esta investigación fue poder explorar como es que la identidad de género masculino se va moldeando en los jóvenes de la comunidad indígena de Tetelcingo, pues consideramos, bajo las premisas de autores como Lévi-Strauss, Martín-Baró entre otros, la explicación de lo individual encuentra sentido en lo estructural.

De lo explorado y mediante el análisis de los resultados a partir de la teoría fundamentada pudimos indagar sobre las representaciones sociales del género masculino que predomina en la comunidad de Tetelcingo, dicho de otro modo, cómo se va moldeando la identidad de género masculino en los jóvenes pertenecientes a esta comunidad.

Según Lévi-Strauss (1958), cultura es una serie de estructuras supraindividuales que mantiene el orden, la indagación de estas estructuras que producen hechos socioculturales resulta interesante, pues las estructuras no son propiamente materiales o tangibles para la conformación de la identidad la cultura juega un papel importante porque es en la interacción con los otros, dentro de un grupo de referencia, donde se van organizando los significados a través de rituales, lenguaje e historia.

En primer lugar y como se mencionó, la identidad de género es parte de un sistema complejo de proporciones macrosistemas, que no puede reducirse a lo individual (Rocha, 2009) pues en ella convergen también cuestiones culturales y sociales (además de los biológicos y psicológicos). La identidad comunitaria es clave para entender cómo representan socialmente el género, y más específicamente la masculinidad, los jóvenes indígenas de la comunidad de

Tetelcingo. Identificamos que la cultura es el factor macrosistémico determinante de la identidad de género, en este factor se encuentran asociados todos los elementos que moldean la identidad, y nos permiten entender como es que los jóvenes van interiorizando sus roles para ser funcionales dentro de su comunidad.

Por medio de las entrevistas y las encuestas realizadas a los jóvenes, identificamos elementos que los mismos jóvenes consideran en la conformación de su identidad, primordialmente la comunidad les da ese diferenciador: “comunidad indígena”, “las costumbres”, “la lengua indígena”, “el cuidado de la tierra” y “los apellidos” son básicamente los elementos más distintivos que configuran la identidad de los habitantes de la comunidad de Tetelcingo.

Como bien lo señaló Lévi-Strauss (1958), las estructuras supraindividuales como modelos sistémicos, funcionan como regulador tanto de orden como de comportamientos. Bajo esta lógica podemos observar cómo es que en la comunidad los jóvenes están inmersos en una serie de rituales (fiestas, tradiciones, usos y costumbres) que van moldeando su conducta. La asignación de las responsabilidades se van introyectando mediante la socialización con los demás, tanto en un plano comunal, pero sobre todo en lo micro sistémico, esto es, en un plano familiar.

Como bien lo señalaba Zavalloni (1973), la identidad tiene un doble papel en estos jóvenes:

- 1) La organización subjetiva en cada uno de ellos que les permite hacer una diferenciación de ellos mismo en referencia de otros, claramente estos jóvenes que participaron en las entrevistas o por medio de la encuesta, identifican que lo que los hace diferentes de otras comunidades -y de otros hombres- es la *comunidad indígena*, su *lengua materna* (el

náhuatl), *su vestimenta, fiestas tradicionales* y también todo aquello que históricamente han realizado como medio de sobrevivencia, esto es, *el cuidado y trabajo de la tierra*, pues recordemos que las comunidades nahuas, desde antes de la conquista se considera que han sido comunidades agrarias;

- 2) Identifican aquellas cualidades que los hace comunes al grupo de pertenencia, la participación en las fiestas tradicionales, la misma lengua con todo el complejo simbólico que engloba, las responsabilidades que se le van atribuyendo según su edad y estatus social que lo van formando como persona, y no podemos dejar de hacer mención de que todo lo anterior está marcado por un diferenciador sexo-genérico dado que en todo lo que se hace tiene género. Por eso, en la participación de la organización de las fiestas los hombres pueden hacer y participar en solo algunas actividades, las danzas, hay personajes para hombres y mujeres y entre los de hombres hay unos mejores valorados socialmente, así como lo menciono Del Valle (2002), el género forma parte de las representaciones culturales, y en Tetelcingo podemos observarlo en sus fiestas, tradiciones y actividades que de manera diversa se efectúan dentro de la comunidad.

La forma en que se organiza la vida social dentro de la comunidad de Tetelcingo estructura la realidad, que esto llevará a representar el mundo desde la subjetividad de cada miembro. Hemos visto además que la familia juega un papel importante en la reproducción y perpetuación de los roles y estereotipos predominantes en la comunidad según el género. Así a los hombres se les asigna la responsabilidad de participar e integrar los comités, distribuirse la seguridad de la comunidad mediante rondas o recorridos de seguridad, esto nos da un elemento clarificador del

cómo lo social influye en la individual, traducido de esta forma: el hombre es el encargado de cuidar a su comunidad, y el hombre es el encargado de velar por su familia, cuidar que no les falte ni les pase nada.

Además de que la masculinidad, al estar asociada a la fuerza, podría explicar por qué es que se les asigna esta tarea de cuidador. Lo que quiere decir que los estereotipos y prejuicios sexogénicos predominantes sobrevaloran al hombre e infravaloran a las mujeres. Como bien se mencionó en el apartado teórico, la identidad incluye la identidad de género, porque es una conjugación de normas y valores enmarcadas en cierta comunidad, en lo que atañe a Tetelcingo como comunidad indígena, resulta interesante saber que los jóvenes, si bien no consideran que están obligados a participar en la organización de las fiestas tradicionales, la mayoría considera que participar es parte de su identidad.

En contraposición también existe una serie de factores asociados a la *no* participación de algunas personas, los jóvenes mencionaron que hay algunos miembros de la comunidad que no participan debido a que su religión se los prohíbe. Esto nos hace recordar el proceso de evangelización que comenzó desde la conquista de los españoles a lo largo del territorio mexicano y que aun hoy sigue permeando en las comunidades.

Como ya hemos visto, la cultura, al ser elemento regulador dotado de códigos, creencias, rituales, y símbolos que van pautando el comportamiento de los miembros del grupo, en este caso concreto, hemos podido explorar cómo es que la cultura influye en las relaciones y formas de organizar de los miembros hombres de la comunidad. Como menciona Marín Baro (1994) no

es la conciencia del hombre quien determina quién es, sino las condiciones sociales, dicho en términos psicoanalíticos, el comportamiento del hombre es un síntoma del sistema en el que se desarrolla.

En este tenor, Bourdieu mencionó que mediante hábitos es que se van inculcando las condiciones identitarias de lo comunal a lo individual, es decir, en la comunidad de Tetelcingo, el ser hombre y ser mujer solo tiene sentido dentro de esta comunidad, sus rituales, su conexión con la tierra, los ritos de transición solo pueden entender y adquiere sentido dentro de la comunidad.

Los jóvenes nos dieron varios elementos que nos permiten aceptar este postulado, la distinción entre hombres y mujeres al asignarles actividades como el ayudar en el campo o en los negocios o dejándolos al cuidado de sus hermanos menores, así como los comportamientos esperados al ser varones, esto es, mostrar valor, fuerza y capacidad de protección y cuidado. Incluso podemos mencionar todos estos estereotipos que poco mencionaron (tal vez por la profunda naturalización) como pretender ser el más fuerte o el más dominante en sus juegos con sus amigos, cuando se empujan o se pelean.

En su día a día van viendo y reproduciendo constantemente situaciones como lo anteriormente mencionado, es algo que ya se hacía antes de que fueran inmersos en este proceso de socialización, por lo que no les es para nada extraño, al ser habitual es normalizado y no pueden ver un problema en ello, he aquí a importancia de la labor del psicólogo comunitario como mediador que busca mejorar el bienestar de los grupos y de los individuos mediante procesos de

concientización, pues recordemos -como decía Martín-Baró- al ser naturalizado algunos hechos sociales se está siendo ideologizados, lo que se traduce como una reducción de la realidad, es resultado de un cruce entre la autopercepción y la percepción social.

Los jóvenes de Tetelcingo se autopercibe masculinos en relación de lo que ven en otros y de lo que los otros esperan de ellos en cada actividad, responsabilidad y rito que se ejecutan. Todos estos elementos contienen un lenguaje, un símbolo y sentido práctico y ahí se va articulando la identidad de género masculino de los jóvenes de Tetelcingo. Algo que también es de llamar la atención, son los problemas que identifican los jóvenes. Primero, cuando consideran las principales problemáticas de los hombres adultos de su comunidad, están implicados sus figuras más próximas: padres, tíos, hermanos y amigos, etc., en este sentido, cuando las mencionan, podemos inferir que inconscientemente tiene la idea de que esto les espera, incluso hay coincidencia: las problemáticas de los adultos son la falta de oportunidades (laborales); y de los jóvenes son la: falta de oportunidades (tanto laborales como escolares); y la discriminación por ambas partes. Como lo señaló Salguero-Velázquez (2018), ser hombre indígena es bastante más difícil en comparación con sus homologos de regiones urbanizadas.

Consideremos que la principal responsabilidad que a los hombres se les asigna es “la figura de proveedor” podemos entender que se constituye en un problema mayor que tiene impacto directo en su autoestima y motivación que puede derivar, según autores como María Figueroa (2010), en el uso de la violencia hacia su familia y personas próximas. Culpabilizar al hombre de violento, por el hecho de ser hombre, constituye un reduccionismo que no nos deja ver la verdadera complejidad del asunto -que en ningún momento es excusable- pero que amplía el

panorama para poder hacerle frente; no por ser hombre son violentos. Retomando lo que De Barbieri (1992) mencionaba, que las desigualdades entre géneros son generadas por el trato desigual que se da tanto para uno como para otro género, debemos reconocer que las atribuciones que se les asigna a los hombres en Tetelcingo responde a sus necesidades de su realidad social y esto debe ser un elemento clarificador para entender cómo es que se pueden llegar a manifestar actos de violencia pero también para estructurar una intervención pertinente y adecuada a la realidad social de los hombres de Tetelcingo.

Considerando los postulados teóricos de Galtung, la violencia directa es apenas la punta del iceberg, el meollo del asunto radica principalmente en la violencia estructural que sufren las comunidades indígenas como la de Tetelcingo, recordemos lo dicho por los habitantes, hace más de 20 años que las autoridades no los visitan ni muestran preocupación por sus necesidades, es por ello que están luchando por ser un municipio autónomo, incluso ya están organizados, los mismos jóvenes perciben esta marginación, si no hay atención, o se les invisibiliza, pues no se pueden atender sus necesidades básicas de bienestar, como el trabajo digno, derechos a la justicia, educación, salud, etc.

Y, además, la violencia cultural que legitima el uso de la violencia directa, en estas comunidades que usualmente se rigen por usos y costumbres, es precisamente el abandono del estado que permite que se sigan perpetuando actos de violencia de hombres a mujeres, hombres a niños y niñas, y entre los mismos hombres. Además de que está tan internalizado los actos de violencia entre hombres y mujeres que pudimos constatar por miedo de la observación y algunos testimonios que se tiende a justificar la violencia como un acto normal y hasta merecido. El

desinterés de las autoridades hacia la comunidad de Tetelcingo los ha orillado a buscar su separación del Municipio de Cuautla. Aunque la comunidad de Tetelcingo se rige por usos y costumbres no pueden hacerse justicia por mano propia porque incurrirán en un delito, sin embargo no hay quien realmente muestre interés en lo que sucede, recordando que históricamente las comunidades indígenas han sido marginadas e invisibilizadas, y por lo recopilado en esta investigación constatamos que por lo menos, los habitantes de Tetelcingo dan fe de que esto es así y esto ha generado situaciones de vandalismo y narcomenudeo por la zona.

Algunos de los autores revisados como Gissi (1976) mencionaba que al menos el machismo, como parte de la masculinidad violenta, responde a relaciones estructurales, es decir, las comunidades oprimidas y marginadas es donde con mayor frecuencia se manifiestan actos de violencia física, verbal, vandalismo, homicidios, feminicidios y narcomenudeo. Recordemos que los jóvenes manifestaron que una de las problemáticas a las que se enfrentan son las adicciones y la violencia, podemos inferir que estos fenómenos están asociados a la descomposición social que enfrenta este territorio de Tetelcingo causado por una desatención del estado.

Una premisa importante es como señala Vera (2020), la pérdida de identidad genera descomposición en el tejido social, lo que conlleva a que se produzcan fenómenos como la violencia, violencia de género, homicidios, feminicidios, delincuencia, prácticas de riesgo, consumo de drogas, entre otros fenómenos.

Como dato relevante, las fosas clandestinas que la fiscalía del estado de Morelos hicieron y que ocurrió entre 2010 y 2013, nos hablan no solo del nivel de violencia que ejerce el estado

hacia los ciudadanos, que en un acto de barbarie, inhumó a por lo menos 150 cuerpos falsificando documentos en un predio perteneciente al Tetelcingo. Esto nos habla no solo de la violencia que ejerce el estado (quienes ostentan el uso legítimo de la violencia), sino también del poco interés y respeto que muestra hacia el territorio.

En esta investigación se propuso que fueran los jóvenes masculinos quienes desde sus vivencias y sus experiencias, hablaran del “ser hombre” en Tetelcingo, pues es en esta etapa donde se consolidan pensamientos, creencias, actitudes y valores que regirán las próximas etapas de su vida, pues es la juventud una etapa configurativa de la identidad.

El proceso de transición que vivencian los hombres de Tetelcingo está impregnado de ritos, tradiciones, responsabilidades, roles y expectativas que van formando a los jóvenes. Pudimos observar que más allá de la edad, la juventud es un proceso social, transitorio entre el niño y el adulto, *se deja de jugar* para dar paso a mayores responsabilidades como: colaborar en la casa y demás tareas familiares. Hablando de los hombres, es también cuidar a los hermanos, acudir al campo con papá (aunque no exclusivo de los hombres pues ellos mismo mencionaron que si hay mucho trabajo, tanto hombres como mujeres participan), ayudar con el negocio familiar. Podemos sugerir que se trata de una preparación para la etapa adulta, pues el principal factor que determina que un hombre ya es adulto en Tetelcingo es: “que tiene su propia familia”. Podemos ver que los factores sociales son más significativos en la etapa transitoria de la juventud que los biológicos como bien lo señalaba Mead (1961).

La juventud en esta comunidad indígena de Tetelcingo corrobora lo dicho por Vargas (2017), quien mencionó que los jóvenes de comunidades indígenas llegan a ser excluidos hasta 4 veces más, en comparación con jóvenes de comunidades urbanas, pues se enfrentan a lo dicho por los participantes de esta investigación, escasa oportunidad escolar y laboral, adicciones, violencia, exclusión social, burlas por su manera de hablar y vestir (al grado que muchos jóvenes ya no aprenden la lengua nativa y el uso de la vestimenta tradicional ahora esta es sustituida por ropa “moderna” (en palabras de los propios participantes).

Es necesario hacer mención también de las prácticas de riesgo a las que se exponen los jóvenes de Tetelcingo, en la escuela presentan comportamientos confrontativos con sus compañeros e incluso con los docentes, los juegos de dominación que en ocasiones culminan con riñas entre los jóvenes que en ocasiones es sancionada con la expulsión de la institución, exponiéndose así a ser blanco de la de delincuencia como colaboradores.

Recordando a Moscovici, él decía que las representaciones sociales son una actividad psíquica mediante la cual el ser humano hace inteligible la realidad, mediante un intercambio simbólico cotidiano. Recordemos también que no se interpreta la realidad total, pues eso es imposible, responde únicamente a la realidad social en el que se desenvuelve el sujeto, es la interpretación de su realidad local. Los jóvenes de Tetelcingo interpretan su realidad social, es decir, todo el material cultural dotado de símbolos, requerimientos, lenguajes y problemáticas asociadas a la comunidad. Mediante sus mecanismos psíquicos van haciendo estas representaciones sociales, cuando nos referimos al género debemos considerar todo un conjunto de atributos sociales, simbólicos, políticos, económicos, jurídicos y culturales atribuidos a las personas según su sexo.

Tanto mamá como papá (así como otros hombres), los docentes en la Telesecundaria y los amigos construyen las representaciones sociales de lo que es “ser hombre”. Estas representaciones sociales del género se interiorizan en la socialización diaria en cada espacio, tanto en lo particular como en lo general.

Lo revisado en el apartado teórico, planteado por Martín-Baró, nos decía que en los grupos primarios como la familia, se empieza a entretener la identidad a través de las relaciones afectivas. Lo dicho por los jóvenes dan a entender que ciertamente hay una discriminación en el trato que se les da dependiendo si son hombres o mujeres. Aunque no fue la respuesta principal, llegaron a mencionar que parte de lo que diferencia a un hombre de una mujer son sus sentimientos, y en cuanto al trato que el papá da a los hijos, mencionaron que no son tan afectivos e incluso son los padres quienes se encargan de imponer disciplina a los hijos. Todo esto nos ayuda a comprender cómo es que interiorizan lo permitido hacer para los hombres dentro de su familia.

Bourdieu explicaba que mediante hábitos son mecanismos de inculcación de la expresión de identidad, en este caso la identidad de género masculino primariamente, se inculcan en casa, la familia -dice el autor- es la institución social y educativa. En este mismo medio (pero no exclusivamente) la incorporación de los hábitos que constituyen al “ser hombre” de Tetelcingo”, pues se le ve dando sentido práctico y racional a las acciones que se realizan, de tal modo que la forma de ser hombre en Tetelcingo solo tiene utilidad y significado en esta comunidad, sin embargo son estos jóvenes quien finalmente le adoptaran o rechazarán según las oportunidades que se les presente y por lo recabado en esta investigación, existe una ambigüedad en los

jóvenes, entre el orgullo de sus raíces y tradiciones y la vergüenza por las burlas y la discriminación que sufren por su manera de hablar y vestir.

Recordando a Ruiz Lagier (2008) precisamente dice que cuando se integran los niños y jóvenes al sistema educativo genera conflictos de identidad, sin embargo, lo observado en la Telesecundaria de Tetelcingo, algunos profesores estimulan a los jóvenes a seguir usando sus prendas tradicionales, aunque solo en ocasiones específicas, como ceremonias de graduación o desfiles cívicos. En las aulas en ocasiones se les pide que escriban algún cuento en su lengua materna y que escriban las fechas en su cuaderno en Náhuatl.

La representación social del género: semejanzas en las vivencias de los jóvenes en la construcción y ejercicio de la masculinidad.

Ser hombre en Tetelcingo no está precisamente determinado por el sexo, los jóvenes que participaron en esta investigación dieron cuenta que lo que influye mayormente son las responsabilidades socialmente asignadas, como ya se ha precisado anteriormente, y resulta también interesante que para ellos la forma en que se visten cada uno (hombres y mujeres) es lo que va diferenciándolos, Robert Stoller en 1960 concluyó que la identidad de género, no es determinada por el sexo biológico, sino por el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cada género. Ser el principal cuidador y proveedor de la familia como un requisito indispensable para ser hombre se va forjando desde pequeños con pequeñas tareas y conforme van creciendo estos jóvenes las responsabilidades van siendo más complejas.

La representación social del hombre en Tetelcingo está determinada principalmente por procurar que a la familia no le falte nada. Para los jóvenes participantes en este estudio ajustarse a estos requerimientos, socialmente asignado, les resulta ambivalente. Por un lado es motivo de orgullo ser un hombre indígena porque se les asigna esta responsabilidad de cuidador y protector y se sienten valorados, sin embargo también consideran que no es una tarea sencilla.

Contrariamente, algunos manifestaron su desacuerdo porque dicen “es una gran responsabilidad cumplir ese papel”, este carácter social que se le atribuye al varón nacido en Tetelcingo, como lo mencionó Moscovici, es la representación social que prevalece en esta comunidad indígena hoy día. Para De Barbieri (1992) las distinciones sociales que se les atribuye a cada género contribuye a generar desigualdades sociales tanto en lo privado (casa) y lo público (comunidad). Recordemos que esto conlleva una serie de atribuciones en lo político, democrático, económico y la justicia. En algunos jóvenes se pudo notar cierta inconformidad por la asignación de responsabilidades sin embargo el instrumento no nos permitió profundizar en ello, podrían estos jóvenes estar interpretando su realidad como desigual o injusta.

Macías-González, (2012) en un estudio que realizó, citado anteriormente, menciona que los espacios van definiendo las prácticas sociales de la masculinidad, es decir, el comportamiento y las prácticas permitidas en la casa con la familia, o en la calle con los amigos, o en la escuela, va delimitando la forma de comportamiento esperada, y en este constante interrelacionar se van perfeccionando, adoptando e intercambiando modos de ser, pensar, creer y relacionarse. Los jóvenes de Tetelcingo que asisten a la Telesecundaria de la comunidad muestran, a través de juegos, la lucha de poder y control entre hombres, al empujarse, tener novia y romper las reglas.

Entre la vida individual y la social de estos jóvenes indígenas asociadas a las principales problemáticas de cada etapa de la vida (joven y adulto) resulta muy interesante que existe relación entre las problemáticas según la etapa de la vida, por un lado, los adultos se enfrentan a falta de oportunidades laborales, mientras que los jóvenes a falta de oportunidades escolares y laborales, nos habla que las consecuencias asociadas a este factor es la migración de los jóvenes hacia otros lugares.

La discriminación resulta un factor relevantemente notorio en cuanto a la percepción de las problemáticas, posiblemente es por esto que muchos de ellos ya no se consideren indígenas, vean con cierto desdén el uso de las vestimentas tradicionales e incluso dejen de aprender la lengua materna. Ya Erick Schantz en investigaciones previas ponía sobre la mesa el fenómeno de la masculinidad transculturativa, en donde modelos de masculinidad más atractivos socialmente, son adoptados por otros tipos de masculinidad en desventaja o con menor reputación y reconocimiento, es una necesidad de salir de la zona de exclusión y desventaja.

Conclusiones y Recomendaciones

Para concluir, no es necesario hacer mención de la situación sin precedentes que se presentó durante el desarrollo de esta investigación. La pandemia originada por el SARS-CoV-2 que provoca la enfermedad COVID-19 detuvo por algún tiempo la inercia que se llevaba, por lo cual fue necesario replantear y repensar varias etapas de esta investigación, incluyendo la recolección de datos, el análisis, ampliar la muestra, etc. Consideramos que parte fundamental del logro obtenido al concluir fue gracias a la flexibilidad que ofrece la investigación de corte cualitativo,

pues pudimos hacer las adecuaciones pertinentes para que en su momento continuáramos con el desarrollo y conclusión de esta investigación.

Y a lo que corresponde propiamente con los hallazgos obtenidos durante esta investigación podemos señalar lo siguiente:

Para conocer y entender al Hombre joven de la comunidad de Tetelcingo en el año 2021 debemos situarnos en el momento socio-histórico en que se encuentran, considerando todos los factores psicosociales existentes en el momento, pues el género es una construcción social, histórica y cultural de lo que significa ser hombre (o mujer) en este momento específico de la historia.

Identidad de género que se construye a partir de las representaciones sociales es apenas la punta del iceberg Existen varios factores macrosistemicos hablando en (términos ecológicos) que se deben de considerar para poder entender cómo es que los jóvenes de la comunidad de Tetelcingo aprenden a ser hombres.

Retomando a Berger y Luckmann (1969) en su Teoría de la Construcción Social de la Realidad, mencionan que para entender la realidad social de un grupo debemos entender como interrelacionan el individuo y la sociedad (contexto). Al ser dialectica la interacción, la realidad construye al individuo (identidad). Como se pudo observar y analizar en esta investigación, los hombres de Tetelcingo son sometidos a toda una serie de simbolos y significados de lo que es ser hombre en Tetelcingo, de tal forma que es lo que se les enseña, pues es es la forma en que se

espera puedan comportarse para que en este contexto específico puedan ser funcionales. La comunidad y la familia fungen como agentes institucionalizadores que a su vez legitiman y socializan como correcto y aceptado esta forma de ser hombre, así es como los jóvenes internalizan esta forma de comportarse, con todo lo que su función sexo-genérica implica.

Sin embargo también consideramos qué, a diferencia de lo que establecen los autores, el sujeto no es un ser pasivo y no está condenado a mantenerse y reproducir este modelo de masculinidad, pues como se pudo indagar, los mismos jóvenes han manifestado inconformidad con las condicionantes atribuidas socialmente, podemos considerar que estos jóvenes son capaces, mediante un proceso de concientización, de decodificar su realidad social a fin de transformarla y generar condiciones que mejoren su bienestar social.

Los factores estructurales como bien lo señalaba Lévi-Strauss condicionan la posición de clase y social de los jóvenes esto ayuda a que se reproduzca en instituciones más próximas como la familia los roles y los estereotipos asignados socialmente a los hombres a través de diferentes ritos fiestas tradiciones responsabilidades roles es que se va moldeando la identidad de género masculino en estos jóvenes es decir el individuo está respondiendo única y exclusivamente a los requerimientos sociales exigidos y establecidos en la comunidad.

Aún hay mucho trabajo que hacer en cuanto al abordaje la explicación exploración de la identidad de género masculino y las prácticas violentas asociadas a ella Desde el punto de vista de los jóvenes en la comunidad de Tetelcingo no pudimos explorar lo suficiente para las

condiciones antes mencionadas generadas por la pandemia covid-19 sin embargo consideramos que los hallazgos en esta investigación logrados dan Información útil que nos permite ampliar el panorama del que significa ser hombre indígena en Tetelcingo Y cómo es que se llega a ser, citando a Simone de Beauvoir, ser hombre no se nace sino que se llega a serlo y, en Tetelcingo se llega a ser hombre mediante la socialización y la introyección de un mundo de simbología asociada a prácticas ritos culturales a los que están siendo expuestos desde pequeños y que se van reforzando durante las siguientes etapas de la vida en donde la juventud tiene un papel fundamental pues es en esta etapa donde se intensifican se refuerzan y se consolidan todos estos roles y estereotipos que le permitirán llegar a desarrollar su papel como hombre de utilidad tanto en la comunidad como en su propia familia. Podemos distinguir algunas características se construyen la masculinidad en estos jóvenes que pertenecen a esta comunidad indígena de Tetelcingo por ejemplo la importancia que tiene la cultura sus festividades sus tradiciones su lengua Las vestimentas el apego que aún hoy conserva en con la Tierra.

En este punto, nos parece importante señalar qué los jóvenes a pesar de que pueden identificar a la violencia como una de las problemáticas asociadas a su identidad como indígenas -tanto para adultos como para jóvenes- esta violencia es la que puede percibirse hacia ellos, es decir, la violencia que sufren ellos mediante las condiciones sociales a las que están expuestos como: la discriminación, la falta de oportunidades, los asaltos.

Hay otras situaciones en las que ellos no se identifican cómo provocadores de violencia, en este punto podemos inferir que las prácticas violentas están tan arraigadas y naturalizadas en ellos que ni siquiera son capaces de verse a ellos como seres agresivos o violentos, lo cual no

significa como hemos señalado anteriormente, que no por el hecho de ser hombres son violentos, sino que hay factores sociales, estructurales y culturales que permiten no solo el ejercicio y uso de la violencia, sino que también lo legitiman al grado que no son capaces de nombrarse a ellos, ni identificar cuáles son estas situaciones y prácticas de naturaleza violenta, ya que en sus prácticas cotidianas desarrollan -por citar algunos- peleas con sus compañeros, burlas y menosprecio hacia las mujeres al realizar algunas actividades o ejercicios donde se considera se debe hacer uso de la fuerza.

El juego de poder que tienen entre ellos para posicionarse como el macho dominante, si bien las comunidades indígenas se caracterizan por regirse por usos y costumbres y velar por la preservación de sus tradiciones no podemos justificar que los jóvenes tienen prácticas asociadas a la violencia que no solo perjudica a terceros sino a ellos mismos.

El rol del hombre en Tetelcingo es primordialmente ser protector y proveedor tanto es así que en la comunidad una de las responsabilidades más importantes que tienen es el de hacer rondas para cuidar en la comunidad no se cometan delitos eso en lo comunitario y en lo micro sistémico su responsabilidad como protector y proveedor están enfocadas en qué a la familia no les falte nada.

Resaltamos también que la comunidad de Tetelcingo al encontrarse dentro del municipio de Cuautla la cual se considera uno de los municipios más importantes del Estado de Morelos por su población y su historia Tetelcingo se encuentra influenciado por diversas culturas urbanas, esto quiere decir que están en constante exposición de otros símbolos y otros lenguajes y además

consideramos que mediante la tecnología y otras herramientas que acercan a la globalización supone que la identidad de género socialmente representada en Tetelcingo está en constante reconstrucción y resignificación en las nuevas generaciones. Los roles cambian, las responsabilidades e incluso las aspiraciones.

Aún quedan cosas por hacer, el abordaje desde una mirada amplia para comprender el género en comunidades indígenas y el reto sigue siendo epistemológico, no basta con explicar roles y estereotipos asociados al comportamiento, se debe considerar las estructuras dominantes, las violencias estructurales a las que se enfrentan y superar la mirada generalizadora.

La violencia ejercida por los hombres de Tetelcingo, de la cual ni siquiera son conscientes, no responde a su condición sexo-genérica, sino al entramado que hay detrás de lo social, lo cultural y lo estructural. Desde la conquista se impulsaron estrategias para mestizar a la población mexicana, la comunidad de Tetelcingo es una etnia culturalmente viva que se niega a desaparecer, si bien no podemos considerar que son una cultura pura, dado que la exposición a muchos factores de índole social, político, religioso e incluso económico, ha hecho que haya una mezcla y una alteración en su cosmovisión, siguen aferrándose a su identidad histórica, no pretendemos justificar muchas de sus prácticas, ni mucho menos la violencia en cualquiera de sus manifestaciones, sin embargo debemos entender que este fenómeno es un síntoma de un mal mayor. Las condiciones de invisibilización, de irrespeto a su territorio, el proceso aun de evangelización, sumado al vacío de poder por parte de las autoridades que tiene a la comunidad de Tetelcingo marginada, podrían estar generando una descomposición social y esto a su vez

favorecer las condiciones para que otros males sociales como el vandalismo, narco menudeo y violencia se manifiesten.

La violencia en términos simples como “el uso de la fuerza o poder físico para someter a otro” (OMS) queda corto si consideramos lo dicho por Galtung: tanto la privación como la imposición son actos violentos, no se debe buscar “reeducar” a los jóvenes hombres indígenas de Tetelcingo, nos parece que en ese caso lo único que se podría lograr es desarraigarlos de su identidad que, como vimos, va muy ligada al cuidado de la tierra, las tradiciones y su pasado histórico, que abonaría, en nuestra opinión a un cambio en las formas de relacionarse que generarían problemas a largo plazo.

Debemos atender las necesidades desde la peculiaridad específica de estos jóvenes que entre otras cosas ha sido minorizados y discriminados y obligados en cierta medida a negarse como pertenecientes a pueblos originarios, según el análisis de Salazar (2016), la mayoría de los jóvenes de Tetelcingo prefieren no ser ubicados como pertenecientes a una comunidad indígena. Por lo visto aún existe un interés por conservar la cultura y las tradiciones- y todo lo que conlleva a ello- olvidar el papel político que los jóvenes desarrolla en sus comunidades sería bloquear el desarrollo de las mismas.

El compromiso de la psicología comunitaria está, precisamente, centrada en fortalecer a la comunidad para generar cambios en la realidad social, en este caso, de los jóvenes indígenas de Tetelcingo, y así poder producir mejoras en las condiciones de vida. Es por ello que fue fundamental para nosotros en esta investigación poder explorar los factores psicosociales

asociados a la identidad de género de los hombres jóvenes de Tetelcingo y las problemáticas que ellos identifican, a fin de poder idear una intervención pertinente que logre desnaturalizar creencias que deterioren su bienestar, en este sentido se pudo desarrollar una intervención que por causas de la pandemia por COVID-19 no se pudo llevar a cabo y que considerado no se podían contar con las condiciones idóneas para llevarlo a cabo de manera virtual, pues otro de los problemas que pudimos encontrar es que aún existe una brecha muy ancha en cuanto al acceso a servicio de internet y herramientas digitales en esta comunidad.

Realmente consideramos que llevar a cabo una intervención en estas condiciones poco favorables podría haber ocasionado un daño más que un beneficio en los jóvenes pues existía demasiados factores fuera de nuestro control que no nos permitirán llevar a buen término la intervención. En ningún momento fue la intención de esta investigación tomar a los jóvenes como conejillos de indias por son sujetos de derechos que merecen todo el respeto y cuidado por parte de este cuerpo investigativo.

El bienestar individual y social de los jóvenes no es una moneda de cambio y en esta investigación queda claro que se debe promover de manera ética, pero enérgica su participación activa y protagónica para el mejoramiento de su comunidad, brindándoles herramientas que faciliten y potencien sus recursos (Montenegro, 2014).

Aún se necesitan crear miradas desde la multidisciplinar con cuerpos teóricos que sean capaces de analizar con pertinencia la existencia de las comunidades indígenas dentro de un mundo globalizado e interrelacionado (Pérez Ruiz, 2008). Si buscamos comprender dónde y

como convergen las múltiples desigualdades no solo de género, sino sociales, necesitamos ir más allá del individuo. Proponemos que se deben rescatar los aportes de las múltiples disciplinas existentes y los aportes de los movimientos feministas. Se debe rebasar la el falso celo de la exclusividad en el estudio de tal o cual, para poder entender y corregir en una sociedad tan basta y compleja, además de multivalente, se deben generar respuestas desde lo complejo (Morin, 2994).

Si bien la identidad es un fenómeno subjetivo, hemos podido observar en este estudio, que los jóvenes de Tetelcingo obtiene en sentido de identidad e identidad de género masculino en el proceso de reconocimiento de otros y en otros, es un proceso dinámico que se lleva a cabo a lo largo de la vida, pero que toma mayor significado en la juventud. Ellos mismo mencionan que las desigualdades entre géneros no es justificable ni se puede explicar por el mero hecho ser biológicamente distintos, la brecha de la desigualdad se mantiene y acrecenta entre que la existan actividades y responsabilidades valoradas más o menos importantes. Si queremos cambiar esta situación los procesos de socialización deben cambiar, desnaturalizar es un proceso complejo, pero posible y la psicología comunitaria y la educación popular ya han dejado evidencia de ello.

Para futuras investigaciones proponemos que se explore más a fondo el rol de la madre y del padre en la educación en casa de los hijos. Una respuesta interesante que obtuvimos es que tanto padre y madre enseña a ser hombre, sería interesante saber como es que los jóvenes de familias uni-parentales consideran esto, sobre todo en aquellos hogares donde la mamá es la responsable del hogar.

Como mencionamos anteriormente, consideramos también que para poder reducir esta brecha existente entre géneros se deben incluir tanto a hombres como a mujeres en la misma investigación.

Se sugiere también poder ampliar la muestra para poder darle un mayor soporte a los hallazgos realizados en esta investigación con instrumentos de recolección de datos que faciliten la captación masiva.

Es necesario incorporar a los estudios de género la relación entre etnia, género e incluso generación para profundizar en el entendimiento de los procesos históricos que han intervenido y que generan cambios dentro de los procesos de identidad en las comunidades indígenas. (Perez-Nasser, 2011; Díaz-Cervantes, 2014).

Por último, se añade como parte de las conclusiones de este trabajo, una estrategia de intervención, que tiene como objetivo principal: Identificar situaciones, sentimientos y creencias de las representaciones sociales de la identidad masculina de los jóvenes indígenas de Tetelcingo, para de esta forma desnaturalizar creencias que deriven a conductas que deterioren el bienestar de los jóvenes.

Mediante el enfoque de la educación popular que Paulo Freire propuso nos parece que es la mejor alternativa para poder hacer una intervención en esta comunidad, ya que los pasos están diseñados para que sean los propios jóvenes quienes problematizan y generan los ejes temáticos de las sesiones. Cada estrategia está pensada y diseñada para llevar a los jóvenes por medio de la reflexión a tomar conciencia de su condición y de esta forma puedan hacer consciente sus

problemáticas y visibilicen sus recursos para poder generar estrategias de cambio social que les permita mejorar su calidad de vida individual y social. Nos parece importante poder impulsar los jóvenes a tomar ese papel protagónico en su comunidad y no solo agentes pasivos que esperan su turno para sufrir en carne propia lo que han visto padecer a sus mayores. La Educación Popular se posiciona como una estrategia de intervención pertinente pues no violenta el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas y además tiene como finalidad última generar espacios de diálogo perpetuos desde la comunidad y para la comunidad.

CAPÍTULO VI

Programa De Intervención Psicosocial Basado En La Educación Popular

Fundamentación teórica de la intervención

La intervención social comunitaria tiene la intención de producir un cambio mediante mecanismos participativos, apuesta por el desarrollo de recursos de la población, de organizaciones comunitarias autónomas y a la modificación de las representaciones en cuanto a su rol en la sociedad y su capacidad para ser activo en la modificación de las condiciones de vida (Lapalma, 2001).

Las alternativas educativas, como la educación popular, se insertan en un nivel epistemológico diferente a las más tradicionales, porque concibe al educando como un ser capaz de transformar su realidad mediante un proceso de concientización. (Ávila y Vera 2009). Las personas que integran una comunidad poseen información que puede ser utilizada para poder desnaturalizar procesos de opresión que han ido naturalizando a través del tiempo.

Proveer un rol igualitario a investigadores y participantes, con la finalidad de establecer un control sobre sus propias acciones además de fomentar relaciones de colaboración, lo que permite estar activamente implicados en la planificación de programas de intervención, los usuarios aprender a identificar recursos y adquieren habilidades para afrontar y gestionar sus retos y problemas (Borde,1972).

Asegura la voz de los colectivos oprimidos, se responsabiliza a los participantes en la tarea de dar forma a las preguntas de investigación, también implicarse en identificar los criterios y pautas con las que deben ser evaluadas sus acciones y así poder animar a los participantes a reconocer, usar y promover sus propias fortalezas y recursos para lograr sus metas, así como la fuerza y el poder de sus comunidades (Arenales, 2019). La intervención se presentará a los participantes como un taller, a manera de que se interesen y sea mas facil aceptar integrarse a este.

Nombre del Taller

“Los últimos guardianes del Mösiehuali”

Dirigido a: Jóvenes de entre 12- 17 años que se autoadscriban indígenas

Escenario: Comunidad de Tetelcingo, Morelos

Enfoque: Educación Popular.

Objetivo general del taller

Identificar creencias sobre las representaciones sociales de género masculino que estén afectando el bienestar de los jóvenes de Tetelcingo.

Unidad	Sesión	Objetivo	Técnicas	Duración	
	1	Apertura	Presentación Encuadre Amigo secreto	10 min	Rapport
Reconociendome en mi contexto	1	La decodificación de imágenes que representan situaciones del contexto de las representaciones sociales de la identidad masculina de los jóvenes indígenas tanto en la comunidad en el hogar, el campo u otros espacios.	-Decodificando imágenes	50 min	Problematización
Reconociendo mis creencias	2	Analizar la validez de las creencias generalizadas en función de los sentimientos que produce ser hombre indígena.	- Pantomima	50 min	Desnaturalización

Validando mis creencias	3	Analizar la validez de las creencias generalizadas en función de los sentimientos que produce ser hombre indígena.	-El árbol social	50 min	Desnaturalización
Analizando mis creencias	4	Analizar la función positiva y negativa, de las creencias generalizadas que explican las situaciones que deterioran la identidad masculina indígena	-Campos de fuerza	50 min	Desnaturalización de creencias
Relativizando mis creencias	5	Comparar las distintas maneras de percibir la identidad masculinidad indígena en relación con situaciones del contexto que lo deterioran hasta comprender que no todas las formas de entender la realidad son adecuadas para nuestro contexto.	-Discusión de gabinete. -Los ciegos y el elefante.	50 min	Desideologización
Renovando mis creencias	6	Identificar las creencias más adecuadas para percibir el significado de ser hombre indígena	-El juego de la sensibilidad	50 min	Desideologización

Revalorando mis creencias	7	Explorar las creencias que permiten la autovaloración positiva en relación con la identidad masculina indígena.	-Mis espacios de relación	50 min	-Concientización
Reafirmando mis creencias	8	Reafirmar la importancia de fomentar creencias positivas que revaloren la identidad masculina indígena de los jóvenes.	La liga del saber	50 min	-Concientización
Actividad de cierre	9	Crear espacio dialógico de reflexión y acción.	-Círculo de Reflexión	50 min	Participación Desarrollo comunitario Resolución de conflictos Creación de redes.

**Nota; cada unidad está programada para durar una sesión, sin embargo, puede extenderse hasta 2 según se requiera.

**Las sesiones están programadas para que duren 50 min, pero pueden extenderse o no dependiendo del grupo; si no se pierde el interés o hasta que se alcance la saturación del tema.

Presentación.

Se presentará al facilitador y al mismo tiempo, su propuesta para realizar el taller, cuáles son los objetivos y la relevancia que estas acciones pueden llegar a tener a nivel comunitario.

Plática introductoria.

Se dará una breve explicación a los participantes sobre la identidad masculina y ser indígena. Así como algunas palabras y conceptos que se utilizarán como: identidad, masculinidad, roles, indígena, Tetelcingo, feminidad, creencias, sensaciones, ideas, etc.

Se realizará un encuadre con respecto a cómo serían las participaciones, los tiempos, tipos de actividades, materiales, roles de los participantes y reglamentos.

Primera parte del taller:

Actividad de apertura: El amigo secreto.

Tiempo sugerido: 10 min

Se anotarán en un papel los nombres de los participantes del taller. Se colocarán todos los papeles en algún recipiente y posterior a ello, pasarán de uno en uno a tomar un papel del recipiente. Se les pedirá que de manera discreta observen a su amigo secreto y traté de imaginar como es, qué le gusta; que le disgusta; etc. Después, uno a uno empezará a describir a su amigo secreto sin hacer gran mención de su aspecto físico para que no sea tan fácil de adivinar de quien se trata. Al finalizar su descripción el grupo tratará de adivinar de quien se trataba. Así pasará cada uno y, para terminar, se les preguntará si la descripción que hicieron de cada uno correspondía o no a lo que ellos son.

Sesión 1.

Tema: *Reconociéndome en mi contexto*

Objetivo: La decodificación de imágenes que representan los roles y estereotipos de género masculino de los jóvenes indígenas tanto en la comunidad, en el hogar, el campo u otros espacios.

Técnica: Decodificando imágenes.

Tiempo: 30 minutos.

Procedimiento:

Se presentarán imágenes, fotografías, carteles, dibujos y de ser posible material audiovisual que representen a la comunidad de Tetelcingo, sus roles, actividades y tradiciones. Por ejemplo:

- Fotos, imágenes o material audiovisual de jóvenes en la escuela, en el campo, en la casa
- Fotos, imágenes o material audiovisual de tradiciones de la comunidad donde se representen los roles y actividades de hombres y mujeres.

Se invitará a los participantes que observen el material reunido y que cada uno seleccione alguno de los códigos que considere representa situaciones que más caracterizan cada caso, es decir, una imagen de los roles en familia, en el campo, en el trabajo o en la comunidad según sea el caso.

Después se separa el material que seleccionaron y se les pedirá que nuevamente los observen con detenimiento. A continuación se les pide que piensen por unos instantes en “¿Qué sensaciones me produce?” A continuación se les pide que escriban en hojas de su libreta todas las sensaciones que les produce las situaciones presentadas en el material seleccionado.

Se les animará a que mencionen todas las sensaciones que les produjeron las imágenes para que todos los participantes juntos decodifiquen las situaciones presentadas.

Se les pedirá a todos los participantes que traten de recordar alguna situación semejante a la que decodificaron, que hayan vivido en su propia experiencia.

*puede pedirse que dibujen esa situación vivida y después la expliquen a los demás compañeros.

Se pedirá que entre todos elaboren una lista de situaciones que mejor representen su masculinidad.

Como actividad extra se les pedirá que tomen fotografías de hombres haciendo actividades que usualmente hacen, ya sea en la casa, en el campo o en la comunidad en general.

Cierre.

El facilitador hará una síntesis de los sentimientos codificados en cada situación y leerá la lista de las situaciones que mencionaron los participantes en la última etapa.

Se despide al grupo.

Sesión 2

Tema: Reconociendo mis creencias.

Objetivo: Analizar la validez de las creencias generalizadas en función de los sentimientos que produce ser hombre en la comunidad.

Técnica: Pantomima.

Tiempo: 50 minutos.

Procedimiento: Se mostrará a los participantes imágenes que representen los sentimientos generados por situaciones que fueron decodificadas en la dinámica anterior como: vergüenza,

miedo, coraje, indignación, tristeza, etc. Se invitará a los participantes a pensar y a exponer las razones por las que sienten esos sentimientos se utilizará la técnica de la pantomima para plantear a los participantes lo siguiente que piensas de cada una de las razones expuestas en relación con los sentimientos que genera cada situación

La pantomima es una actuación sin palabras, todo el mensaje se transmite con movimientos del cuerpo y la cara. Se caracteriza por representar diferentes situaciones o hechos de la vida real. Por ejemplo: miedo, enojo, enfermedad.

Para hacer una pantomima se siguen los siguientes pasos:

- Escoger el tema
- Conversar del tema
- Hacer una historia o argumento con ayuda del facilitador.

Se debe elegir bien las actitudes o reacciones para emitir mejor el mensaje. Es recomendable exagerar los gestos o movimientos.

Se retoma el listado de la sesión anterior con que se identificaron situaciones que representan socialmente la masculinidad en la comunidad, el hogar, amigos y/o escuela.

Al final se realiza un análisis colectivo para identificar los sentimientos que despierta cada una de las situaciones descritas en el listado siendo una dinámica sin palabras tiene la limitación de no expresar las ideas de los personajes, pero es muy útil para presentar hechos, situaciones o actitudes.

Se debe tener presente que el propósito es encontrar creencias generalizadas

Cierre: Se les pide, de manera individual, hacer una ponderación jerárquica de las creencias identificadas por los participantes. Se debe tratar de encontrar la creencia nuclear.

Sesión 3.

Tema: Validando mis creencias.

Objetivo: Analizar la validez de las creencias generalizadas en función de los sentimientos que produce ser hombre en la comunidad, familia, escuela, etc.

Técnica: el árbol social.

Tiempo: 50 minutos.

Procedimiento:

Se le pedirá a cada participante del grupo que analice un sentimiento. El análisis se centrará en el significado exacto de cada palabra; los participantes deben analizar la palabra y verificar su aplicación en sus creencias (dado que en las creencias de dónde surgen los sentimientos) de las diferentes situaciones presentadas en sesiones anteriores. Para ayudarse se pueden apoyar de sus compañeros preguntándoles: “¿qué piensan acerca del sentimiento y su significado?”

En la técnica del árbol social, el facilitador pregunta a los participantes “¿Cuáles son las partes que conforman un árbol?” y en la medida en que los participantes vayan mencionando las partes, el facilitador irá dibujando cada una de ellas en una hoja de papel.

Posteriormente se pregunta cuál es la función de cada parte del árbol.

A continuación se les preguntará: “¿Cuál es la creencia primordial que identificaron que representa identidad masculina como indígenas?”, por ejemplo vergüenza u orgullo. Después se les preguntará cuáles son las raíces que generan este sentimiento y posteriormente se les preguntará cuáles son las consecuencias que genera este sentimiento.

Al final se reflexionará sobre la validez de esa creencia en función de sus propias experiencias. El facilitador participará solo haciendo algunas preguntas claves.

Sesión 4

Tema: Analizando mis creencias.

Objetivo: Analizar la función positiva y negativa, de las creencias generalizadas que explican las representaciones sociales de la masculinidad de los jóvenes.

Técnica: campos de fuerza

Tiempo: 50 minutos.

Procedimiento:

Se presenta a los participantes el listado de creencias generalizadas resultantes de la técnica anterior invitándolos a clasificar las creencias en función de su valor positivo o negativo. Se les pedirá que expliquen las razones de la valoración asignada a cada creencia.

El facilitador explicará al grupo qué queremos ver la función positiva o negativa de cada creencia generalizada, se presentará el papelógrafo de la siguiente manera.

Fuerza positiva
4
3
2
1
Hoy

1
2
3
4
Fuerza negativa

Explicará al facilitador que el centro representa cómo estamos hoy. Las 4 líneas de arriba representan las creencias positivas que en este momento tenemos. Las cuatro líneas de abajo son las creencias negativas que tenemos que enfrentar en este momento, la numeración es la importancia que le damos a cada una de esas fuerzas. Mientras más cerca esté del hoy es más urgente e importante.

Se pedirá a los participantes que identifiquen la influencia de las creencias valoradas en lo que piensan de sí mismos y qué sentimiento consecuente crean en ellos mismo.

El facilitador reflexionará con los participantes sobre la importancia de dejar de utilizar las creencias negativas y potenciar las positivas enfatizar hemos que se puede creer en algo firmemente sin que necesariamente sea verdad. Se tratará también demostrar lo erróneo de algunas creencias, así como su poca utilidad para la vida cotidiana.

Cierre. Se cierra disminuyendo la sensibilidad o tensión causada en los participantes, contando alguna experiencia del facilitador respecto a la temática.

Sesión 5

Tema: Relativizando mis creencias.

Objetivo: Comparar las distintas maneras de percibir la identidad masculinidad en relación con situaciones del contexto que han problematizado hasta comprender que no todas las formas de entender la realidad son adecuadas para nuestro contexto.

Técnica: **Discusión de gabinete**

Tiempo: 50 minutos.

Procedimiento:

El coordinador preparará un documento en el cual se plantea un problema imaginario en la cual se reduzca al absurdo creencias generalizadas que subyacen las situaciones que problematizan la identidad masculina de los jóvenes.

Para iniciar la sesión el coordinador planteará el problema y expondrá los distintos aspectos que cree necesario discutir. Todo participantes discuten el caso presentado, describiendo las situaciones escuchadas y expresan sus impresiones de la misma. El coordinador irá anotando en un papelógrafo los aportes significativos y posibles soluciones que van saliendo en la discusión.

El coordinador debe hacer muchas preguntas a los participantes relacionadas con el tema del escrito con su propio contexto para que el grupo fundamente sus opiniones o plantee elementos importantes que no salgan de manera espontánea en la discusión.

Agotado el debate se llega con el grupo a reflexionar sobre la relación del problema presentado con la vida real de los participantes es importante hacer énfasis en la idea de que esta historia no es válida para nuestro contexto, por esta razón no es posible aplicarla a nuestras vidas.

Lo principal es comprender que no todas las formas de entender la realidad son adecuadas a nuestros contextos.

Como actividad complementaria, se utilizará la historia de los ciegos y el elefante, para diferenciar elementos subjetivos y personales que están presentes cuando observamos un hecho o una situación de la realidad.

Se invita a los participantes a reflexionar sobre la necesidad de modificar las creencias generalizadas respecto al ser hombre indígena

Cierre: Se pide a los participantes un listado de 5 creencias positivas que potencien la identidad masculina de los jóvenes.

Se les pide material para la próxima sesión.

Sesión 6

Tema: Renovando mis creencias.

Objetivo: Identificar las creencias mejor valoradas de la representación social de la masculinidad que los jóvenes han identificado

Técnica: El juego de la sensibilidad

Tiempo: 50 minutos.

Procedimiento:

Presente a los participantes de manera ejemplificada, preferentemente con códigos visuales, un listado de creencias positivas de la identidad masculina e invité a los participantes a seleccionar de esa lista las creencias que consideren que pueden ayudarlos a mejorar su identidad masculina en función de las características y condiciones de su contexto.

La consigan será la siguiente: se marcarán dos líneas en el suelo, uno de inicio y otro de meta. Nos posicionaremos en la línea de salida y se harán una serie de preguntas con su respectiva indicación, se avanzará o no hacia la línea de meta según la respuesta que demos a cada pregunta, las respuestas son individuales. Una vez que se terminen las preguntas se hará una reflexión de la posición en la que quedaron con respecto a la línea de meta.

Preguntas:

1. ¿cuántos de ustedes están orgullosos de sus tradiciones? Den dos pasos al frente
2. ¿Cuántos de ustedes fueron enseñados sobre la historia de Tetelcingo por su familia? Den un paso al frente
3. ¿Quién de ustedes sabe hablar la lengua nativa de Tetelcingo? Den tres pasos al frente
4. ¿Quién de ustedes sienten que es una desventaja ser indígena? Den dos pasos hacia atrás
5. ¿Quién de ustedes cree que los hombres están por encima de las mujeres? Den un paso hacia atrás
6. ¿Quién se siente discriminado por pertenecer a una comunidad indígena? Den un paso hacia atrás
7. ¿Quién de ustedes ha tenido problemas por demostrar que es un hombre? Den un paso hacia atrás
8. ¿Quién de ustedes quisiera haber nacido en otro lugar? Den un paso hacia atrás
9. ¿Quién de ustedes trabaja? Den 3 pasos hacia enfrente
10. ¿Quién de ustedes vive con sus dos padres? Den un paso hacia enfrente
11. ¿Quién de ustedes cree que ser hombre indígena es una desventaja? Den un paso hacia atrás
12. ¿Quién de ustedes cree que ser mujer es una desventaja? Den un paso hacia atrás

13. ¿Quién de ustedes quiere ser como su papá? Den un paso hacia delante
14. ¿Quién de ustedes quiere irse de su comunidad lo antes posible? Den un paso hacia atrás
15. ¿Quién de ustedes piensa quedarse a vivir por siempre en su comunidad? Den tres pasos hacia delante

A los participantes se les preguntará a continuación:

¿Qué representa para ti estar más cerca o más alejado de la meta?

¿Cuál Crees que es la finalidad de la actividad?

¿Por qué crees que unos están más cerca de la meta?

¿En comparación a tus otros compañeros; estás más cerca o más lejos de la meta?

¿Cómo te sientes? ¿Por qué te sientes bien? ¿Por qué te sientes mal? ¿qué sientes por los otros? ¿Te gusta estar más lejos o más cerca de la meta?

¿Crees que es justo que algunos estén más cerca o más lejos de la meta?

¿Por qué crees que se les pidió algunas ocasiones que dieran pasos hacia el frente y otros hacia atrás?

¿Por qué crees que algunos dieron más pasos hacia el frente o hacia atrás?

El coordinador sintetizar las respuestas de los participantes, haciendo notar que los pasos representan las creencias positivas y negativas que se tienen en relación con el ser un hombre en la comunidad.

La finalidad es que entendamos que existen prejuicios o ideas y creencias que distorsionan la identidad de hombres debido a representaciones sociales establecidas.

Cierre. Se invita a la reflexión personal y colectiva sobre la posibilidad de cambiar las creencias que me perjudican.

Sesión 7.**Tema:** Revalorizando mis creencias.**Objetivo:** Explorar las creencias que permiten la autovaloración positiva en relación con la identidad masculina indígena**Técnica:** Mis espacios de relación**Tiempo:** 50 minutos.**Procedimiento:** Se pedirá a los participantes que identifiquen y mencionen de manera argumentada los espacios de relación y las creencias positivas que se deben fomentar en cada uno para potenciar su autovaloración como hombres pertenecientes a la comunidad.

Se utilizará el siguiente esquema:

Espacio de relación	Creencia positiva.

Y coordinador registrará cuidadosamente y sin perder detalle todo lo que viertan los miembros del grupo, por ejemplo, un compañero dirá:

- Que su espacio de relación importante es la escuela y que en ella debe fomentarse la creencia positiva como la igualdad entre los miembros
- Algún otro compañero dirá que su espacio importante de relación es la familia y que la creencia positiva que debe fomentarse es la importancia de todos sus miembros sin importar su género

Cierre. Se acentúa la importancia de fortalecer las creencias positivas y de tratar de incrementarlas e incorporar otras nuevas.

Sesión 8

Tema: Reafirmando mis creencias.

Objetivo: Reafirmar la importancia de fomentar creencias positivas que revaloren la identidad masculina de los jóvenes de la comunidad.

Técnica: la liga del saber

Tiempo: 50 minutos.

Procedimiento: Se construirá junto con los participantes un collage personal que sintetice los aprendizajes obtenidos por él y el grupo para ser expuesto frente al grupo frente a su familia y en su comunidad.

Se pedirá a los participantes que sobre el tema que se ha discutido presente en sus opiniones en forma de collage donde se sintetizan sus aprendizajes obtenidos para ser expuestos posteriormente. Anteriormente se les pidió que pudieran tomar fotografías de los roles de los hombres en la comunidad, se pueden escoger las fotos e imágenes más representativas, tanto de lo positivo como de lo negativo

Una vez realizado el collage se pedirá a los miembros que lo presenten para realizar una decodificación se pedirá a los miembros del grupo que hagan una lluvia de ideas describiendo los elementos que contiene el collage. A continuación se les pedirá que interpreten lo que les parece que da entender el collage, luego el compañero presentador explicará a los demás la interpretación que ellos dieron a cada símbolo.

Esta técnica se puede utilizar como ejercicio de comunicación, puesto que los símbolos no son interpretados por todo de la misma forma, lo cual va a depender del contexto y el grupo que los elabora o los interpreta para que tengan un determinado contenido.

Cierre. Se reflexiona sobre la importancia de fomentar creencias positivas en distintas situaciones del quehacer cotidiano.

Sesión 9

Tema: Cierre de taller.

Objetivo: Crear espacio dialogico de reflexion y acción.

Tecnica: Diálogo abierto

Tiempo: 50 min

Procedimiento: Se les invitará a todos los participantes a dialogar sobre los contenidos y aprendizajes del taller, se les motivará a continuar con el trabajo colaborativo para que tomen las riendas de círculo para que lo sigan reproduciendo, generando espacio de reflxión sobre temas diversos.

Referencias

- Alberdi, I. &. (2002). La violencia doméstica. Informe sobre los malos tratos a mujeres en España. *La Caixa*, 320-324.
- Agoff, C., Rajsbaum, A., & Herrera, C. (2006). Perspectivas de las mujeres maltratadas sobre la violencia de pareja en México. *Salud Pública de México*, 48, 307–314. <https://doi.org/10.1590/S0036-36342006000800011>
- Alonso, J. y Castellanos J. (2006). Por un enfoque integral de la violencia familiar. *Intervención Psicosocial*, 15 (3), 253-274.
- Bandura, A. (1997). The anatomy of stages of change. *American journal of health promotion: AJHP*, 12(1), 8.
- Arenales, J. Comunicación personal, 10 de agosto de 2019
- Asturias, L. (1997). Construcción de la masculinidad y relaciones de género. *Ponencia presentada en el foro Mujeres en lucha por la igualdad de derechos y la justicia social, realizado en Ciudad de Guatemala el 5.*
- Ávila, A. (2016). “Violencia contra las mujeres indígenas.” *Animal político*. Recuperado de www.animalpolitico.com
- Ávila, M. E. (2009). *Educación popular y promoción del bienestar*. Trillas.
- Ávila, M. E. (2009). Principios y fundamentos de la investigación-acción participativa. *Psicología comunitaria. México: Trillas.*
- Arroyo, Y. A. Jóvenes y estilos de vida. Valores y riesgos en los jóvenes urbanos. D. Comas (coord.), J. Aguinaga, F. Orizo, A. Espinosa y E. Ochaíta. Madrid: FAD, INJUVE, 2003. *Revista Española de Sociología*, (4).
- Bauman, Z. (1999). La globalización. Consecuencias humanas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Barreto Zamudio, C. (2019). La persistencia de los hacendados azucareros del estado de Morelos frente al reparto agrario, 1920-1930. Un estudio de caso. *Letras históricas*, (20), 91-113.

- Bonfil, P. (2017). “*Violencia de Género Contra Mujeres en Zonas Indígenas en México*”. CONAVIM-CIESAS.
- Bonino, L. (2000). III. Varones, género y salud mental: deconstruyendo la “normalidad” masculina. *Nuevas masculinidades*, 2, 41.
- Borón, A. (2003). La sociedad civil después del diluvio neoliberal. *Sader E, Gentili P, (comps.) La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social. Buenos Aires: CLACSO/EUDEBA.*
- BORDA, F. (1972). ORLANDO y otros: Acción y conocimiento. Cinep, Bogotá, 1991.
- Buelga, S., Musitu, G., Vera, A., Ávila, M. E., & Arango, C. (2009). Psicología social comunitaria. *México: Trillas.*
- Bryant, A. (2002). Re-puesta a tierra de la teoría fundamentada. *Revista de teoría y aplicación de la tecnología de la información (JITTA)* , 4 (1), 7.
- Calvin T. (s/f). Bibliografía de William C. Townsend. Recuperado de http://www.iglesiapueblonuevo.es/index.php?codigo=bio_cameron
- Celedón, R., Mlynarz, D., Vera, R., Benavente, C., Da Silva, D., Madrid, S., ... & Moletto, E. (2004). *Adolescentes: conversando la intimidación: Vida cotidiana, sexualidad y masculinidad.* FLACSO-Chile.
- Cano Menoni, J. A. (2012). La metodología de taller en los procesos de educación popular. *Revista latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 2.
- Casique, I. (2008). *Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres* (Vol. 1). Unam.
- Cavo, A. (2013). *Historia de México.* Universidad Nacional Autónoma de México.
- II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, CELAM, Bogotá, 1968
- Cerva Cerna, D. (2014). Participación política y violencia de género en México. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 59(222), 117-140.
- Chinkes, S., Lapalma, A., & Nicemboin, E. (1995). Psicología comunitaria em Argentina. Reconstrucción de una práctica psicosocial em Argentina. *Psicología social comunitaria. Contribuciones latinoamericanas*, 27-68.
- Castellanos, G., Montecino, S., Kaufman, M., Santos, L., Muñoz, S., Fuller, N., ... & León, M. (1995). *Género e identidad: ensayos sobre lo femenino y lo masculino.* TM Editores.
- Charmaz, K. y Belgrave, LL (2007). Teoría fundamentada. *La enciclopedia de sociología de Blackwell*
- CIDH. (2017) “*Las Mujeres Indígenas y sus Derechos Humanos en las Américas*”, de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)

- Coppens, F., & Van de Vel de, H. (2005). Técnicas de educación popular. *Estelí, Nicaragua: Programa de especialización en Gestión del Desarrollo Comunitario, CURN/CICAP*. Vera, A., &
- David Francisco Ramírez Sánchez (México). Servando Gutiérrez Ramírez Clara Elena Valladares Sánchez Adriana Gutiérrez Ramírez. (s/f). Referentes masculinos y opiniones acerca de la paternidad en jóvenes indígenas y no indígenas de la región Otomí-Tepehua, Hidalgo—México: ¿Reconfigurando un modelo hegemónico?
- De Oliveira, O., & Ariza, M. (2000). Género, trabajo y exclusión social en México. *Estudios demográficos y urbanos*, 11-33.
- de Tetelcingo, V. (1981). Historia de Tetelcingo.
- Del Valle, T. (2001). *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género* (Vol. 27). Narcea Ediciones.
- Díaz-Cervantes, R. (2014). La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 11(3), 359-378.
- Encuestas”, en RIQUEER, Florinda y CASTRO, Raúl. (Eds.), Estudio Nacional sobre las Fuentes, Orígenes y Factores que Reproducen la Violencia contra las Mujeres. México D.F.: CONAVIM.ENVIPE (2016). “*Encuesta nacional de victimización y Percepción de la Inseguridad Pública 2016*”. Recuperado de www.bdscocial.inmujeres.gob.mx
- FIMI (2006). “*Mairin Iwanka Raya, mujeres indígenas confrontan la violencia.*” Foro internacional de las mujeres indígenas. Descargado el 2 de enero de 2019 de www.fimi-iiwf.org-archivos
- Fernández-Llebrez, F. (2005). Masculinidades y violencia de género ¿Por qué algunos hombres maltratan a sus parejas (mujeres)?. Universidad de Granada. Recuperado de: <http://www.aldarte.org/comun/imagenes/documentos/Masculinidadesyviolenciadegenero.pdf>
- Flecha, A. (2012). Educación y prevención de la violencia de género en menores. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 1 (2), 188211.doi:10.4471/generos.2012.09
- Fox, J. (2004). Cómo se ven los participantes del movimiento de hombres. *The Journal of Men's Studies* , 12 (2), 103-118.
- Freire, P., & de Lora, C. (1974). *Concientización: teoría y práctica de la liberación*. Colombia: Asociación de Publicaciones Educativas.
- Fromm, E. (1964). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*. Fondo de Cultura Económica.
- Glaser, B.G. (1992). *Basics of grounded theory analysis*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Gilbert, RK (1992). Revisando la psicología de los hombres: Robert Bly y el movimiento mitopoético. *Revista de Psicología Humanista* , 32 (2), 41-67.

- Hernández, Ó. M. (2008). Debates y aportes en los estudios sobre masculinidades en México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 29(116), 231-253.
- Henríquez, R. Y. (2010). La construcción social de la realidad: la posición de Peter L. Berger y Thomas Luckmann. *Ars Boni et Aequi*, 6(2), 289-304.
- INEGI. (2018). Censo nacional de Gobierno Federal. México
- INPI. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (2018). Atlas de los pueblos indígenas de México. Nahuas de Morelos – Etnografía. Recuperado de http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=5642
- Figueroa, J. G., & Franzoni, J. (2011). Del hombre proveedor al hombre emocional: construyendo nuevos significados de la masculinidad entre varones mexicanos. *Masculinidades y políticas públicas. Involucrando hombres en la equidad de género*, 64-83.
- Lapalma, A. I. (2001). El escenario de la intervención comunitaria. *Revista de Psicología*, 10(2), ág-61.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista: Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Fondo De Cultura Economica USA.
- López-Silva, Pablo. (2013). Realidades, Construcciones y Dilemas: Una revisión filosófica al construccionismo social. *Cinta de moebio*, (46), 9-25. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2013000100002>
- Loreto, A. (2009). Masculinidad y violencia: implicaciones y sus explicaciones. Departamento para los derechos humanos, el empleo y la inserción social. Recuperado de: https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/gizonduz_dokumentuak/es_def/adjuntos/masculinidad_y_violencia_implicaciones_y_explicaciones.pdf
- Llamas, A. (2021, Mayo). Pandemia, acefalia política y vacíos de poder. *Revista Alto Nivel*. Recuperado de: <https://www.altonivel.com.mx/la-revista/pandemia-acefalia-politica-y-vacios-de-pode/>
- Macías-González, VM y Rubenstein, A. (Eds.). (2012). *Masculinidad y sexualidad en el México moderno*. Prensa UNM
- Mallon, F. E. (1989). Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX: Morelos, 1848-1858. *Secuencia*, (15), 047.
- Matallana, S. (2002). “*Masculinidades indígenas mexicanas contemporáneas*”. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6765615>
- Miana, P. (2015). Divide y vencerás y La unión no hace la fuerza. *Entorno Abierto*, 2, 13-14.
- Martin–Baró, I. (2012). Acción e Ideología: Psicología Social de Centroamérica [Action and ideology: Central American social psychology]. *San Salvador, El Salvador: UCA Editores*.

- Martha Villaseñor-Farías, Castañeda-Torres, M (2003). Masculinidad, sexualidad, poder y violencia: análisis de significados en adolescentes. *Salud pública de México* / vol.45, suplemento 1 de 2003
- Mead, M., Boas, F. y Yoffe, ED (1961). *Adolescencia y cultura en Samoa* . Paidós.
- Mundial, A. M. (2008). Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial. Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos. In *Anales del Sistema Sanitario de Navarra* (Vol. 24, No. 2, pp. 209-212).
- Notimex. (Lunes, 29 abr 2019). Reduce población infantil en México; hay 38 millones de niños <https://www.jornada.com.mx/ultimas/politica/2019/04/29/reduce-poblacion-infantil-en-mexico-38-millones-de-ninos-y-jovenes-6567.html>
- ONU (2018). “*ONU alerta por altos niveles de violencia contra defensores de derechos humanos, mujeres e indígenas en México.*” Descargado el 4 de enero de 2019 de: www.onunoticias.mx
- OMS. (29 de Noviembre de 2017). “Violencia contra la mujer”. Recuperado de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/violence-against-women>
- Pacheco, J. E. (2010). *El principio del placer y otros cuentos*. Barcelona: Tusquets.
- Phillips, BJ (1997). Pensando en ello: interpretación del consumidor de imágenes publicitarias complejas. *Revista de publicidad* , 26 (2), 77-87.
- Piña Osorio, J., & Cuevas Cajiga, Y. (2004). La teoría de las representaciones sociales: Su uso en la investigación educativa en México. *Perfiles educativos*, 26(105-106), 102-124.
- Pittman, R. S. (1954). A Grammar of Tetelcingo (Morelos) Nahuatl. *Language*, 30(1), 5-67.
- Puiggrós, A. (2016). *La educación popular en América Latina* (Vol. 3). Ediciones Colihue SRL.
- Ramírez, J. C., & Cervantes, J. C. (2013). Los hombres en México: veredas recorridas y por andar. Una mirada a los estudios de género de los hombres, las masculinidades. *Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas de la Universidad de Guadalajara-Academia Mexicana de Estudios de Género de los Hombres*.
- Ramos, S., & de Ramos, A. P. (1951). *El perfil del hombre y la cultura en México*. Argentina: Espasa-Calpe.
- Ratner, C. (2015). Recuperación y promoción de las ideas de Martín-Baró sobre psicología, cultura y transformación social. *Teoría y Crítica de la Psicología*, (6), 48-76.
- Raquel Osborne (s/f). “La violencia, un componente esencial de la masculinidad hegemónica. Materiales para la educación”. Recuperado el 03 de diciembre de 2019 de: <http://www.cdp.udl.cat/coeducacio/index.php/es/violencias-contra-las-mujeres/la-violencia-un-componente-esencial-de-la-masculinidad>
- Ríos, M., & Flores, F. Estudiar la Masculinidad¿ Para qué?. Recuperado el 12 de Noviembre de 2019 de:

- https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/34162293/Masc_para_que_OliviaTena_2010.pdf?Signature=717a85a6affbc3eb5bbcb6a9611b31e3728d8b4b7090fbecf0e82187849441e5
- Roldan, M. (2018). “*Continúa la discriminación y la violencia contra pueblos indígenas: CNDH*”. El universal. Recuperado el 5 de enero de 2019 de: www.eluniversal.com
- Romero Galván, J. R. (2007). Memoria, oralidad e historia en dos cronistas nahuas. *Estudios de cultura náhuatl*, 38(038).
- Svelmoe, W. L. (2008). *A New Vision for Missions: William Cameron Townsend, The Wycliffe Bible Translators, and the Culture of Early Evangelical Faith Missions, 1917-1945*. University of Alabama Press
- Rus, J., & Wasserstrom, R. (1979). Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 25(97).
- Ruiz, R. E. (1956). Fromm, Erich: "Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea" (Reseña del libro). *Boletín de Antropología Americana*, 19 (2), 20.
- Ruiz, E. (23/Dic/2017). Tetelcingo se separa de Cuautla. Surge como nuevo municipio en el periódico oficial Tierra y Libertad. *El sol de Cuautla*. Recuperado el 24 de Enero de 2020 de: <https://www.pressreader.com/mexico/el-sol-de-cuautla/20171223/281612420768512>
- Serret, E. (2001). *El género y lo simbólico: la constitución imaginaria de la identidad femenina*. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Shaughnessy, J. J., Zechmeister, E. B., Zechmeister, J. S., Martínez, E. G., & Barroso, C. B. D. (2007). *Métodos de investigación en psicología*. McGraw-Hill Interamericana.
- S.I.C. (s.f). Pueblos indígenas en México. Consultado el 02 de febrero de 2020 de: https://sic.cultura.gob.mx/index.php?table=grupo_etnico
- Sin Autor. (s/f). Pueblos Originarios, Cultura Tepaneca. [Blog post]. Recuperado de <https://pueblosoriginarios.com/meso/valle/tepaneca/tepaneca.html>
- Souto Kustrín, S. (2007). Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis. Recuperado de <https://digital.csic.es/handle/10261/162771>
- Tavárez, D. E. (1999). La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654. *Historia mexicana*, 197-252.
- Townsend, W. C. (1952). Lázaro Cárdenas, mexican democrat
- Tyler, F. B. (1984). La psicología comunitaria y sus implicaciones para los países en vías de desarrollo. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 16(2), 291-307.
- Tuggy, DH (1979). Tetelcingo náhuatl.

- Tuggy, D. (1981). Epenthesis of i in Classical and Tetelcingo Nahuatl: Evidence for Multiple Analyses in Nahuatl Studies. In Memory of Fernando Horcasitas. In *Texas Linguistic Forum* (No. 18, pp. 223-255).
- Valdivia, H. C. R. (2019). El cine como identidad histórica y cultural de una nación: análisis de cinco filmes emblemáticos en la cinematografía mexicana.
- Vargas V, L., & Bustillos, G. (1992). Técnica participativas para la Educación Popular. In *Técnica participativas para la educación popular* (pp. 920-920)
- Vargas, R. R. (2007). Exclusión, marginación y desarrollo de los pueblos indígenas. *Ra Ximhai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, 3(3), 693-706
- Vega, M. (15 de Diciembre de 2015). Habitantes de Tetelcingo, preparados para convertirse en municipio indígena. *La Unión de Morelos*. Recuperado el 24 de Enero de 2020 de : <https://www.launion.com.mx/morelos/cuautla/noticias/82496-habitantes-de-tetelcingo-preparados-para-convertirse-en-municipio-indigena.html>
- Wilson, J. A., Torres, T., Estrada, S., García, J. G., López, B. E. I., & López, R. C. (2002). La enseñanza de la ética en psicología (1). *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 7(1), 5-28.
- Winkler, M. I., Alvear, K., Olivares, B., & Pasmanik, D. (2014). Psicología Comunitaria hoy: Orientaciones éticas para la acción. *Psicoperspectivas*, 13(2), 43-54.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



FACULTAD DE PSICOLOGÍA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

Jefatura de Maestría en Psicología

Cuernavaca Mor., a 07 de Abril de 2022

FPSIC/SPOSG/MAEST/2021/162

ASUNTO: Votos Aprobatorios

DR. GABRIEL DORANTES ARGANDAR
COORDINADOR ACADÉMICO
DEL PROGRAMA DE MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA
P R E S E N T E

Por este medio, me permito informar a usted el dictamen de los votos aprobatorios de la tesis titulada: **“Intervención psicosocial de las Representaciones Sociales del Género Masculino con Jóvenes Indígenas de Tetelcingo”** trabajo que presenta el C. **“Aarón García Ruíz”**, quien cursó la MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA perteneciente a la Facultad de Psicología de la UAEM, en las instalaciones de la Facultad de Psicología.

Sirva lo anterior para que dicho dictamen permita realizar los trámites administrativos correspondientes para la presentación de su examen de grado.

A T E N T A M E N T E

VOTOS APROBATORIOS			
COMISIÓN REVISORA	APROBADO	CONDICIONADA A QUE SE MODIFIQUEN ALGUNOS ASPECTOS*	SE RECHAZA*
DRA. BERENICE PÉREZ AMEZCUA	X		
DR. JORGE QUIROZ	X		
MTRA. ELIZABETH GÓMEZ LUNA	X		
DRA. SINAY DEL CARMEN VALENTÍN GUEVARA	X		
DR. RICARDO BLANCO GONZÁLEZ	X		

*En estos casos deberá notificar al alumno el plazo dentro del cual deberá presentar las modificaciones o la nueva investigación (no mayor a 30 días).

C.c.p.- Archivo



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

Sello electrónico

BERENICE PEREZ AMEZCUA | Fecha:2022-04-08 22:19:09 | Firmante

vbudZGqvG1ysyd/8um5la4TouybrBCsVQ0qS0hkbjXb8BVzQTXBKP3eTS+S/CVvXVFijKhQAUH/Jmd+Ql+ChofQ5IC0Pn8LBUf8h9qWiOu46w7oXkBBGzWMF9u4z2lBmFyPfZ Rg9Zo0+cNRnYK5UNvnZgsuktS13SKwZXvdl9UXRXf7vh1Uy5WEvCjYgmfutucSYWsEPzEF23fvP.J35dvLMMwvziXApCbKnTM55UroAprmpvfUbcBeg4NY2Dh/HhWDFW7+t4joe bulM4HPCzR9UKZOe1d7i482HvSkvkFZVbqXjSpHec4ngkMjK80Ns9gF2Sv5e6f3UPdqIV3+Uw==

SINAY DEL CARMEN VALENTIN GUEVARA | Fecha:2022-04-19 10:58:08 | Firmante

cHTitTrYy6deV6H18akOdiB2ksCA2PpcNTyJNCAtggqEHIFMiT5+m6gnc2bLQ9RNqY/iiVnym+bofZogD+dt1B0UUzdmXsFj+imjOFjAoAtXmbvyp0wieY0bolhOkydI6MxTAS97QNP qM3lbqJ6OekROXKS9aF1Bho/vTDFeryQpJ9YpO9zlr3QZ7exnQDJJ1k2L6NhZqd6NUcbt6ketX4jMv1PHtGNWLMlpCqf0LciUnQ/1kFLTRh6orQlyNgvU/36EePPKF2qMELfDzEA Uogt+M5mLXfbb+8m8FgdWLLpxfe8kUDPLPOI0wN/by7g911nAPjuRlrKRSUWwPTLg==

ELIZABETH GÓMEZ LUNA | Fecha:2022-04-19 12:08:51 | Firmante

TNTmrgPY93mgsLg0w9iFVe6yGaBELp8sNTLAFsxiINjc/ArcdruVnP70mqnXhHqNh45H1Rmglg27hWUCJgpua438mhJCNfjFvqj2BC3J9zpzDPENnyUnuzRMhzCu4CtKwDiLAs+ eyWZQI3U3f8LJ/fMdJhNwqCmz7zU7JApiqITj9sniF1ZiUnJyB9Oxqtll/Jcm2MSGtjUmhG8VuQvawf1iH0ADwz6X1PqxXFFqrwmLTKBpsGCWx2UovrEpNlyzqlwRw0Z3+2IEH 2OVUryfIC0Swcsl22LobaRzRymKJQGphjOZ9DncBbDpu8fIpfmbpZPJl8Ch0uGJBcBQ==

JORGE QUIROZ | Fecha:2022-04-26 16:00:27 | Firmante

FzTJybvCIG35S0yR6IV1D3KELdoDuqLRfMioLTn38oRSzTsmJbjmp52ilj2kWyoc07G+mqi+EGflcA0N5jybXTWzpqKfrlLk1ReEIYES9A7yl+dViR25j/Wlzy67y48NluKYzZWZDeHgo nVbaAZ06Woy/gtAzOuyD9y0l7sLYMO7BSnlRzI4fKf4aX9JbPptrnftOr2HwyX90cmqR5NOSM3hnB7lo/GZM1R/VmZ4dtcgwkHhismFvoqiAgV6FmEcCiYcRNgOKcbv4f9A79Yh3cT QfaoYmQomfsYXp4/MpYzIfAaj9MLfGYv9Aew86hqMnKx0pYzVa2H3PMvynM4cg==

RICARDO BLANCO GONZÁLEZ | Fecha:2022-04-27 13:53:31 | Firmante

TvuLM5pTyjWPTL8ajs1JY2LDuXGdD3yVofTmdkob1rCbD21SWZP13vzCQFGXmCcsAFq96EbULPVpTsgiqzNKTtXEjPjASfbuSHXMLsjDpzDthWafvG5Y7wVRRRnBVJ+MGem zMDy7unV0BUTRS898wDvb2mJWlITLwpslmpUgj39jcY84YlnZA44qc+Gsa3OwncTO3jRzQwco/GFpo5l/RBGK8nc7dl7lgDX14J2zYmphi9wWgt8JINJT2LDGpW5WwonLf4GbMr x00/zQB+8+DAWE98hCaDJMhCKR3RqFzNv1B17ilaloPtvK46ZSIbD0cVJNytZdcSdy+qATDQ==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



BIAUMWCEo

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/6bQdG0texb5i9MPccSI5arukckdyoFZy>

