

Crece la milpa y cocer el *nixcómitl*: roles de género y el drama social de la migración

Rodrigo Daniel Hernández Medina*

ISSN: 2007-6851

p. 89 - p. 116

Fecha de recepción del artículo: mayo de 2020

Fecha de aceptación: septiembre de 2020

Título del artículo en inglés: *Growing milpa and Boiling nixcómitl: Gender Roles and the Social Drama of Migration.*

Resumen

Los estudios sobre violencia dan por sentada la relación entre masculinidad, riesgo, peligro y violencia como constituyentes de ser hombre. En este artículo se argumenta que es necesario volver a pensar esta asociación en función de los aspectos espacio-temporales que intervienen en la construcción de las masculinidades. El autor explora el papel que tiene la dimensión afectiva del espacio en el proceso de “convertirse en hombre” de un grupo de campesinos guerrerenses que emigraron a los Estados Unidos entre 1960 y 2015, en diferentes periodos. Los resultados revelan que los migrantes refrendan su masculinidad al asumir los riesgos y confrontar los factores de peligro que implica cruzar la frontera. Sin embargo, las masculinidades de hombres y mujeres se construyen a partir de la relación histórica que mantienen con el espacio y el trabajo agrícola. Así, se concluye que, en esta comunidad, ser hombre está fuertemente determinado por los componentes étnicos e históricos de la organización social del espacio, lo que abre una discusión sobre los aspectos etno-históricos de la violencia.

Palabras clave: masculinidades, Guerrero, migración, dimensión afectiva, drama social.

Abstract

Violence studies have granted masculinity, risk, danger and violence relationship, as a basic component of being a man. This article argues that it is necessary to re-think that association, with the aim of include spatiotemporal aspects involved in masculinity construction. The author explores the role that affective dimension of space plays in the “becoming man” process of a group of campesinos guerrerenses, who migrated to the United States, in different periods between 1960 and 2015. The results reveal that migrants ratify their masculinity through assuming the risks and confronting the dangers implicated in border crossing. Nevertheless, masculinities of men and women are constructed since a historical relation with space and agricultural work. Thus, it is concluded that, in this community, being a man is strongly correlated with ethnical and historical components of space’s social organization which invite to discuss ethno-historical aspects of violence.

Keywords: masculinities, Guerrero, migration, affective dimension, social drama.

* Maestría en Historia Internacional, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C. (quetzaldanirod@gmail.com).

Aquí todos somos americanos (ríe y señala); él, él, ése, ése de allá... todos. Somos los que ven el Norte. Todos hemos ido y eso ha hecho lo que somos. Sufrimos lo que pasamos, pero sin eso no seríamos nada.

MARCELO, julio de 2015

Los muchachos que van creciendo, los niños, necesitan conocer el sufrimiento del otro lado y lograr superar sus tentaciones si quieren hacer algo en su vida.

TOMÁS, julio de 2015

Introducción

Existe una tendencia generalizada en la literatura sobre violencia: pensar a la masculinidad en función de la agresividad. En general, esta asociación está sustentada por la abrumadora evidencia que muestra cómo son los hombres quienes mayoritariamente violentan a las mujeres y a otros hombres. De hecho, el *continuum* hombres-riesgo-peligro-agresión-violencia-masculinidad ha constituido el eje de uno de los grandes debates feministas en torno a las masculinidades (Gutmann, 1998; Minello, 2002a). De esta conceptualización se origina la idea de que la dominación masculina se sostiene en la violencia física y simbólica (Bourdieu, 2000; Ramírez, 2002; Connell, 2003) que, a la vez, afirmarí a los varones con tales atributos, al oponerlos y alejarlos del núcleo de ternura maternal femenino (Badinter, 1992). Incluso algunos autores han pensado el ser hombre como factor de riesgo para la salud, por la violencia que subyace a la construcción de la masculinidad (De Keijzer, 1997, 2003). Eso supondría pensar a la masculinidad como entidad discreta e inmóvil.

En este texto se parte del supuesto de que las masculinidades forman parte de procesos sociales con aspectos espaciales, afectivos, étnicos e históricos que deben analizarse. En ese sentido, existe una gran producción antropológica y sociológica; sin embargo, el libro de Amuchástegui y Szasz (2007) es importante pues, en él, distintos autores como Carolina Rosas (2007), Benno de Keijzer y Gabriela Rodríguez (2007), invitan a matizar las experiencias de los hombres, cuyos contextos culturales están caracterizados por la clase, la etnicidad o la raza, y en muchos casos mexicanos, la ruralidad, como es el caso que aquí se analiza. En Particular me interesa repensar a las masculinidades como una construcción de poder ligada a la modernidad (Medina, 2004).

Con estas consideraciones en mente, en este artículo se explora el proceso de “convertirse en hombre” de un grupo de campesinos guerrerenses. Es resultado de una investigación enfocada en la experiencia afectiva del espacio, de la migración y su papel en la construcción de la masculinidad, y del trabajo etnográfico realizado entre 2014 y 2015 en Atzala de la Asunción, comunidad del municipio de Taxco de Alarcón, en la zona norte de Guerrero.¹ El grupo de estudio

1. Esta investigación, a su vez, forma parte del Proyecto de Investigación Formativa (PIF) *Corporeidad, experiencia, representación y enfermedad* de la Licenciatura en Antropología Física, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

se conformó por 11 informantes clave, migrantes que estuvieron al menos una vez en los Estados Unidos, cuyo rango de edad oscilaba entre los 25 y los 76 años. Además, se analizaron entrevistas realizadas a otros hombres, mujeres y niños de la comunidad, así como observaciones registradas en el diario de campo. Aquí se presenta una breve síntesis del análisis efectuado al conjunto de datos etnográficos obtenidos y las consecuentes discusiones teórico-metodológicas.

El trabajo de campo reveló que la relación histórica entre género y espacio es fundamental en los estudios sobre migración y emociones. De acuerdo con la información etnográfica, los hombres *se hacen* al comenzar a trabajar en el campo. Posteriormente, el afrontar los riesgos, peligros y violencias de la migración, se convierte en un refrendo de su masculinidad que se ratifica en la idea de sufrir por la familia. De hecho, las relaciones con el riesgo y el peligro están determinadas por la cualidad exterior del trabajo agrícola y los peligros asociados con éste y no en el sentido en que Bourdieu habla de la división entre lo público/masculino y lo privado/femenino. Por tal motivo, en este punto, conviene recordar algunas de las críticas hechas a Habermas y compiladas por Calhoun (1992) sobre la “occidentalidad moderna” de la “esfera pública”.

Las entrevistas también mostraron que el arraigo es más fuerte en los hombres. La estrechez de la relación de los campesinos con la tierra, como parte de su desarrollo identitario como hombres, se metaforiza en la idea de “la responsabilidad” de mantener una familia. En la explicación de los migrantes, se muestra cómo el proceso de construcción histórico de las masculinidades está, a su vez, atravesado por la significación étnica del trabajo campesino y la relación con la tierra de cultivo. Esta construcción etno-histórica de las masculinidades se reconfigura con la experiencia migratoria vivida como un sufrimiento necesario, ante el empobrecimiento y marginación del campo mexicano.

Así, el artículo está conformado por cuatro apartados. En el primero se explica la lente teórico-metodológica con la que se observaron las dimensiones afectiva, espacial y temporal de las masculinidades en la comunidad de Atzala, Guerrero. El segundo apartado muestra la construcción histórico-espacial del cuerpo a través de analizar la relación género-trabajo en las narraciones de varios campesinos. En la tercera sección se describe cómo la necesidad de migrar ocasiona el sufrimiento de “los que ven el Norte” y sus familias, así como la relación de esta dimensión emotiva con prácticas mágico-religiosas o el consumo del alcohol. En la conclusión se discute la posibilidad de pensar el alcoholismo de los migrantes como producto de una forma de autoatención primaria para los malestares emocionales que ocasiona la migración forzada.

Sentir el espacio: etnografía de la cultura afectiva

Desde la antropología física se requiere un aparato teórico-metodológico muy complejo para hacer una investigación sobre violencia, migración, género y emociones. Asimismo, exige un gran esfuerzo etnográfico puesto que, conforme se realiza el trabajo de campo, la información

obtenida complejiza los supuestos teóricos de los que se parten. Por ejemplo, el diálogo con los migrantes y sus familias reveló la importancia de la relación entre cuerpo y espacio en la construcción de género, en particular de la masculinidad, sobre lo cual no se había teorizado suficientemente.

Por ello, fue necesario articular diferentes propuestas teóricas en una metodología etnográfica dirigida por la idea marxista de corporeidad. Esta base teórica es importante porque la concepción filosófica que Marx (2008) tenía de lo humano, permite enfocar la construcción histórica del cuerpo y sus relaciones con el ambiente, lo cual resulta fundamental al momento de estudiar la movilidad humana.

Definir la corporeidad de esta manera, facilita investigar cómo los seres humanos han intervenido, disciplinado y cuidado su cuerpo en función del trabajo. Marx piensa al cuerpo de los trabajadores (obreros y campesinos) como la base fundamental de la producción de capital. La fuerza de trabajo sucede por el movimiento de manos, brazos, piernas, cabeza y demás fuerzas de la corporeidad que son usadas para el apoderamiento de los materiales del ambiente. De esta manera, abre una serie de posibilidades teóricas al afirmar que, al aprovechar los materiales del ambiente, no solamente se transforma ese entorno, también el cuerpo (Marx, 2008: 215). Según John G. Fox, siguiendo el análisis que hace Althusser de Marx, la conceptualización marxista sobre el cuerpo está determinada por su lectura de varios autores, entre ellos Ludwig Feuerbach y su idea de “la corporeización del espíritu viviente” (Fox, 2015: 123),² lo cual implica que el trabajo transforma el espíritu vivo: la corporeidad es espíritu encarnado.

Así, la condición de existencia del espíritu estaría dictada por la creatividad y las relaciones que los humanos establecen entre sí y con lo que les rodea (Love, 2006): Marx dice que Feuerbach resuelve así la esencia (religiosa) de la vida humana. Esta filosofía de lo humano repercute fuertemente en la concepción marxista sobre el cuerpo, donde tal esencia de lo humano es en realidad el ensamble de las relaciones sociales, la comunidad (Monal, 1999). Esta conceptualización relacional de lo humano es fundamental para un estudio antropofísico donde el cuerpo es el eje de las relaciones entre el individuo y el mundo, el ambiente o la comunidad.

De esta forma se estableció el objetivo de la investigación: entender la corporeidad campesina atzalense a través de la experiencia afectiva de la migración y su papel en la construcción de las masculinidades. Entonces, siguiendo las discusiones marxistas sobre la corporeidad, se partió del supuesto de que la experiencia subjetiva de la migración se puede inscribir en un proceso social mayor. Esto es posible también gracias a la teoría de Victor Turner condensada en la idea de *drama social*. Comprender las experiencias migratorias de los hombres como parte de conflictos sociales mayores, hace posible abordarlas como “unidades procesales” que “representan secuencias de sucesos con una estructura” (Turner, 2008: 47).

2. Traducción libre del original en inglés “*embodied, living spirits*”.

Esta secuencia de sucesos es un modelo que se puede aplicar para comprender la experiencia porque es una carrera moral (Goffman, 1981)³ que permite pensar en acción social procesual en cuatro actos:

- 1) Ruptura de las relaciones sociales.
- 2) Escalada de la crisis social.
- 3) Formulación de propuestas simbólico-rituales que ofertan salidas al conflicto.
- 4) Afirmación de las formas específicas que, a través del ritual y los símbolos, permiten superar el conflicto social.

Tales actos del drama social pueden observarse etnográficamente en la reviviscencia de la experiencia migratoria. En cada uno de ellos se aborda la dimensión afectiva correspondiente tal como fue manifestada por los migrantes en sus discursos. Se hará una profundización mayor en la fase liminal. En particular, me interesa esa parte del drama social porque a través de rituales de entrada y de salida, se afirman y transforman los roles y estatus sociales de los hombres: “la función social del ritual es la de convertir periódicamente lo obligatorio en deseable, “dicho de otro modo, es la ‘quinta esencia de la costumbre’ al condensar lo disperso en la vida cotidiana y secular en unas cuantas acciones simbólicas y objetos simbólicos” (Melgar Bao, 2001: 17).

Por otra parte, es necesario utilizar un paradigma teórico-metodológico que dé cuenta del carácter material-relacional de las emociones, sentimientos, pasiones y afectos de la migración. Para lograrlo, se sigue la propuesta teórico-metodológica enunciada en la construcción de la categoría analítica de “dimensión afectiva” propuesta por Calderón (2006, 2012, 2014, 2017, 2018), quien entiende con este término a una estructura social, análoga al parentesco, que sostiene el intercambio simbólico de emociones, pasiones, sentimientos y afectos, todas ellas experiencias corporales del mundo. Para esta autora, en ese ámbito de lo humano, las representaciones de los vínculos sociales se constituyen, expresan e intercambian simbólicamente entre los individuos, así como la constitución, expresión y regulación de los mismos, puede ser observada y registrada en todas las culturas, pues no hay trabajos etnográficos que afirmen la existencia de sociedades humanas sin manifestaciones emocionales (Calderón, 2014).

La estructura básica universal (Calderón, 2006: 25)⁴ de la dimensión afectiva resulta de la interacción regulada entre lo psíquico, lo individual y lo social. Pero, ¿cómo se regula el intercambio de emociones? El género es una de las formas de regulación de lo afectivo. Aquí es donde radica la pertinencia de la noción de performatividad de Judith Butler. Para desarrollar su propuesta,

3. Es decir, cualquier trayecto social recorrido por una persona durante su vida en condición de interacción con el resto de la sociedad. Tiene distintas etapas secuenciadas donde el sujeto cambia las representaciones de sí mismo, experimenta imputaciones de diferentes instituciones de control social, etcétera.

4. Para Calderón, lo universal es que en todas las sociedades existen reglas y normas para modular las emociones, pasiones, sentimientos y afectos, pero las reglas son diferentes dependiendo de la cultura.

la autora hace una distinción entre la materialidad del cuerpo y las normas sociales que lo regulan. Para Butler dichas normas reguladoras se reiteran performativamente para construir la materialidad de los cuerpos (Butler, 2002: 18). Por ello, para desarrollar el objetivo, me sirvo del concepto de “hacer género” de West y Zimmerman, que parte de la teorización de Butler sobre performatividad, pero aterrizándolo en la necesidad de centrar la atención etnográfica en los quehaceres de la vida cotidiana, las rutinas diarias y el cumplimiento recurrente de actividades específicas (West y Zimmerman, 1987). De esta manera, siguiendo a Nelson Minello, en su afirmación sobre cómo los roles y estatus sociales inherentes a la estructura sexo-genérica, que varían culturalmente, tienen relaciones irreductibles con los sistemas de trabajo y producción (Minello Martini, 2002b).

Los estudios sobre “lo masculino” y “lo que es propio de los hombres” tienen diversas interpretaciones sobre las actividades diarias consideradas como masculinas. La mayoría coinciden en que la expresión cotidiana de las masculinidades se visualiza al cumplir un papel en la organización social, principalmente de proveedor y protector (Minello Martini, 2002b). Como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

Ser hombre aquí en Atzala es pues, más que nada, mantener lo que es la familia, va, que aquí dicen: “No pues es un buen hombre porque mantiene bien a su familia”, más que nada estar fuera de pleitos y todo eso, porque ya ve que ahorita está mucho que se juntan un rato y se dejan, y por eso dicen: “No pues es un buen hombre, porque se ve que tarda con su familia”. Ser hombre es ora sí que llevarla bien aquí y trabajar para sacar a la familia adelante, ya que es lo más difícil aquí. [Entrevista a Pablo, 28 años, 20 de enero de 2015].

Vemos que el trabajo, como forma de interacción cuerpo-naturaleza, tradicionalmente se ha asignado de forma diferencial a hombres y mujeres. Así, ha determinado ideas sobre el mundo a través de reglamentar el tiempo que se dedica entre la familia a las diferentes actividades laborales. Por ejemplo, en Atzala de la Asunción, Guerrero, el trabajo en el campo determina las ideas que los hombres tienen de sí mismos y de su mundo. Cuando los miembros de un grupo familiar realizan los distintos trabajos, como crecer la milpa o llevar a cabo las labores de casa, también deben asumir ciertas funciones sociales. Los hombres de Atzala asociaron su trabajo en el campo con el ser proveedores. Los 11 informantes dijeron tener como ocupación principal la agricultura, y en sus narrativas se refleja que trabajar es uno de los ejes constitutivos de las masculinidades y por ende de su decisión de migrar.

Ahora, es necesario cumplir con la sugerencia de que los investigadores de las masculinidades deberíamos concentrarnos más en la emotividad de los hombres (Minello Martini, 2002b). Como una forma de revertir el sesgo teórico desde el que se ha estudiado a los hombres como los opresores violentos de las mujeres, es necesario abrir el campo de estudio a la afectividad de los varones. En este tenor, Mabel Burin ha sido una de las principales impulsoras de este

tipo de investigaciones. Ha descrito, al estudiar situaciones de crisis vital de los hombres, cómo es que las dimensiones afectivas masculinas se vuelven negativas y dolorosas en un gran número de situaciones relacionadas con el cambio en las condiciones de trabajo. Sin embargo, afirma, generalmente pueden volverse favorables para reestructurar la subjetividad masculina (Burin, 2000). Muchas veces, estas situaciones conllevan la idea de ruptura de un equilibrio anterior además de ir acompañadas de la sensación subjetiva de padecimiento. Dichas crisis generalmente tienen un tinte negativo y son “plenas de sufrimientos, donde el sentimiento prevaleciente sería pena y dolor por la pérdida. Desde el punto de vista psicopatológico, éste es el modelo que tradicionalmente se ha utilizado para describir las crisis con un matiz predominantemente depresivo” (Burin, 2000: 344). Teniendo en cuenta que la misma construcción sociocultural de las masculinidades incrementa la negación-supresión de los llamados “afectos difíciles”, tales como el miedo, la tristeza y el dolor, los sufrimientos de la marginación y, por ende de la migración forzada, pueden representar muchos riesgos para la salud (De Keijzer, 2003).

Existen varios antecedentes importantes para las investigaciones antropológicas que correlacionan salud y migración. Gonzalo Aguirre Beltrán, por ejemplo, registra una alta frecuencia de “desórdenes en rasgos de la personalidad”, “neurosis de mediana intensidad” y alcoholismo en poblaciones forzadas a la migración, así como en pueblos indígenas que viven en la periferia de grandes metrópolis y entre los “migrantes a nueva territorialidad” (Aguirre, 1963; 1994). Cuando Aguirre habla de “enfermedades mentales” refiere a “cierto grupo de enfermedades conformadas por una sintomatología meramente psicológica, o con pocos signos de daño orgánico, distinguidas con términos privativos de emociones en modo alguno aberrantes, como la *muina*, la vergüenza, la envidia, el susto, [pero] muchas veces graves” (Aguirre, 1994: 91-92).⁵ Por esta razón, desarrollar estudios que desentrañen problemas tan complejos como esos son aportes necesarios desde la antropología (Aguirre, 1994). Sus contribuciones son fundamentales para la orientación de esta investigación por dos motivos:

- a. Delinear la relación entre “enfermedad mental” y migración como un legítimo objeto de estudio de la antropología física, al señalar la movilidad y las cualidades dinámicas de las poblaciones, como parte de la explicación de la enfermedad mental.
- b. Someter a discusión la utilización de conceptos de la psicología en el estudio antropológico de la salud.

Me parece importante cuestionar la forma en que, desde la antropología física, nos aproximamos a la salud emocional de los hombres. En este caso, los contextos racistas, xenofóbicos y

5. Aguirre Beltrán menciona ejemplos de “enfermedades mentales” que tienen causas orgánicas, culturales y de personalidad o emocionales, entre las que destaca el alcoholismo en los migrantes. Para profundizar al respecto, véase el trabajo de Menéndez y Di Pardo (2006), quienes ven al alcoholismo como una problemática derivada del desarraigo y el enfrentamiento a una cultura distinta, pero que suele aparecer asociado a las enfermedades mentales.

discriminatorios a los que se enfrentan los migrantes en su proceso migratorio, principalmente debido a la criminalización de los sujetos que migran, tiene una gran relación con la idea de “enfermedad mental”. En la medida en que los programas de salud internacionales dirigidos a migrantes se enmarcan en la relación migración-enfermedad-criminalidad.

Por ejemplo, existe un organismo binacional llamado Comisión de Salud Fronteriza México-Estados Unidos (CSFMEU). Surgió en el año 2000 cuando México firmó un convenio con Estados Unidos para que, a través de las oficinas de salud de ambos países, se impulsaran acciones que reforzaran las condiciones de salud de la población en ambos territorios. La oficina de Salud Fronteriza del lado mexicano se ubica en el Hospital General de Tijuana, en la frontera más transitada del mundo. La sección estadounidense se localiza en El Paso, Texas. El objetivo es atender a la población vulnerable que “por la enorme complejidad y movilidad de su entorno, se encuentran mayormente expuestos a factores de riesgo para su salud” (CSFMEU, 2015). Este programa tiene seis prioridades claramente definidas: enfermedades crónico-degenerativas, enfermedades infecciosas, salud materno-infantil, salud mental, adicciones y accidentes (CSFMEU, 2015). Así, se crearon una serie de organismos que atienden el acceso a la salud, riesgos y vulnerabilidad de los migrantes (personas repatriadas y deportadas principalmente) y, de acuerdo con la página oficial del Programa Frontera Saludable 2020, la mayor parte de actividades en torno a la salud de los migrantes gira alrededor de la salud mental y las adicciones. Por ejemplo, en diciembre de 2017 se llevaron a cabo talleres de Primera Ayuda Psicológica a Migrantes en el Hospital de Salud Mental de Tijuana para capacitar a agentes del Instituto Nacional de Migración. En ese mismo evento se presentaron los resultados de la Iniciativa México-Estados Unidos de Integración Transfronteriza de la Atención de los Trastornos Mentales y Conductuales. En octubre de ese mismo año, se llevó a cabo el Simposio Binacional de Salud Mental y Migración (CSFMEU, 2015), lo que nos muestra cuál es el foco de atención de esta iniciativa en lo tocante a los migrantes: la salud mental.

Espacios mítico-afectivos del Rey Atzalan y la Llorona

Los habitantes de Atzala se reconocen como descendientes de grupos nahuas. Saben que sus antepasados hablaban náhuatl aunque ellos no. Lo saben porque el nombre de su comunidad tiene origen en una palabra de esa lengua y porque ahí mismo se resguarda celosamente un mapa o códice escrito en la lengua de “los aztecas”. Los habitantes transmiten, por tradición oral, esta serie de relatos míticos que explican su entorno y su historia. Esos mitos tienen un:

[...] papel equivalente al que incumbe al orden jurídico en las sociedades diferenciadas: en la medida en que los principios de visión y de división que proponen están objetivamente ajustados a las divisiones preexistentes, consagra el orden establecido, llevándolo a la existencia conocida y reconocida, oficial (Bourdieu, 2000: 21).

A continuación, se analizan brevemente las “geografías de género” (Duncan, 1996; McDowell, 2007) de dos narraciones particulares.

El Rey Atzalán y la Llorona son dos habitantes permanentes de Atzala. Sus formas de vinculación con el espacio son distintas pues se relacionan directamente con las formas que tienen los atzaleses de vivir el espacio de la comunidad en relación con el género, una correlación importante ya que permite identificar el *ethos*⁶ (Bateson, 1979, 1998), también diferenciadas por género en las narraciones de la tradición oral. Dada su condición ontológica de pertenecer al pasado, su relación con los demás miembros de la comunidad es a través de espacios específicos.

Atzalán se identifica como un gobernante azteca o “náhuatl”⁷ que solía vivir en un palacio o castillo en el cerro cerca de donde nace el agua de las pozas. Su presencia influyó en el asentamiento del poblado en la zona llamada Aquiapan, arriba de las Pozas Azules (principal atractivo turístico de la comunidad y fuente principal de agua). También el Rey dio el nombre a la comunidad, produjo las formaciones rocosas, las construcciones y objetos arqueológicos que la comunidad ha encontrado en sus terrenos de siembra, asimismo la forma de interactuar con las pozas y la tierra.⁸ En algunas versiones, al Rey lo mataron, en otras, este personaje era gigante, jefe de otros tres reyes, cada uno propietario de un castillo. Pero cuando ocurrió un derrumbe del cerro, se cayó el castillo del rey Atzalán y se quedó enterrado; por eso al pueblo le pusieron Atzala. El rey cae, va a la tierra por las piedras y muere.

Estas narraciones parecen tener relación con el mito de los Cinco Soles. Alfredo López Austin cita los *Anales de Cuauhtitlán* y registra que, en el segundo sol llamado *Ocelotonatiuh*, vivían gigantes que se saludaban con un “no se caiga usted”, porque si se caían, era para siempre; en los códices se representan a los gigantes derribados en el suelo (López, 2015: 182).

Aquiapan y la zona que circunda las Pozas Azules, la parte más fértil de la comunidad, está regida por el Rey Atzalán, y muchos de los hombres de la comunidad sembraban o siembran aún allí. Siempre parece distante en el tiempo y en el espacio, pero en relación con la tierra fértil, rige el lugar de trabajo de los hombres.

Otras de las narrativas relevantes para analizar las relaciones de género en la tradición oral de las personas de Atzala, son los relatos sobre la Llorona, pues tienen una fuerte presencia en la narrativa atzalesa y son relevantes para comprender la migración y las masculinidades. En

6. Conjunto de tonos emocionales expresados por grupos diferenciados dentro de una comunidad a través de gestos, movimientos, actitudes, palabras y sonidos específicos.

7. La discusión respecto a los pasados habitantes de las poblaciones de la zona donde se ubica Atzala de la Asunción, como parte de los determinantes míticos que estructuran las relaciones de género y los sentires de la comunidad, es muy amplia. Por motivos de espacio aquí no se mencionarán los estudios arqueológicos y antropofísicos necesarios. Sin embargo, la obra de Rosa María Reyna Robles (2015) presenta un panorama general interesante sobre la época prehispánica que es importante retomar, pues introduce la discusión sobre la presencia de grupos mayenses (chontales) en la zona norte de Guerrero.

8. En un mural pintado en el centro de la comunidad, el Rey Atzalán se encuentra haciendo un ritual con música tocada por una flauta de cuatro perforaciones, donde los personajes están ataviados con cuentas de jade: ambos son objetos comunes en las tierras de siembra. Es interesante leer este mural desde la información etnográfica porque los encargados de resguardar las Pozas Azules hacen ofrendas (bebidas alcohólicas y cigarros) periódicamente a los aires y chaneques que ahí habitan.

tanto que el género se construye por las relaciones entre hombres y mujeres, la Llorona es parte de las redes de actores sociales de la comunidad y es leída como una mujer más, cuya relación con un hombre la llevó a un estado afectivo que es visto como negativo entre la comunidad. Se le describe como una señora que lleva un rebozo revoloteando, a veces muy arreglada, “muy guapa” y otras veces todo lo contrario, lleva el cabello “todo regado”. A veces se cubre la cara y otras veces muestra su rostro y su piel roja, su boca llena de sangre emite alaridos. Dicen que cuando se oye cerca es que está lejos y cuando se oye lejos es porque anda cerca.

Esta mujer ha sido escuchada por muchas personas en Atzala en momentos muy específicos. Una señora, por ejemplo, narró que la escuchó en varios lugares, pasó de estar “subida en la rama de un amate negro”, a la barranca y de ahí al río. Gritaba “como una mujer que le pegan” y la escuchó una vez que su mamá estaba preocupada por su hermano parrandero. Se iba de un lado a otro “llorando bien recio”. El amate donde fue escuchada es el mismo árbol que dio nombre al barrio donde vive la señora Carlota, y debajo de él pasaba agua. Es importante enfatizar que la Llorona apareció en un momento de preocupación, porque en otros dos relatos de mujeres, la Llorona fue escuchada en momentos de desesperación, miedo y duelo. Una mujer incluso explica que la propia desesperación de que su esposo “la dejó solita con sus dos niños”, la llevó a matarlos. En todos los casos, estos momentos “desesperantes” atraen al personaje, le impiden estar tranquila y se mueve de un lado a otro y de arriba abajo.

La Llorona simboliza distintos espacios de la comunidad. En este movimiento que produce la desesperación, va hacia lugares acuáticos con movimientos serpenteantes como los del río; primero está aquí, luego allí, después más por allá y cada vez más lejos. A diferencia de Atzalán, cuyo tiempo es el tiempo de los antiguos o de los ancestros, la Llorona ha sido vista y escuchada por mujeres que siguen con vida y lo pueden narrar en primera persona.

El mito, como ordenador profundo de la vida social (Fagetti, 1998), regula también el género y los espacios. En la narrativa descrita previamente, por ejemplo, el *ethos* emocional de las narraciones sobre Atzalán es menos visible que el de la Llorona, pero ahí está, implícito en las ideas de que el rey está inscrito en un lugar distante y, por tanto, de riesgo (lo mataron o murió debajo de las piedras que se rodaron del cerro). La tradición oral, vista desde la perspectiva de las geografías de género, revela que la dimensión espacial de la comunidad tiene asociada una dimensión afectiva atravesada por las regulaciones de género.

Dicha regulación de género espacial-afectiva⁹ está relacionada con los espacios que ocupan hombres y mujeres en la división del trabajo. Esta interpretación de la tradición oral me permitirá más adelante realizar una discusión sobre la narrativa de género y experiencia afectiva de la migración en Atzala.

9. En la tesis que estoy reseñando se puede encontrar una discusión más amplia sobre el riesgo y la regulación emotiva, así como las distintas acepciones de la palabra regulación para la antropología física, es decir, entendida como regulación biológica del comportamiento. Se discute también su relación con las regulaciones sociales de lo emotivo.

En este punto, me gustaría citar las palabras de una mujer de la comunidad, la señora Cornelia, sobre la vida cotidiana, pues en su declaración me parece ver esta diferencia entre los tipos de movimientos en el espacio de las mujeres y los hombres.

Es difícil hallar a la gente en las mañanas, los hombres no están en las mañanas en sus casas y la mayoría de las mujeres están haciendo los trabajos de sus casitas, cuidando a sus hijos, la comida, lavando la ropa va [entrevista a Cornelia, 53 años, 22 de enero de 2015].

Los hombres lejos, en el campo, y las mujeres de aquí para allá: en la escuela, lavando la ropa,¹⁰ haciendo la comida. A continuación, se matizarán algunos aspectos de las relaciones de género en la comunidad, con mayor profundidad en las prácticas y representaciones de las masculinidades.

Poner la semilla y hacer la tortilla

A través de la metáfora “poner la semilla-hacer la tortilla” se habla sobre los hombres y mujeres de Atzala. Se construye una descripción y análisis de las prácticas laborales de los hombres y de las mujeres de la comunidad a partir de la idea de que el género se hace en las actividades cotidianas. Se presenta un contraste entre las representaciones de las masculinidades que tienen hombres y mujeres. Al final se analiza cómo se constituyen estas prácticas y representaciones a través de la figura social del ciudadano y la organización social.

Aunque en principio pareciera existir en Atzala una normatividad del cuerpo y la sexualidad tradicional o rígida, las experiencias de vida de distintas personas nos muestran que no lo es tanto. Por ejemplo, la oposición teórica dentro/fuera, tan citada y analizada por Bourdieu (2000) implicaría que las mujeres deben permanecer dentro de sus casas. No obstante, aunque en Atzala se considera que los espacios de las mujeres están en torno al hogar, también salen a trabajar la milpa o realizar trabajos “externos”. Es interesante porque las labores del hogar se consideran como “trabajo”, pero se distingue en dos cuestiones del “trabajo” de los hombres: 1) es una responsabilidad trabajar fuera¹¹ y 2) el trabajo de los hombres debe verse reflejado en la manutención de la familia. De hecho, como se muestra más adelante, un niño se convierte en hombre al tener la capacidad de “mantener bien una familia”.

A continuación, presento el caso de un hombre que pone en cuestionamiento y reafirma al mismo tiempo la construcción de la masculinidad en torno al trabajo agrícola.

10. La introducción de aparatos electrodomésticos ha restringido la movilidad de las mujeres de la comunidad porque en la narrativa histórica sobre ellas, se recuerda que antes las señoras iban a lavar al río y ahora, por las lavadoras y la colocación de lavaderos en los patios de las casas, ya casi no.

11. Es por esta responsabilidad que deciden migrar a los Estados Unidos. Además, en un análisis más profundo se puede encontrar aquí la causa de los tiempos de estancia de las mujeres en ese país, quienes generalmente ya no regresan porque allá se casan.

Mercedes relató su historia dentro de su terreno de siembra después de haber colocado insecticida y fertilizante. Se encontraba acompañado por su hermana y su sobrina. Contó que se ha dedicado al campo desde la infancia por lo que ha adquirido una gran habilidad para trabajar la milpa; sin embargo, esto le atrajo envidias, sobre todo de otros hombres. Habló de que, en general, la gente no lo quiere porque su existencia cuestiona la normatividad de género. En sus palabras:

[...] me echan habladas, pero les da coraje que mi cosecha se me da toda y rete bonita. No les gusta que una mujer sepa más que ellos del campo y por eso se enojan conmigo, porque soy hombre y mujer, siempre lo he sido, soy hombre y mujer. Yo no soy como las otras mujeres, yo no soy de echar tortillas o sentarme a bordar en las tardes, no, va; lo mío lo mío, es el campo [entrevista a Mercedes, 38 años, 26 de junio de 2015].

Mercedes vestía un holgado pants azul, una playera blanca debajo de una camisa de hombre color guinda, también holgada, y llevaba puesto un sombrero.¹² Contrasta su vestimenta con la de su hermana menor y su sobrina, quienes llevaban ropa más entallada. Mercedes a veces tiene miedo porque hay un señor que le “merodea”:

[...] me asusta porque dicen que agarró a una señora grande y la hizo feo, pues si eso hizo con una señora mayor, pues con más razón yo me asusto. En el pueblo no me quieren porque soy muy malhablada, muy grosera va, pero si ellos echan carnes, ¿por qué yo no? Como les digo, yo no soy como las otras mujeres, yo soy el hombre de la casa [entrevista a Mercedes, 38 años, 26 de junio de 2015].

Al finalizar la plática, su hermana me pidió que la retratara con su hija y “el hombre de la casa” mientras abrazaba a Mercedes. Es interesante ver que, aunque se asume como hombre por trabajar el campo, también afirma que no es como las otras mujeres, es decir, sigue enunciándose como mujer.

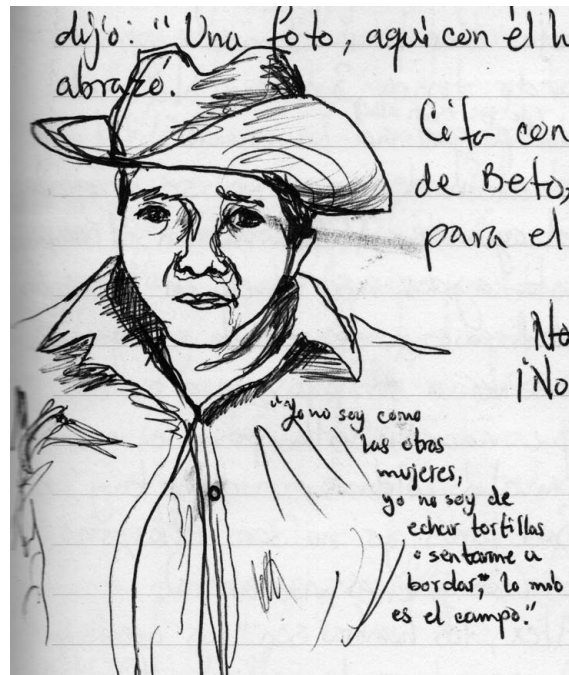


Imagen 1. Yo no soy como las demás mujeres.
Dibujo © Rodrigo Daniel Hernández, 2018.

12. Los sombreros los usan principalmente los hombres. Su masculinidad se crea en su hacer género cotidiano: el trabajo en el campo, vestirse “como hombre”, rajar la leña, no echar tortillas, pero sí “echar carnes”, etcétera.

Esta enunciación, puede ser leída como una herramienta política de denuncia ante lo que Beauvoir llama “la amenaza de la casta superior” (Beauvoir, 1981: 25). Frente a la necesidad de los hombres de afirmar en cada momento su virilidad, manifestada en la tensión permanente entre hombres, esa misma virilidad es entendida como una aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia (Kaufman, 1989; Bourdieu, 2000). En el caso de Mercedes, los hombres tratan no sólo de confrontarle como un hombre más, sino de recordarle que tiene un “cuerpo de mujer”.

Las reacciones ante esa identidad dual, dan cuenta de cómo la relación hombre-mujer se sustenta en enfatizar las diferencias entre los cuerpos femeninos y masculinos a través del hacer. Es hombre porque hace actividades masculinas y es mujer porque tiene un cuerpo de mujer. Esta paradoja explica qué es lo que sustenta las relaciones de los hombres sobre las mujeres:

[...] son las diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo (Bourdieu, 2000: 37).

No es el falo o su ausencia, continúa Bourdieu, lo que funda la visión androcéntrica del mundo, es la propia visión del mundo la que instituye la diferencia entre el cuerpo-soma de lo que se considera “un hombre” y el cuerpo-soma de lo que se considera “una mujer”, como fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos (Bourdieu, 2000). Es la organización del mundo, del espacio y del trabajo lo que determina el ser hombre o mujer.

Eh, pues hasta cierto punto sí y hasta cierto punto no. O sea, porque hombre o mujer tienen el mismo sentido... bueno, un poco diferente porque, vamos a suponer, el sentido de un hombre en el aspecto de buscar su pareja, pues no va a buscar un hombre a buscar otro hombre, va a buscar una mujer. Por igual, la mujer va a buscar un hombre, o sea que de ahí son un poco diferentes, pero en derechos yo me supongo que es lo mismo, es lo mismo porque ante Dios todos somos hijos de Dios; no dice “tú porque eres hombre, eres mi hijo y tú porque eres mujer, no”. Para Dios no hay diferencia entre hombre y mujer, y por eso yo siento que una mujer sí tiene los mismos derechos y los pensamientos un poco, son diferentes a los de un hombre y yo pienso que casi casi pueden hacer lo mismo que un hombre [entrevista a Eurípides, 47 años, 28 de junio de 2015].

Cuando Eurípides habla sobre Dios como organizador del universo que sentó “el sentido del hombre” y, después, el “sentido de la mujer”, manifiesta una concepción esencialista y heteronormativa donde la materialidad de los cuerpos no se puede disociar de las reglas que gobiernan esos cuerpos desde su materialidad (Butler, 2002). Habla acerca de una construcción del sexo:

[...] como un dato corporal dado sobre el cual se impone artificialmente la construcción del género [...], proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un “sexo” (Butler, 2002: 19).

Sin embargo, al final de su respuesta utiliza una palabra que resulta ser clave para comprender el género en la sociedad atzalense y esto da luces respecto a una construcción no tan estricta: el *hacer*. Ello implica una serie de actividades guiadas socialmente, interactivas y micro-políticas que presentan objetivos específicos como parte de la expresión de lo que es ser hombre o ser mujer, de lo masculino y lo femenino (West y Zimmerman, 1987). Las personas “hacen género” en sus quehaceres cotidianos; sus actividades están organizadas, a través de la interacción social para manifestar género y, a la vez, perciben el comportamiento de otras personas del mismo modo (West y Zimmerman, 1987).

En Atzala, los hombres que entrevistamos dijeron tener como ocupación principal el campo y sembrar para consumo propio, pero hacen “de todo” para complementar su ingreso económico y solventar los gastos del hogar. También fueron ellos quienes mencionan que, pese a que no es motivo de diferencia con las mujeres, lo que hace que uno sea hombre es el trabajo en el campo. Eurípides lo menciona cuando habla sobre las tareas de un hombre responsable y las de una mujer responsable, y dice que tanto las de uno y las de la otra se realizan:

[...] por igual, casi casi por igual. O sea, el hombre, vamos a suponer, el hombre se preocuparía por, como decir en mi aspecto, sería porque no hiciera falta el maíz, el maíz y el frijol o algo con qué acompañar la tortilla. La mujer sería cocinar... o sea este, cómo se dice, cocer su *nixcómiltl* y hacer sus tortillas para que coma su familia, sus hijos. Ya ahí ya no entra el hombre, va. O sea, el hombre ya nomás llega y pone la semilla, y la mujer hace la tortilla [entrevista a Eurípides, 47 años, 29 de junio de 2015].

En esta explicación, el género se hace al interior del grupo familiar inmediato. Se manifiesta en el binomio semilla/tortilla, donde se metaforiza la relación entre hombres y mujeres, los espacios simbólicos de ambos, y sus actividades cotidianas.

Quiero resaltar que, para él, como para otros hombres de la comunidad, el ser hombre radica en acciones relacionadas con una familia: trabajar, mantener, cuidar, proveer, actos que las mujeres también pueden hacer. Así responde Rolando cuando se le preguntó lo que significa ser hombre: “ser hombre es pues... mantener una familia, aunque también las mujeres lo hacen, pero la mayoría son los hombres” (Rolando, 16 años, 30 de junio de 2015).

Ésa es la perspectiva de los hombres respecto a las relaciones de género. En la comunidad se clasifica a los hombres en dos: jóvenes y señores. Los primeros son aquellos que están solteros

y los segundos son los que están casados. Como parte de nuestro interés en conocer las prácticas y representaciones relacionadas con la construcción de las masculinidades, les preguntamos a los interlocutores cómo es que alguien llega a ser considerado hombre en Atzala. A continuación, presentamos la respuesta de Eurípides, quien nos habla sobre los tipos de hombre que uno puede llegar a ser:

¿Qué tiene que hacer un niño para convertirse en un hombre? Pues ahí yo pienso que depende del tipo de hombre, porque hay hombres responsables y hombres que no son responsables. O sea, ahí es si un niño, vamos a suponer, si un niño se tiende a ser una persona responsable; pues desde pequeño empieza a ser inquieto, que no quiere estar mucho tiempo sentado. Que ve que su mamá hace una cosa y él la quiere hacer, que su papá hace una cosa y él la quiere hacer. Ahí es como se empieza a formar un niño; un niño responsable. Un irresponsable pues nomás no hace caso de nada. Ve que su mamá anda ahí tallando, barriendo... él ni siquiera. Ve que su papá se va a la leña, él se queda viendo televisión. Por eso le digo que hay de niños a niños, de hombres a hombres. Hay hombres irresponsables también [entrevista a Eurípides, 47 años, 28 de junio de 2015].

Este aspecto del ser hombre, la responsabilidad, resulta crucial en la investigación, pues es la principal condicionante de las prácticas migratorias. Forma parte de ese “hacer género” que lleva a los hombres a migrar para cumplir con sus responsabilidades sociales.

Pues un hombre, para mi punto de vista, un hombre debe ser la persona que se dedique, que ya tiene su responsabilidad de hijos, de esposa, que se dedique a lo que es su trabajo, tampoco es decir tan matado, sino que se dedique mientras él le dé lo suficiente a su esposa, a su hija, para que vayan pasándola para que sobrevivan, o sea más que nada cumplir con mis responsabilidades, yo siento que eso debe ser un hombre [entrevista a Leonardo, 29 años, 2 de julio de 2015].

Esto se relaciona con lo que nos indicó el señor Porfirio cuando dice que para que alguien se convierta en hombre, debe empezar a trabajar, lo cual usualmente sucede “a eso de los catorce años”, la edad en la que él empezó a trabajar en la milpa. Al principio, su mamá lo mandaba hasta Aquiapan a llevarles el almuerzo a su papá y a los demás hombres que estaban allá trabajando, pero después se lo empezaron a llevar para trabajar también.

En este apartado se buscó ofrecer un panorama general de las representaciones y algunas prácticas de las masculinidades que tienen las mujeres y los hombres de la comunidad en pos de encontrar alguna relación entre el género y el fenómeno migratorio de Atzala. Se pueden mencionar dos aspectos cruciales que determinan lo que significa ser hombre:

1. El trabajo campesino.
2. La organización social tradicional.¹³

Hasta aquí, las representaciones de las masculinidades se han descrito como parte del sistema simbólico agrícola y la organización comunitaria que determinan la regulación del comportamiento de los hombres. Pero, ¿son determinantes de la afectividad del fenómeno migratorio? Esta pregunta se debe responder siguiendo las sugerencias de investigadores como David Hume (2007), Edith Calderón (2012), Antonio Malo Pé (2004) y Oliva López (2017), quienes plantean que es fundamental para comprender las emociones, los sentimientos, las pasiones y los afectos, conocer las circunstancias y causas que las originan. Partiendo de los propios testimonios de los migrantes, el *ethos* emocional de la migración tiene una gran cantidad de connotaciones negativas: fealdad, sufrimiento, miedo, desesperación, pensamientos recurrentes, tristeza, celos y arrepentimiento.¹⁴ En la explicación emic de esos tonos emocionales específicos del drama migratorio, es la necesidad¹⁵ lo que exige que las familias de la comunidad vivan dichos sentimientos de la separación.

Migrar para hacer algo

Las relaciones desiguales en la economía internacional han hecho que muchas personas migren a los países industrializados de Europa, América del Norte y Asia a manera de “éxodos rurales” (Arizpe, 1983). En el caso mexicano, el éxodo rural era, hasta hace poco tiempo, eminentemente masculino y su motor había sido “la necesidad”.

Históricamente, la población rural e indígena ha sido la más marginada. Su rezago económico es multifactorial. En México, de los 6.06 millones de hogares rurales, 4.2 millones se encuentran en un grado alto o muy alto de marginación (Téllez *et al.*, 2012). Los estándares de vida observados en el campo mexicano no están relacionados con una deficiencia en el desarrollo de las actividades agropecuarias y forestales, sino con imposibilidades económicas de muchos tipos que implican que los hombres comiencen a trabajar antes que las mujeres: en Atzala, las personas que salen a estudiar generalmente son mujeres.

13. El análisis de la organización social se realiza a través de la figura del ciudadano que está determinada por la configuración político-económica de los usos y costumbres de la comunidad. Asimismo, la organización religiosa de algunos momentos de la celebración en honor a Padre Jesús, donde participan principalmente hombres, se consideró parte de la organización social.

14. Las metáforas utilizadas por los migrantes fueron analizadas con profundidad en la tesis.

15. La noción de necesidad lleva implícita la idea de algo que no se detiene, que es inevitable. Cuando algo se realiza bajo la justificación de la necesidad, nos encontramos que la necesidad es el sustento de algunas formas de relación social. Cada sociedad tiene un sistema de necesidades históricamente constituido y surgido de la estructura productiva: los tipos de trabajo y las formas de dividirlo producen a la vez riqueza material y una serie de necesidades que también se reparten conforme a la división del trabajo. En un esquema de relaciones económicas capitalistas, basadas en la generación constante y cambiante de necesidades, la noción de necesidad, entendida como un efecto del acceso desigual al consumo, se relaciona, como veremos en el presente artículo, con diversos factores simbólicos como el género, y por lo tanto con tonos emocionales específicos. Sobre la necesidad como parte de la estructura productiva puede verse el trabajo de Alonso (1986).

La crisis agrícola desde hace más de 20 años afecta a millones de mexicanos, principalmente productores de maíz para quienes la migración resultó una forma de compensar las dificultades que enfrentaban; al migrar, los campesinos pudieron adaptarse a la precariedad de sus condiciones económicas. La parte de la población que no ha encontrado remuneración adecuada a su trabajo dentro del país, tanto en la economía formal como en la informal, ha buscado vender su fuerza de trabajo en Estados Unidos.

En este contexto económico se inserta la situación migratoria de Atzala donde prácticamente todos los hombres tienen la experiencia de haber migrado. Entre las principales razones que los informantes mencionan para irse al otro lado han sido “la necesidad” y en asociación directa con ello, el ser hombre. Aquí comienza el drama social de la migración. Aunque la palabra drama en la actualidad hace referencia a un género teatral, su origen grecolatino denotaba la idea de “hacer”, “actuar” u “obrar”. En la antigua Grecia, los actores que representaban un poema dramático estaban en acción, dialogando; mientras que, en los poemas épicos, por ejemplo, se dedicaban a narrar los hechos (Robelo, 1880). Otra de sus acepciones actuales es como un “suceso infortunado de la vida real, capaz de conmover vivamente” (Real Academia Española, 2001, definición 3).

En esta investigación se desarrolla el tema de la migración como parte de un drama en esos dos sentidos: *a*) como una situación donde los miembros de la comunidad son actores sociales que representan su experiencia y *b*) como un suceso infortunado que produce una conmoción intensa, de tonos emocionales negativos, según se define en la antropología de la experiencia del antropólogo Víctor Turner (1969, 1974, 1982, 1999, 2008).

Esta condición de sociabilidad implica la regulación cultural del comportamiento a través de acciones (como modos de conocimiento del mundo, de los otros y de sí mismo) y conjuntos de acciones (sobre el mundo, sobre los otros y sobre sí mismo). Articular esta noción de emociones como símbolos intercambiados reguladamente (Calderón, 2006) con la antropología turneriana, resulta interesante si recordamos que, para Turner, el símbolo es la unidad más pequeña del ritual (Turner, 1969).

Además, en su propuesta de drama social, centra su atención en el factor emocional como indicador de la operación simbólica en la vida real, así como de las relaciones entre actitudes e intereses de los individuos. El propio Turner busca encontrar el sentido de los procesos sociales humanos en la manifestación de “episodios públicos de irrupción tensional” que denomina “dramas sociales” (Turner, 2008: 44). Para él, en estos procesos inarmónicos las actitudes e intereses de los individuos se encuentran en oposición obvia (Turner, 2008: 45). Estas dos ideas de “irrupción tensional” y “proceso inarmónico”¹⁶ resultan fundamentales para el análisis del proceso emocional en la experiencia migratoria. Este factor emocional, en realidad, es el que desencadena la sucesión de hechos que constituyen al drama social.

16. En ese mismo texto, donde Turner retoma a Kurt Lewin para hablar de los procesos inarmónicos, lo contrapone a los que sí son armónicos y que denomina “empresas sociales”, entre las que se encuentran tareas realizadas en comunidad como la construcción de puentes.

Debido a que muchos de los hombres no están acostumbrados a verbalizar sus emociones, muchos de ellos decidieron compartirlas a través de canciones. Esta forma de expresión de la emocionalidad masculina a través de la música se encuentra en estrecha relación con el consumo de alcohol. A continuación, se describe el proceso del drama social como es planteado por Turner y, en cada caso, se citan un par de estrofas de algunas de las melodías que los migrantes asociaron con la fase del proceso migratorio de la que se habla. Las piezas musicales fueron cantadas por varios migrantes que recordaban sus experiencias migratorias, registradas en grabaciones y el diario de campo, durante una faena de pavimentación de una calle donde estaban reunidos todos los migrantes de la comunidad.

La ruptura, es el momento en que un miembro de la comunidad rompe una regla, donde se desencadena una serie de afectos y emociones negativos en distintos miembros de la comunidad. En este caso, encuentra su parangón en el momento en que un hombre de la comunidad anuncia a su familia que ha decidido irse a Estados Unidos. Este “transgresor” debería ser movido por la tensión emocional que ocasionó su anuncio, a buscar la manera de solucionar esta ruptura o permitir que se siga expandiendo “la brecha”, según Turner. Este expandir de la brecha realmente es una intensificación del tono emocional negativo que causó la irrupción. En Atzala, después del anuncio, la familia intenta convencerlo de que no se vaya, “se les ruega” que no se vayan, por lo que la tensión crece al grado de implicar la participación de diversos miembros de la comunidad con poder político-religioso y la realización de rituales.

Por ejemplo, buscan a migrantes que estén radicando en los Estados Unidos para pedirles que les “echen la mano” económicamente para pagar el coyote y sus transportes. Esto es importante porque manifiesta el establecimiento de un sistema de prestigio relacionado con la migración. De hecho, es común que, cuando los hombres regresan de Estados Unidos, quienes ya han ido en más de una ocasión, sean elegidos comisarios de la comunidad.

En el aspecto religioso, los migrantes solicitan la intervención del Padre Jesús y la Virgen de los Dolores para que los protejan y les permitan ver a su familia de nuevo. Prometen misas y fuegos artificiales con su primer sueldo en los Estados Unidos o durante las fiestas patronales. A partir de la realización de éstas y otras prácticas-mágico-religiosas, previas a la salida de la comunidad, como comprar rosas rojas y veladoras que llevan a la iglesia para encomendarse, se alivia un poco la tensión. Además, se revela el pesar que tiene la familia: la incertidumbre de volver a verse. Los migrantes describen el tono emocional de este momento con la siguiente canción:

Dos seres que se aman

¿Y cuál de los dos amantes sufre más penas?

¿El que se va o el que se queda?

El que se queda, se queda llorando,

el que se va, se va suspirando.

*Sal niña a tu ventana, no seas ingrata,
sal a escuchar mi serenata,
la serenata del ser que te adora.
¿No ves que este hombre por tu alma llora?
Dicen que no se sienten las despedidas;
dile al que te lo cuente que eso es mentira,
mentira ingrata del ser que te adora;
cuando se quiere hasta se llora.¹⁷*

Esta serie de acciones que llevan a cabo después del anuncio, diría Turner, marcan el inicio de la fase liminal.¹⁸ En los migrantes de Atzala, el tiempo fuera del tiempo inicia después de despedirse de su familia y cuando abordan el transporte que los llevará a la frontera. Algunos toman camión a México y de ahí un vuelo a Mexicali o Nuevo Laredo (dependiendo de a dónde vayan, Chicago o Nueva York). Otros abordan un nuevo autobús en la Ciudad de México. Sin embargo, coinciden en expresar que en este momento comienzan a sentir la emoción de la aventura, de lo desconocido; al mismo tiempo que la fealdad de la separación.

Cada migrante tuvo una experiencia liminal distinta que se condensa en los campos semánticos del “sufrimiento”, “de lo feo”, “lo difícil”. Están a su suerte y éste es uno de los momentos de mayor tensión para sus familiares, así como para ellos mismos por los riesgos que enfrentarán en la frontera. Éstos van desde asaltos, secuestros y detenciones policiacas, hasta picaduras de animales, accidentes o muerte por deshidratación. Para narrar la experiencia emocional del cruce fronterizo, algunos de los migrantes coincidieron en la siguiente canción:

Corrido del caballo blanco

*[...] y por Culiacán ya se andaba quedando.
Cuentan que en los montes ya se iba cayendo,
que llevaba todo el hocico sangrando.
Pero lo miraron pasar por Sonora
y el valle del yaqui le dio su ternura.
Cuenta que cojeaba de la pata izquierda
y a pesar de todo siguió su aventura.
Llego hasta Hermosillo,
siguió pa' Caborca,*

17. En la explicación de los migrantes, esta pieza musical remite al momento en que se despidieron de su novia o de su esposa; es decir, la ruptura. Letra de Jesús Ramírez Rodríguez, del Grupo La Apuesta, “Dos seres que se aman”, del álbum *Abrázame y perdóname*, 2008.

18. Esta despedida de amigos y familiares, así como las acciones rituales, pueden tomar un par de días o un par de horas, dependiendo de cada uno de los migrantes.

y por Mexicali sintió que moría.
 Subió paso a paso por La Rumorosa,
 Llegando a Tijuana con la luz del día.
 Cumplida su hazaña, llegó a Rosarito
 y no quiso echarse hasta ver Ensenada.
 Este fue el corrido del caballo blanco que salió
 un domingo de Guadalajara.¹⁹

Desde este momento, se aprecia que las personas entran en una contradicción estructural que suscita la experimentación de “afectos difíciles” (Burin, 2000) que se puede prolongar todo el tiempo que se encuentren en los Estados Unidos. Esta metáfora se utiliza para denotar que los testimonios de los migrantes conllevan lo que Burin llama “sensación de padecimiento” para identificar un conjunto de tonos emocionales específicos. En los discursos de los atzaleses, ser orillado a migrar como la mejor opción para salir adelante, se puede entender como una situación de crisis vital en la historia personal de los sujetos, momento que se vive de forma diferente en hombres y mujeres (Burin, 1987, 1998, 2000, 2007; y Burin, Moncarz y Velázquez, 1990).

Esta situación de crisis, que podría ser comparable con la adolescencia, los divorcios o la pérdida del trabajo, pueden convertirse en problemáticas de salud física y mental con marcadas diferencias mediadas por el género (Burin, 1987). Muchas veces se caracterizan por la ruptura de un equilibrio previo y la sensación de padecimiento, por lo que suelen calificarse como negativas (Burin, 2000). Al establecerse en los Estados Unidos, el tiempo que tardan en volver depende de varios factores, principalmente, las metas personales de cada hombre. De acuerdo con los testimonios de los migrantes, podríamos considerar su estancia como un tiempo *liminoide*. Victor Turner (1974) caracteriza lo *liminoide*, por ser *parecido*²⁰ a lo *liminal*. Un ejemplo bastante emotivo de lo que significa un “afecto difícil” se presenta a continuación.

No hay novedad

No, no te preocupes por mí,
 aquí todo sigue igual
 como cuando estabas tú.
 Sí, es cierto que no hay calor
 y en la casa, el olor de tu cuerpo sigue igual.

19. Este corrido de José Alfredo Jiménez fue entonado en particular para ilustrar la experiencia de uno de los migrantes que sufrió un accidente en el cruce fronterizo: al caer en una barranca se lastimó el pie izquierdo. Con todo y el dolor, la hinchazón y lo que aún debía caminar, logró llegar a la meta.

20. En el texto original en inglés se utiliza la palabra *resembles*, que también se puede traducir como “recordar”. La terminación “oide” proviene del griego *eidōs*, que se traduce como “forma”; como en las palabras ovoide (con forma de huevo) o asteroide (con forma de estrella). En este caso, “con forma de limen”.

Ya, ya la fuente se secó,
 el canario ya murió
 pero aquí, no hay novedad.
 No, no te preocupes por mí,
 aquí todo sigue igual como cuando estabas tú.
 Es cierto que el rosal ya no da flores
 y el amor de mis amores nunca más ha de volver.
 Los niños me preguntan por su madre
 cuando miran que su padre ya se muere de llorar.
 Quisiera que me hicieras mucha falta
 y gritarte que regreses, pero aquí no hay novedad.
 No, no te preocupes por mí,
 aquí todo sigue igual, como cuando estabas tú.²¹

Dicha estancia implica llevar una vida distinta; modificaciones a las costumbres, tradiciones, formas de trabajo, hábitos y prácticas. Es un “tiempo libre”, en palabras de uno de los migrantes, de las normas acostumbradas. Ahí, en ese quebranto de la vida cotidiana, el cuerpo-mente se perturba:

Lo que pasa es que llegas y todavía no, no entiendes bien a dónde llegaste. Puedes pasar hasta dos, tres días despertando y a veces piensas que estás aquí, o sea tu cuerpo se... trastorna, ora sí tú mente, como decir a las cuatro o seis de la tarde, la mayoría de las veces se va uno al campo o sale uno a dar la vuelta al pueblo y llega esa hora y tu mente quiere hacer eso va, pero tú estás en otro lado va (risa) y no te das cuenta [entrevista a Pablo, 28 años, 20 de enero de 2015].

Este testimonio resulta vital para comprender algunas de las conclusiones de esta investigación, ya que la migración implica trastornos del cuerpo y de la mente. Este trastorno del cuerpo muchas veces ocasiona pensamientos recurrentes: ¿qué estarán haciendo en el pueblo? El tiempo liminoide tiene como límite el momento en que cumplen sus metas y objetivos personales. Este lapso puede prolongarse desde algunos meses hasta más de 15 años, según al decir de las personas que tienen esta experiencia de haber migrado. Una estancia prolongada produce un malestar emocional constante, como se puede ver en la siguiente canción.

21. Esta canción, con letra de Gabriel Jiménez, es interpretada por Los Cadetes de Linares en el álbum *Pescadores de Ensenada*. Cuando fue cantada por los migrantes de Atzala, fue uno de los momentos más emotivos de la faena. La letra les remitía al sentimiento de saber que sus familiares en México les decían que estaban bien, a pesar de no tener dinero, estar enfermos, o haber vivido eventos relacionados con la violencia del narcotráfico. Asimismo, a algunos de ellos les recordaba el estado emocional que ellos tenían al estar en los Estados Unidos y decirles a sus familias que se encontraban bien, aunque no fuera así.

La jaula de oro

*Aquí estoy establecido
en los Estados Unidos.*

*Diez años pasaron ya
en que crucé de mojado;
papeles no he arreglado,
sigo siendo un ilegal.*

*Tengo mi esposa y mis hijos
que me los traje muy chicos,
y se han olvidado ya.*

*De mi México querido,
del que yo nunca me olvido,
y no puedo regresar.*

*De qué me sirve el dinero
si estoy como prisionero
dentro de esta gran nación.*

*Cuando me acuerdo hasta lloro,
aunque la jaula sea de oro
no deja de ser prisión.*

“Escúchame, hijo.

¿Te gustaría que regresáramos a vivir México?”

“Whatcha talkin’ about dad?

I don’t wanna go back to Mexico, no way dad”.

Mis hijos no hablan conmigo,

otro idioma han aprendido, y olvidado el español.

Piensan como americanos, niegan que son mexicanos

aunque tengan mi color.

*De mi trabajo a mi casa,
no sé lo que me pasa*

que aunque soy hombre de hogar,

casi no salgo a la calle

pues tengo miedo que me hallen

y me pueden deportar.

De qué me sirve el dinero

si estoy como prisionero

dentro de esta gran nación.

*Cuando me acuerdo hasta lloro,
aunque la jaula sea de oro
no deja de ser prisión.*

En ese tiempo, es recurrente el consumo ritual de alcohol para compartir comunitariamente esa vivencia afectiva del estar lejos. Asimismo, el efecto del alcohol como sedante emocional está ampliamente difundido en la música popular mexicana. Existen diversos textos etnográficos que dan cuenta de esta forma ritualizada de consumo de alcohol en diferentes pueblos indígenas del sur de México y norte de Guatemala (Bunzel, 1959; Berruecos, 2005, 2007). De hecho, el consumo de alcohol forma parte de las formas en las que socialmente se piensa que alguien ya se convirtió en hombre. Está inscrito en ese sistema de prestigio que implica estar en los Estados Unidos y tener un buen sueldo.

Estos padecimientos se agravan a distintos niveles entre los familiares que viven el proceso migratorio desde la comunidad, derivando en enfermedades cardíacas y diabetes, principalmente. Sin embargo, aunque los migrantes no manifiestan la existencia de una asociación entre su sufrimiento afectivo y otras enfermedades, coinciden en que no se está bien durante la estancia porque constantemente están “pensando” en su familia y en la comunidad.

Discusiones

La masculinidad se construye con base en una relación histórica con el espacio de trabajo agrícola. En este proceso influyen aspectos espaciales y afectivos relacionados con el pasado indígena de la comunidad. Así, la migración (forzada por la marginación) condujo a una reconfiguración en el proceso de “convertirse en hombre”. Desde la segunda mitad del siglo xx, cuando comenzó la migración en Guerrero, el sufrimiento y el sacrificio se convirtieron en un elemento crucial para ser hombre en esta comunidad. De hecho, Catherine Vézina (2019) demuestra que la imagen del migrante sufrió cambios significativos en el imaginario popular en el que aparecía a veces como héroe y a veces como paria. Aunque la autora no reflexiona esta situación en términos de la masculinidad, prácticamente la mayoría de los migrantes eran hombres. Estos datos históricos se contrastan con los testimonios de un hombre de la comunidad que fue de los primeros en irse a los Estados Unidos como parte, precisamente, de dicho programa. Él es percibido entre los demás migrantes como una especie de benefactor por haber recibido a los que fueron llegando posteriormente, orientarlos, conseguirles trabajo, etcétera. A su vez, debido a este fenómeno, los hombres debieron refrendar su masculinidad al confrontar riesgos y asumir los peligros del cruce fronterizo; es decir, enfrentar, por el hecho de ser hombres, situaciones de violencia y agresividad.

En la comunidad la migración es un evento de tonos emocionales dramáticos por distintas razones. Hombres y mujeres coinciden en que son los hombres quienes se van en mayor medi-

da porque las mujeres tienen un deber mayor que no pueden abandonar: el cuidado de los hijos. Entonces, si existe un miembro de la familia que se deba sacrificar (ante las posibilidades de morir en el cruce fronterizo), ése es el padre o alguno de los hijos mayores. Asimismo, se explica que las mujeres se van por razones distintas: porque se las lleva su esposo, para casarse en el extranjero o para buscar una vida más libre. Mientras que los hombres se van por la responsabilidad que recae sobre ellos de mantener a una familia.

En general la dimensión afectiva de la migración fue definida por el “sufrimiento” y la “fealdad” como una suerte de mal necesario para “salir adelante”. En general, un fenómeno de tono emocional negativo, donde todos los miembros de una familia sufren y se ven afectados y donde muchos de los hombres reprimen las emociones negativas que experimentan en esta experiencia, por lo que el consumo social de bebidas alcohólicas se perfila como un paliativo emocional para ellos. Es decir, beber alcohol es una forma para el intercambio de emociones socioculturalmente reglamentada. Como dice Edith Calderón (2012), las emociones son universales y lo que es independiente a cada cultura es la regulación del intercambio de los símbolos emocionales. En este caso, las masculinidades tradicionales forman parte de la regulación del intercambio emocional y afectivo, en donde el consumo del alcohol, como paliativo, forma parte de esa norma.

Existen algunas narraciones míticas que, por motivo de espacio, no pudieron ser descritas en el artículo. Sin embargo, dan cuenta de la importancia de entregar alcohol a los chaneques y aires, así como de los peligros de beber fuera de la comunidad, en lo que llaman “tiendas encantadas”, donde los hombres que se detienen a beber alcohol fuera de la comunidad “se encantan” y desaparecen por años, se pierden en la bebida. Estas narrativas podrían tener un símil en Michoacán, donde existe la Mirinkua, o en la Mixteca Alta de Oaxaca, con la Bandolera; mujeres espectrales que seducen a los borrachos hacia barrancas con espinas o lagunas donde los pierden o llevan a la muerte. Metáforas de los peligros de beber fuera de los círculos de regulación ritual de la comunidad. Así, la expresión de la afectividad masculina en Atzala está condicionada, cuando se refiere a “afectos difíciles”, a ser expresada por la musicalización comunitaria de experiencias afectivas en común que incluya el consumo de bebidas alcohólicas. Durante faenas, fiestas patronales, celebraciones de cumpleaños, bodas o bautizos, los hombres expresan toda su afectividad. En los Estados Unidos una borrachera con otros paisanos es ocasión de alivio emocional.

Estudiar la dimensión afectiva del espacio me permitió dar cuenta de varias cuestiones importantes sobre la masculinidad. Por ejemplo, que el consumismo urbano de las ciudades industrializadas produce cambios en los sistemas de prestigio de los hombres migrantes. La migración como fenómeno histórico produjo una cultura emocional en la que el dolor, el sacrificio y el sufrimiento van de la mano con la definición de la masculinidad. Asimismo, la migración redefinió a los hombres como seres aptos para enfrentar situaciones riesgosas, violentas o peligrosas y sus emociones asociadas. Es decir, que la relación de los hombres con la violencia se transforma cultural, étnica e históricamente.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1963). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____ (1994). *Antropología médica: sus desarrollos teóricos en México* [Vol. 8]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alonso Benito, Luis Enrique (1986). "La producción social de la necesidad". *Economistas*, 18, pp. 26-31.
- Amuchástegui, Ana y Szasz, Ivonne (coords.) (2007). *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México: El Colegio de México.
- Arizpe, Lourdes (1983). "El éxodo rural en México y su relación con la migración a Estados Unidos". *Estudios Sociológicos*, 1(1), pp. 9-33.
- Badinter, Élisabeth (1992). *xy: De l'identité masculine*. París: Odile Jacob.
- Bateson, Gregory (1958). *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (2ª ed.). Stanford: Stanford University Press.
- _____ (1979). *Mind and nature: A necessary unity* (1ª ed.). Nueva York: Dutton.
- _____ (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Beauvoir, Simone de (1981). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo xx.
- Berruecos, Luis (2005). "La investigación sobre el consumo de alcohol entre la población indígena de México". *Liberaddictus*, 85, pp. 9-15.
- _____ (2007). "Las bebidas indígenas fermentadas y los patrones de consumo de alcohol de los grupos étnicos". *El Cotidiano*, 22(146), pp. 5-11.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bunzel, Ruth Leah (1959). *Chichicastenango: A Guatemalan Village*. Seattle: University of Washington Press.
- Burin, Mabel (1987). *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Burin, Mabel, Moncarz, Esther y Velázquez, Susana (eds.) (1990). *El malestar de las mujeres. La tranquilidad recetada*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (1998). "La mediana edad: crisis o transición". En Burin, Mabel y Meler, Irene (eds.). *Género y familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad* (pp. 211-232). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2000). "Atendiendo el malestar de los varones". En Burin, Mabel y Meler, Irene. *Varones, género y subjetividad masculina* (pp. 339-370). Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2007). "Precariedad laboral, masculinidad y paternidad". En Burin, Mabel Jiménez, Lucero y Meler, Irene (comps.). *Precariedad laboral y crisis de las masculinidades. Impacto sobre las relaciones de género* (pp. 87-120). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

- Calderón Rivera, Edith (2006). *Hacia una antropología de la dimensión afectiva* (Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas). UAM-Iztapalapa, México.
- ____ (2012). *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ____ (2014). "Universos emocionales y subjetividad". *Nueva Antropología*, 27(81), pp. 11-31.
- ____ (2017). "El papel de la dimensión afectiva en la adquisición del lenguaje materno". *Alteridades*, 27(53), pp. 11-22.
- ____ (2018). "El lugar de lo emocional en la construcción del racismo y la discriminación". *Revista TEFROS*, 16(1), pp. 109-126.
- Calhoun, Craig J. (1992). *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: MIT Press.
- Connel, Robert W. (2003). "La organización social de la masculinidad". *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*. Recuperado de: <<https://idepsalud.org/la-organizacion-social-de-la-masculinidad/#:~:text=Connel,-El%20g%C3%A9nero%20como&text=%C2%ABEI%20g%C3%A9nero%20es%20una%20forma,los%20procesos%20de%20reproducci%C3%B3n%20humana>>.
- Comisión de Salud Fronteriza México-Estados Unidos (2015). "Acercas de la Comisión. Salud Fronteriza México-Estados Unidos" [Descripción Institucional en página web]. Recuperado de: <<http://www.saludfronterizamx.org/acerca-comision>>.
- De Keijzer, Benno (1997). "El varón como factor de riesgo. Masculinidad, salud mental y salud reproductiva". En Esperanza Tuñón (coord.). *Género y salud en el Sureste de México*. México: ECOSUR / UJAD.
- ____ (2003). "Hasta donde el cuerpo aguante: género, cuerpo y salud masculina". En *La salud como derecho ciudadano: perspectivas y propuestas desde América Latina* (pp. 137-152). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- ____, y Rodríguez, Gabriela (2007). "Hombres rurales: nueva generación en un mundo cambiante". En Amuchástegui, Ana y Szasz, Ivonne (coords.). *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México* (pp. 241-274). México: El Colegio de México.
- Duncan, Nancy (ed.) (1996). *BodySpace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*. Londres: Routledge.
- Fagetti, Antonella (1998). *Tentzonhuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Fox, John. G. (2015). *Marx, the Body, and Human Nature*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Franco, Enrique M. (1984). La Jaula de Oro [Grabado por Los Tigres del Norte]. En *Norteñas de Oro*. Los Ángeles, Estados Unidos: Aries Music Entertainment Inc (2007).
- Goffman, Erving (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gutmann, Matthew C. (1998). "Traficando con hombres: la antropología de la masculinidad". *Revista de Estudios de Género. La Ventana*, 8, pp. 47-99.
- Hume, David (2007). *A dissertation on the passions: The natural history of religion: a critical edition*. Oxford: Clarendon Press.

- Jiménez, Gabriel (1979). No hay novedad [Grabado por Los Cadetes de Linares]. En *Pescadores de Enseñada*. México: Ramex (1979).
- Jiménez, José Alfredo (1988). "El corrido del caballo blanco". En *12 Éxitos de Oro* [CD]. México: RCA Records Label.
- Kaufman, Michael (1989). "La construcción de la masculinidad y la triada de la violencia masculina". En *Hombres, placeres, poder y cambio* (pp. 19-64). Santo Domingo: Centro de Investigación para la Acción Femenina.
- López Austin, Alfredo (2015). "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 49, pp. 161-197. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752015000100005>.
- López Sánchez, Oliva (2017). "Cuerpo, salud, género y emociones: estudios diacrónicos y sincrónicos". *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 16(4), pp. 1303-1312.
- Love, Nancy S. (2006). *Understanding Dogmas and Dreams: A Text* (2ª ed.). Washington, DC: CQ Press.
- Malo Pé, Antonio (2004). *Antropología de la afectividad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Marx, Karl (2008[1867]). *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción del capital I*. (T. I, vol. I), (vigésimoctava reimpresión). México: Siglo XXI.
- McDowell, Linda (2007). *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Medina, Rubén (2004). "Masculinidad, imperio y modernidad en *Cartas de relación* de Hernán Cortés". *Hispanic Review*, 72(4), pp. 469-489.
- Melgar Bao, Ricardo (2001). "El universo simbólico del ritual en el pensamiento de Victor Turner". *Investigaciones Sociales*, 5(7), pp. 7-21.
- Menéndez, Eduardo L. y Di Pardo, Renée B. (2006). "Alcoholismo: políticas e incongruencias del sector salud en México". *Desacatos*, 20, pp. 29-52.
- Minello Martini, Nelson (2002a). "Los estudios de masculinidad". *Estudios Sociológicos*, xx(60), pp. 715-732.
- _____ (2002b). "Masculinidad/es: un concepto en construcción". *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, xviii(61), pp. 11-30.
- Monal, Isabel (1999). Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx. En Haug, Wolfgang Fritz (ed.). *Historische-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Vol. IV). Hamburgo: Das Argument.
- Real Academia Española (2001). "Drama". *Diccionario de la Lengua Española*. Recuperado de: <<http://dle.rae.es/?id=EBgtUVr>>.
- Ramírez Rodríguez, Jesús (2008). Dos seres que se ama. En *Abrázame y perdóname* [CD]. México: La Apuesta.
- Ramírez Solórzano, Martha Alida (2002). *Hombres violentos. Un estudio antropológico de la violencia masculina*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Reyna Robles, Rosa María (2015). "Movimientos de población y rutas de intercambio en el Guerrero prehispánico". *Rutas de Campo*, 6, pp. 10-19.

- Robelo, Cecilio Agustín (1880). "Vocabulario etimológico de la literatura". *Colección Digital UANL*. Recuperado de: <<http://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/15353>>.
- Rosas, Carolina (2007). "El desafío de ser hombre y no migrar. Estudio de caso en una comunidad del centro de Veracruz". En Amuchástegui, Antonio. *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México: El Colegio de México.
- Téllez, Yolanda, Ramírez, Jorge y De la Vega, Sergio (2012). *Índice de marginación por localidad 2010*. México: Consejo Nacional de Población.
- Turner, Victor (1969). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- ____ (1974). *Dramas, Field, and Metaphors. Dramas field and metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- ____ (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: Performing Arts Journal Publications.
- ____ (1999). "Símbolos en el ritual ndembu". En *La Selva de los Símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México: Siglo XXI.
- ____ (2008). "Dramas sociales y metáforas rituales". En Geist, Ingrid (ed.). *Antropología del Ritual* (pp. 35-44). México: Escuela Nacional de Antropología e Historia / INAH.
- Vézina, Catherine (2019). "El bracero, ¿héroe o paria? Su representación mediática, 1942-1964". *Signos Históricos*, 21(42), pp. 180-221.
- West, Candace y Zimmerman, Don H. (1987). "Doing Gender". *Gender and Society*, 1(2), pp. 125-151.