

Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud*

MARITZA URTEAGA CASTRO POZO**

Abstract

CONTEMPORARY CHALLENGES IN THE STUDIES OF THE YOUNG. *Among the dislocations in current Mexican complex conditions there are migration flows of young members of different ethnicity. Population transformation apart, the indigenous migration brings youth among rural ethnic groups and into the ethnic groups displaced to the city. The text explores the forms of construction among the ethnic youth; it also researches the reasons in the classic ethnography that made invisible the young subject within his ethnic group. It reveals the social and theoretical transformations in the recent literature that has made the young visible proposing a theoretical and methodological perspective to reach the young in the new ethnic contexts. It studies in-depth the specificity of the indigenous rural young people and indigenous young people and it finally asks questions and answers as a result of the author's explorations of the young, ethnicity and migration in Mexico City, from the young people's paradigm and agency.*

Key words: indigenous young, migration, ethnic youth life stories, border zones, rural indigenous young, indigenous migrant young in the city

Resumen

Entre las dislocaciones de la complejidad actual mexicana están los flujos migratorios de los(as) miembros más jóvenes de diferentes etnias. Además de la transformación poblacional, la migración indígena es productora de juventud entre los grupos étnicos rurales y entre las etnias del desplazamiento en la ciudad. El texto explora las formas de construcción juvenil étnicas; indaga las razones por las que la etnografía clásica invisibilizó al sujeto joven al interior de las etnias; revela las transformaciones sociales y teóricas por las que la literatura reciente lo ha visibilizado, proponiendo una línea teórica y metodológica para abordar a los jóvenes en los nuevos contextos étnicos; profundiza en la especificidad de lo juvenil indígena rural y lo juvenil indígena; y al final expone preguntas y resultados de la indagación de la autora a lo juvenil, lo étnico y lo migrante en la Ciudad de México, desde el paradigma del agenciamiento juvenil.

Palabras clave: juventudes indígenas, migración, paisajes étnicos juveniles, zonas fronterizas, jóvenes indígenas rurales, jóvenes indígenas migrantes en la ciudad

* Artículo recibido el 05/03/11 y aceptado el 10/10/11.

** Profesora-investigadora de tiempo completo, Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Periférico y Calle Zapote s/n, col. Isidro Fabela, 14030, México, D. F. <maritzaurteaga@hotmail.com>.

Introducción

Hace muchos años Margaret Mead desafió la manera en que Occidente había definido la juventud: como una condición universal, una fase del desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos, basándose casi exclusivamente en los planteamientos del psicólogo Stanley Hall. En su obra *Adolescence. Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* (1905), Hall caracteriza la adolescencia como una etapa de tempestad y estímulo, que al tener una base fisiológica la hace un estadio inevitable del desarrollo humano. Señala que esta etapa está dominada por las fuerzas del instinto que requieren, para calmarse, un periodo largo durante el cual los jóvenes no sean obligados a comportarse como adultos, porque se hallan en un estadio intermedio entre el “salvajismo” y la “civilización”.

Una de las primeras antropólogas en cuestionar el etnocentrismo subyacente en la teoría psicológica de Hall sobre la juventud occidental fue Margaret Mead. Gran parte de su trabajo de investigación sobre las adolescentes en Samoa (1928) estuvo dirigido a argumentar, con información de campo, que los rasgos caracterizados por Hall como definitorios de la adolescencia en la sociedad estadounidense no podían generalizarse a otras culturas. Me interesa rescatar aquí la actitud teórica de la antropóloga, quien con base en datos de campo cuestiona una definición construida a partir de las, entonces, disciplinas y posturas teóricas hegemónicas en el estudio de las sociedades: la psicología y el evolucionismo organicista que, ahora sabemos, racionalizaron gran parte de los fenómenos sociales emergentes en la modernidad occidental generalizando esas representaciones al resto de sociedades y culturas.¹ Pienso que las interrogantes de Mead –“¿puede considerarse la juventud como una condición natural?, ¿pueden generalizarse a otras culturas los rasgos de la juventud occidental contemporánea?”– siguen siendo pertinentes, y ayudan a revisar con esos grandes lentes el caso de la reciente formación, y el reconocimiento dentro de las etnias mexicanas, de un grupo de edad que puede ser denominado juventud.

Me interesa rescatar la actitud teórica de Mead al preguntar sobre las formas de construcción juvenil

actual entre los indígenas migrantes y/o radicados en las ciudades. Mis cuestionamientos, sin embargo, tienen un pequeño giro, ¿cuál es la especificidad de esta juventud que se está formando en muchos grupos étnicos? ¿Las percepciones sociales indias sobre este segmento etario son similares a las que otros grupos de la sociedad mexicana tienen sobre sus jóvenes? ¿A quiénes se denomina jóvenes entre las diferentes etnias? ¿Por quiénes está compuesta esta reciente categoría? ¿Hay una sola manera de vivir y de ser joven? ¿Qué puede aportar la antropología a la construcción conceptual sobre lo juvenil étnico en la contemporaneidad mexicana?

La documentación, material de campo y las argumentaciones aquí presentadas no intentan responder de manera total las preguntas y mucho menos agotar el tema de lo juvenil en lo étnico. Al contrario, y por las razones que se irán planteando y sustentando, quieren provocar estas y otras preguntas que podrán tener respuestas en futuras investigaciones, en lo que se abre como un ámbito contemporáneo en el estudio de lo juvenil.

Las razones de la invisibilidad juvenil étnica en los textos clásicos

Si bien la temática indígena ha sido recurrente y tradicional en la antropología mexicana el tema de los *jóvenes indígenas* no ha sido central en la investigación antropológica clásica; por lo menos así lo señala una somera revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios de México producida entre los años cincuenta y mediados de los noventa. En otro lugar he desarrollado las posibles razones de esta invisibilidad (Urteaga Castro Pozo, 2011). Una de ellas estaría vinculada al no reconocimiento por parte de las etnias bajo estudio de una fase del ciclo vital equivalente a la “juventud” de la sociedad occidental. Carles Feixa observaba entre los zapotecos:

El estatus subordinado de las muchachas, la temprana inserción de los muchachos en la actividad económica, la inexistencia de signos de identidad específicos para los adolescentes, por ejemplo en el vestir, explican la “invisibilidad” de los jóvenes en las comunidades étnicas. Muchas lenguas indígenas no tienen un término específico

¹ Hall racionaliza la “emergencia de la juventud en los países occidentales como etapa de semidependencia, proceso que se extendió a finales del siglo XIX en conexión con el impacto social de la segunda revolución industrial y la expulsión de los jóvenes del mercado de trabajo” (Feixa, 1998: 18).

para definir la juventud, dado que el tránsito fundamental es el paso de niño a adulto, mediante el trabajo y el “sistema de cargos” y de soltero a “ciudadano”, mediante el matrimonio (Feixa, 1998: 105).

A mediados de los años noventa, Lourdes Pacheco (1997) registraba, entre las comunidades huicholas de Nayarit más alejadas de los centros urbanos, que la etapa de la juventud prácticamente no existía. Sólo recientemente, en los primeros años del siglo XXI, Regina Martínez y Angélica Rojas revelan la existencia de algunos términos con los que los huicholes de la comunidad de San Miguel Huaixtita (Jalisco) nombraban a sus jóvenes de aproximadamente quince años: *temaik+* (joven hombre) o *+imaria* (joven mujer). Y si bien “esta clasificación permitiría inferir que dentro de la sociedad huichola existe la etapa social de la juventud” (Martínez Casas y Rojas Cortés, 2005: 114), la realidad es que los jóvenes acostumbraban casarse (vivir juntos) desde temprana edad y casi nunca llegaban a ser *temaik+* o *+imaria*, por lo menos hasta que en 1995 comenzó a funcionar la secundaria Tatutsi Maxakwaxi; presencia institucional que “ha postergado las relaciones matrimoniales, alargando la estancia de los individuos en la etapa de la juventud y obligándolos a *resignificarla*” (Martínez Casas y Rojas Cortés, 2005: 115). Otra razón de la invisibilidad de las y los jóvenes en las etnografías clásicas estaría vinculada a lo que en una doble acepción Caputo (1995) identifica como *relaciones de poder* en la elaboración de los textos etnográficos: 1) las que cruzan entre los miembros de los grupos étnicos y 2) las que atraviesan las preguntas epistemológicas que se hacen, desde la investigación antropológica, sobre los niños, niñas y jóvenes. Con esto apunto a una tercera causa: las *lentes conceptuales* con que los grupos étnicos son estudiados y los intereses teóricos de los investigadores e investigadoras. En concreto, dos pares de conceptos antropológicos hegemónicos en la academia, por los menos desde los años cincuenta, han sido claves en la marginalización de niños y jóvenes en los estudios sobre los grupos étnicos. Por un lado, el de cultura homologable a etnia y, por otro, la díada de conceptos, socialización e instituciones socializadoras.²

Deseándolo o no, la antropología mexicana construyó una doble marginación, la de la cultura étnica sobre sus niños, niñas y jóvenes, y la del etnógrafo, que, al seleccionar ciertos hechos como importantes y

desechar otros, opta por invisibilizar, sino es que trivializar, al sujeto en el registro antropológico.

La visibilización de las juventudes indígenas en los estudios recientes

Enmarcados en los vertiginosos y dislocantes cambios de los últimos treinta años en las dimensiones económica, tecnológica, social y cultural, de la sociedad mexicana, que han modificando sustantivamente la vida diaria de las personas y, en especial, la de los jóvenes, se registran algunos cambios importantes en la antropología y en el campo de estudio transdisciplinario sobre la juventud. Ellos están permitiendo hacer visibles a los jóvenes y a las jóvenes en nuevos contextos.

En la antropología, el giro hermenéutico ha permitido el retorno del sujeto, el reconocimiento del punto de vista del “nativo” y la interdiscursividad en la construcción del conocimiento antropológico al *des-centrar* la mirada al objeto, la discusión sobre la diversidad, la identidad, la subjetividad, etcétera, y una preocupación por elaborar nuevas metodologías para estudiar a los sujetos que construyen la contemporaneidad. Entre éstos están *las y los jóvenes indígenas y las y los jóvenes indígenas migrantes en contextos rurales y en contextos urbanos*, quienes plantean un poderoso reto intelectual a la antropología de la juventud.

En el campo de los estudios sobre juventud, el concepto de juventud de corte biológico, médico y psicológico, que hegemonizó las miradas y los abordajes a los jóvenes durante el siglo XX, llegó a su límite explicativo en las sociedades occidentales entre las décadas de 1960 y 1970, con las profundas transformaciones sociales y culturales protagonizadas por los propios jóvenes. En su lugar, se fue abriendo paso un *concepto sociocultural de juventud*, que propone considerarla una fase particular en el ciclo de vida que cambia de forma y de contenido a través del tiempo y del espacio. La biología de los cuerpos juveniles madurando no es la determinante principal e invariable de su identidad categorial, sino que está sujeta a diferentes marcos de interpretación entre y dentro de las culturas y cada época histórica (James, 1995: 45). En ese sentido, se propone identificar: 1) las condiciones sociales de producción de juventud en cada contexto (nacional, regional, local), las cuales tienen

² No es mi intención desarrollar tal discusión en este artículo, pero me pareció necesario subrayarla. Sobre los orígenes y las consecuencias de este par de conceptos en los estudios sobre juventud, remito a Urteaga Castro Pozo (2009 y 2011).

que ver con la creación o la transformación de ciertas *instituciones* específicas para su juventud –familia, sistema escolar, trabajo y legislación (como la prohibición del trabajo entre menores de 14 años, etcétera)–, así como con la asignación de una serie de *normas* (sistemas de derechos y obligaciones) que definen y encauzan los comportamientos distintivos y permitidos y las oportunidades vitales de sus jóvenes; y 2) las imágenes culturales o ritos, atributos y valores que marcan y valorizan las distinciones entre niños y jóvenes y los adultos (Feixa, 1998; Urteaga Castro Pozo, 2004). Condiciones sociales e imágenes culturales cambian de una sociedad a otra, de una región a otra, de un contexto social a otro, así como también de generación en generación y de género a género; la misma categoría de juventud es (re)elaborada en el interjuego de reglas rectoras que prescriben y proscriben las acciones sociales de los miembros de esta categoría y son éstas las que configuran un conjunto de conocimientos sobre el ser.

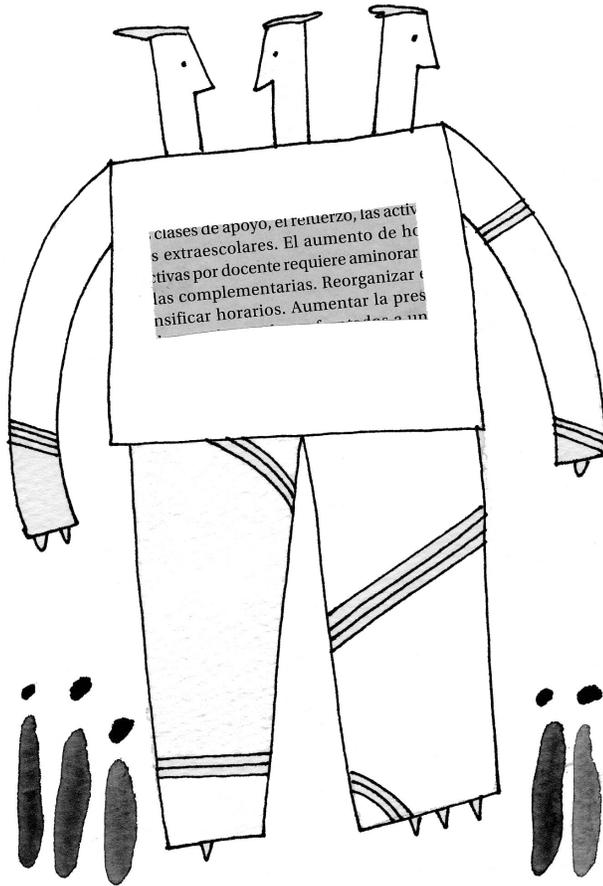
Esta perspectiva sostiene que la juventud, las relaciones sociales y las culturas de los jóvenes merecen ser estudiadas *en sus propios términos*, es decir, situándose en las prácticas y las visiones que los actores –en interacción social con los adultos, jóvenes y niños– construyen sobre sí mismos y su entorno, sin perder de vista los aspectos más relevantes y particulares de sus vidas, aquellos que ellos mismos ponen por delante. En esta propuesta, los criterios que fijan los límites de los comportamientos juveniles son transformados constantemente en cada contexto histórico particular, el cual es resultado de relaciones de fuerza (y poder) muy específicas entre un conjunto de instituciones y actores sociales, entre los que se encuentran *los jóvenes* y los científicos –que con sus nociones sobre *juventud* durante los siglos XIX y XX ayudaron a construir a los jóvenes como categoría y como realidad empírica.

Delimitar lo joven desde esta perspectiva no es tarea fácil para los investigadores, implica considerar distintos contextos socioculturales y diversos actores que participan en la conformación de cada modo de ser joven. En muchos países, regiones y localidades mexicanas, categorías como las de clase, etnia y género tienen pesos mucho más definitorios en la conformación de sus condiciones juveniles o juventudes. La antropología contemporánea, y en especial aquella dedicada a los estudios sobre juventud, tiene como reto iluminar los procesos de cambio e inconsistencia internas, los conflictos y las contradicciones y la movilidad de los sujetos étnicos actuales. La temática *jóvenes indígenas* nos impulsa a movernos entre fron-

teras y a hacer de ese espacio fronterizo –dentro de las zonas de diferencia en el interior y entre culturas– el centro de nuestra indagación sobre las posibles *nuevas etnicidades* (Bucholtz, 2002) o de reconfiguración de los *paisajes étnicos* (Appadurai, 2001), sin dejar de lado la reemergencia o resignificación de lo “viejo” en las nuevas circunstancias sociales y culturales en las que viven y participan de manera importante los actores juveniles. Necesitamos, como sostienen Caputo (1995) y James (1995), ingresar las voces de jóvenes, niñas y niños indios, protagonistas de este momento histórico, reconociéndolos en su presente activamente comprometidos en la producción –adquisición y construcción– de un conocimiento de lo que ellos y ellas interpretan de la sociedad que les rodea.

Ambos movimientos conceptuales y metodológicos impactan los planteamientos y la construcción de los textos etnográficos recientes sobre juventud indígena. En lo que sigue, indago y reflexiono en torno a las diversas formas de construcción juvenil étnicas en la contemporaneidad mexicana asumiendo la perspectiva de la juventud como construcción sociocultural, como eje alrededor del cual organizo la información que me proporciona la literatura reciente sobre *los jóvenes indígenas*, para construir interdiscursivamente un marco de interpretación a mis exploraciones al tema en la ciudad.

Los nuevos estudios (Anguiano, 2002; Cornejo, Bellón y Sánchez, 2008; García, 2003; Martínez, 2002; Martínez y de la Peña, 2004; Martínez y Rojas, 2005; Meneses, 2002; Mora *et al.*, 2004; Oehmichen, 2003 y 2006; Ortiz, 2002; Pacheco, 1997, 2002 y 2003; Pérez Ruiz, 2002 y 2008; Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006; Urteaga Castro Pozo, 2008 y 2011) se sitúan dentro y entre las etnias en sus lugares de origen y en sus articulaciones con áreas rurales y urbanas y con culturas regionales, nacionales y globales, a través de la *migración* y otros procesos socioculturales, e iluminan tanto los distintos y flexibles procesos que se encuentran en curso como a unos actores juveniles emergentes creativamente implicados con los diversos escenarios entre los que fluyen constantemente. Desde un punto de vista analítico, pueden dividirse entre aquellos que focalizan su atención en las juventudes indias de la nueva ruralidad, y aquellos que la centran en las y los jóvenes migrantes en las ciudades. Una de sus principales discusiones gira en torno a la emergencia e invención de una categoría social nueva entre las etnias: la juventud. Se preguntan: 1) por la especificidad de la juventud que se está formando en los grupos étnicos, 2) por las percepciones sociales indias en torno a este segmento etario, contrastándolas con



las percepciones que otros grupos de la sociedad mexicana tienen sobre sus jóvenes; y 3) por conocer a quienes se denomina jóvenes entre las diferentes etnias y por quiénes estaría compuesta esta reciente categoría. Los estudios sobre los jóvenes rurales dirigen su atención a la explicación de sus condiciones sociales de producción, revelando las nuevas situaciones o contextos a los que se ven expuestas y expuestos por los profundos cambios económicos y sociales de los últimos treinta años en las regiones bajo estudio. Identifican cuatro grandes transformaciones socioculturales estrechamente vinculadas, que homologa a condiciones sociales en la producción de este sujeto joven emergente: el peso demográfico actual de las y los jóvenes en la sociedad mexicana (INEGI, 1990, 2000a, 2000b y 2005); las olas o flujos migratorios locales, nacionales y globales, de finales del siglo xx, en los cuales la importancia y la significación de las y los jóvenes mestizos e indígenas en la construcción de la denominada *cultura migrante* es fundamental; la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria en

zonas y pueblos indios; y las estrechas relaciones entre la televisión y la radio y las diversas poblaciones étnicas en zonas rurales y urbanas. Pérez Ruiz (2008) identifica una quinta, el impacto del levantamiento zapatista entre los jóvenes indios. Los actores que emergen con claridad son *el joven o la joven migrante indígena*, *el joven y la joven estudiante indígena* (estudiantes de secundaria y universitarios), *los jóvenes solteros* que no migran y no estudian y *los profesionistas*.

Los estudios sobre jóvenes en la urbe son más escasos y se concentran en la exploración de la condición juvenil, en términos materiales y simbólicos. Desde un punto de vista teórico, revelan la introducción del concepto sociocultural de juventud en la investigación social y, aunque éste es trabajado de formas disímiles por cada uno de los autores y autoras (en el sentido de que se trasladan parte de las concepciones psicológicas y/o sociológicas de juventud), introducen la *agencia juvenil*, permitiendo escuchar e inscribir las voces de los jóvenes y de las jóvenes, sin dejar de incluir las voces adultas y ancianas. En este aspecto, es relevante la construcción de conceptos descriptivos de juventud indígena rural y urbana desde los contextos estudiados (García, 2003; Ortiz Marín, 2002; Pérez Ruiz, 2002; Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006; Martínez Casas y Rojas Cortés, 2005; Urteaga Castro Pozo, 2011). No obstante, en la interpretación de los procesos contemporáneos en los que emerge la presencia joven, aún se arrastran algunos conceptos y categorías originadas en la modernidad, limitando la explicación a “producto del *contacto* entre lo *tradicional* y lo *moderno*” (García, 2003: 117), cuando en la actualidad, las condiciones de emergencia de lo juvenil étnico en áreas rurales y urbanas podrían posibilitar la construcción de un espacio teórico que Renato Rosaldo denomina *zonas fronterizas* en la sociedad. Las llama así porque se caracterizan por su “porosidad”, heterogeneidad, cambio rápido, movimiento, por un prestar y pedir intercultural –en tanto “intersecciones transitadas” por líneas múltiples como preferencia sexual, etnia, género, clase, generación, política, vestido, gustos musicales, etcétera–, y por ser sitios “saturados de desigualdad, poder y dominación” (Rosaldo, 1991: 191-198), emplazados tanto “dentro” como “entre” las comunidades/culturas “homogéneas”, más que en lugar de ellas (Amit Talai, 1995: 225). *Zonas fronterizas* que no son transicionales, sino “sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación” (Rosaldo, 1991: 191) a través de metodologías novedosas que den cuenta de las vidas de los jóvenes y de las jóvenes *como experiencias de participación en la transición del ciclo de vida, más que como zonas de exclusión* (James, 1995).

Las múltiples imágenes de lo juvenil rural indígena

Los estudios recientes señalan el estrecho vínculo entre la intensificación del deterioro de las bases materiales de arraigo en las comunidades y el flujo migratorio de zonas indígenas, aunque también iluminan etnográficamente contextos socioeconómicos y culturales particulares, revelando la compleja diversidad social en la que se están construyendo las y los jóvenes indios en el espacio rural contemporáneo, y la imposibilidad de generalizar u homogeneizar los modos diversos de ser joven rural. Como el caso de Coyutla, comunidad indio-mestiza rural de Veracruz, ubicada en la región del Totonacapan, cuya salida a la crisis agraria de los años ochenta le permitió fortalecerse como centro político y económico rector en la región, dotando a su población de una infraestructura de escuelas de educación media y media superior, alumbrado público y alcantarillado, oficinas gubernamentales, centro de salud, etcétera, a la que tiene acceso la población indígena.

Educación escolar y migración –claves del cambio, según García (2003)– han permitido tanto la aparición de la juventud coyutleca indígena como cuestionar la barrera entre *lo mestizo* y *lo indio* (totonaca) en la población. Entre las consecuencias más importantes de este cambio están que los hijos de la población indígena han abandonado la indumentaria (desde que ingresan a la escuela primaria), tienen un mejor dominio del español y un nivel educativo que puede llegar a la secundaria o preparatoria, migran constantemente a México y, al retornar a Coyutla, sus comportamientos entran en conflicto con los valores entendidos y asignados a los indígenas y también con los valores de la cultura mestiza del lugar. Este investigador ubica la aparición de la juventud coyutleca indígena dentro de los procesos de cambio de la cultura totonaca, en sus tensiones internas y en las que tienen lugar con el entorno mestizo, doble articulación que dota de especificidad a estas juventudes rurales indígenas.

Educación y migración condicionan los tipos de migración y de migrantes, en tanto son percibidas por los jóvenes como recursos fundamentales para lograr un espacio, una posición, un futuro, que las condiciones económicas locales les niegan. El autor distingue dos condiciones de migración indígena totonaca: la primera, “tiene que ver con la crisis agraria [desde 1982] y la necesidad de trabajo”; la segunda, “con la búsqueda de superación a través de las escuelas de educación superior... con las expectativas creadas en torno a la educación y su asociación a niveles de vida considerados elevados para la región” (García, 2003:

95). Ambas dan lugar a dos tipos de migrantes: quienes “salen a trabajar” en los corredores industriales del centro del país (albañiles, cargadores, vendedores callejeros, o empleados y obreros en fábricas) y quienes “migran para estudiar” (en la universidad) con apoyo familiar o combinando trabajo y estudio en diferentes ciudades como Tuxpan, Poza Rica, Xalapa, Veracruz o el Distrito Federal (García, 2003: 96-99).

A conclusiones aparentemente similares arriba la tesis de Ortiz Marín (2002) sobre cómo los jóvenes de otra región de Veracruz, la comunidad campesina de Pajapan, construyen sus estrategias y perspectivas de vida en un mundo que constriñe las decisiones de los jóvenes y les restringe los espacios para vivir, aunque, en este caso, estamos frente a otro contexto social y económico –uno de contracción industrial, deterioro de los recursos naturales y falta de tierras para las generaciones jóvenes–, que de alguna manera llena de contenidos y expectativas distintas la migración y la escolarización secundaria y, por tanto, al sujeto que emerge de esos espacios. Los *chogotg* (jóvenes varones) son producto de una comunidad campesina que no puede garantizar las condiciones de absorción de sus jóvenes –dotarlos de tierra suficiente para que constituyan su propia “subunidad familiar productiva agrícola” separada de la unidad paterna, aun en los casos en que han constituido ya un nuevo núcleo familiar–, provocando la prolongación del tiempo de su residencia en la unidad paterna a la “espera de obtener recursos económicos para poder construir su propia unidad” (Ortiz Marín, 2002: 120). Estas tensiones se viven en Pajapan como *conflictos generacionales*,

al haber una generación que ha producido la economía campesina tradicional coexistiendo con otra que de pronto se convierte sólo en población residente (co-residente para buscar ingresos externos a través de la migración a las ciudades y a las zonas de agricultura de exportación), consuntiva o bien definitivamente migrante (Ortiz Marín, 2002: 120).

Desde otra posición analítica, la de la gestación de una nueva ruralidad en el país y el papel que en ella ocupan los jóvenes rurales migrantes (mestizos e indígenas), Pacheco (2002: 419) observa que una de las peculiaridades de ser joven rural en la actualidad es “asumir la aventura de la migración” a fin de concretar la “percepción subjetiva de éxito”. El éxito en la ruralidad contemporánea está basado en el consumo de productos que responden a nuevas necesidades. La migración, pero sobre todo *la cultura migrante*, marca la vida de los jóvenes rurales, tanto de los que se van

como de los que se quedan, requiere nuevos acuerdos familiares y comunitarios, conduce a entornos de trabajo novedosos y acarrea adquisiciones culturales ajenas.

Meneses Cárdenas (2002) advierte en la comunidad indígena de Cieneguilla, en Oaxaca, que la migración es un factor determinante en lo que se ha denominado “la invención de juventud” y, más precisamente, es un detonante en la constitución de *estilos juveniles*. Algunas(os) jóvenes, después de terminar la telesecundaria, migran en busca de un mejor futuro. Durante su estancia en distintos lugares van conociendo otras formas de vivir y pensar, e incorporan elementos culturales “escogiendo los que les agraden”. En la comunidad, a los migrantes se les percibe de manera distintiva en tanto conforman estilos juveniles diferenciados de los otros jóvenes. La imagen cultural juvenil que emerge entre la nueva ruralidad mexicana es la de *la joven o el joven migrante indígena*.

Si bien la migración es una de las formas de ser joven en la ruralidad contemporánea, no tiene el mismo significado para los varones que para las mujeres. Para ellos significa un ritual de paso a la adultez y, específicamente, un ritual en la construcción de su masculinidad; mientras que para ellas significa la apertura de nuevas posibilidades y formas de convertirse en mujeres, pues, cada vez más, la ausencia de varones en las localidades redundante en que las mujeres busquen otros destinos de vida. En esa búsqueda, hombres y mujeres encuentran nuevas formas de relacionarse, fuera de las establecidas por la tradición y la comunidad (Pacheco, 2003). Pero también, y como reacción a los cambios, las prescripciones y prácticas de control social sobre ellas pueden endurecerse, como el caso observado por Pérez Ruiz y Arias Reyes (2006) entre los mayas de Yaxcabá.

La educación y, particularmente, *la introducción de la secundaria o telesecundaria, ha sido una de las condiciones de producción de juventud más importantes en los últimos veinte o veinticinco años en los pueblos y comunidades indígenas rurales*. Si bien es necesario reconocer el enorme rezago que tiene en términos globales la población india mexicana en cuanto a alfabetismo y los problemas que sigue enfrentando para concluir la educación básica y acceder a la educación superior, también es necesario redimensionar la información al respecto, desglosándola por grupos de edad, “ya que precisamente los niños y los jóvenes son quienes han recibido mayor atención del sistema educativo nacional”, como sugiere la antropóloga Pérez Ruiz

(2002: 9). Ella encuentra que en la actualidad 84 de cada 100 niñas y 87 de cada 100 niños indígenas van a la escuela en las áreas rurales y que entre los 15 y 29 años se registran tasas de alfabetismo de 78.2% (mujeres) y de 88.2% (varones) (Pérez Ruiz, 2002: 9). Sin embargo, aquí me interesa profundizar en la *escolarización obligatoria* como uno de los condicionantes y aceleradores en la creación de juventud (Feixa, 1998 y Urteaga Castro Pozo, 2004). En este caso, *la obligatoriedad de la educación secundaria*, medida impulsada desde el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (Ley General de Educación, Capítulo I, artículos 3º y 4º, SEP, 1993), detonará y acelerará la emergencia de un nuevo sujeto en el ámbito rural: *el joven o la joven estudiante indígena*.

Si bien el proceso de escolarización básica (primaria) de toda la población nacional estaba en curso desde la década de 1940, éste no afecta las trayectorias vitales de los habitantes rurales y sobre todo indígenas de la misma manera en que lo hace a partir de la década de 1970, cuando este proceso se engarza con otros procesos de cambio nacionales –en especial, con la migración en masa de jóvenes ocurrida después de la crisis de 1982– entre los que se encuentra la introducción de las secundarias en poblaciones rurales por parte del gobierno federal. Algunos investigadores e investigadoras señalan que la escuela secundaria (y, en menor proporción, el bachillerato y la preparatoria) se ha convertido en el espacio propio de la juventud rural e indígena o en el modo como muchos indígenas de las zonas rurales viven su juventud.

Para Meneses Cárdenas (2002), esta institución ha delimitado una etapa entre la niñez y la adultez y construye a la juventud de Cieneguilla asignándole una forma y significado nuevo para la comunidad. Algo similar sugiere García, para quien la juventud indígena es un periodo reciente en la vida de la población totonaca. Periodo marcado en términos biológicos por la entrada a la pubertad y en términos sociales por la interrupción del tránsito del estado infantil al adulto de acuerdo con la trayectoria vital totonaca,³ caracterizándose por el desempeño de actividades que resultan incompatibles con el matrimonio tradicional campesino –como la educación media y superior–, al mismo tiempo que coincide con un proceso de *autorreconocimiento* de los sujetos y un proceso de *reconocimiento* por parte de la sociedad indígena y mestiza de Coyutla (García, 2003: 59-60). Este último punto me parece vital para hablar de la constitución

³ Trayectoria vital tradicional en la que los individuos convencionalmente transitaban de la infancia a la edad adulta a través de las ceremonias que consagraban el compromiso matrimonial a edad muy temprana, entre los 12 y los 15 años.

de lo juvenil rural, y es argumentado por Meneses Cárdenas (2002) al establecer que en Cieneguilla (Oaxaca) la *telesecundaria* no sólo representa un centro para estudiar y prepararse, sino un espacio donde las y los jóvenes adquieren un estilo y un estatus, al pasar un tiempo de su vida compartiendo espacios, juegos, ocio, alegrías, tristezas y muchas otras situaciones que los articulan como *subgrupos dentro de la comunidad*. En Cieneguilla existen grupos de jóvenes que se forman alrededor de estilos que los unen y los diferencian de otro tipo de jóvenes. Existen aquellos *jóvenes tradicionales*, solteros que no van a la escuela ni han migrado; los *estudiantes* y las *estudiantes de la telesecundaria* y los *migrantes* (entre quienes hay ciertos estilos, como los *cholos*). García observa que la escuela en la región del Totonacapan cumple el papel de ser condición de una identidad juvenil, la del *estudiante* o la de *estudiante indígena*; mientras para Ortiz Marín (2002) la educación formal adquiere un significado liberador, en cuanto la escuela dota de estatus, de posibilidades de sociabilidad inmediatas y de pertenencia a una cultura joven en Pajapan (Veracruz), además de constituir “un espacio novedoso que incrementa las relaciones con otras personas de su edad” (Martínez Casas y Rojas Cortés, 2005: 115).

Una escenografía que revela el cambio en la auto-percepción y la heteropercepción identitaria de las y los jóvenes entre los pueblos rurales indios es *la fiesta de graduación*. Para Meneses Cárdenas (2002) es el momento que corona la etapa juvenil, rito de paso donde ellas y ellos dejan de ser estudiantes y entran a un mundo con otras actividades y responsabilidades. Constituye un elemento legitimador de las y los jóvenes como parte de una generación que cumple su ciclo de vida escolar y que ahora es “presentada a la sociedad” como jóvenes que han concluido una fase en sus vidas y están por entrar en otra.

La escuela es asimismo el espacio donde las y los jóvenes se van formando y configurando como personas, con los valores y modelos de conducta que fomentan una mayor *individualidad y poder de decisión y elección*, y en ese sentido permea las percepciones juveniles sobre los roles tradicionales que se les tenía asignados, sobre todo en lo referente al noviazgo y al matrimonio, así como a sus aspiraciones laborales y de vida. En poblaciones rurales mayas como Yaxcabá, la introducción de varios niveles educativos (desde preescolar hasta bachillerato) provoca una contradicción entre lo que se enseña en las escuelas y lo que son los sistemas educativos tradicionales asociados a la producción, el trabajo familiar y la vida comunitaria, aún vigentes (Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006: 43).

Después de investigar el paso por la escuela secundaria de las jóvenes otomíes de la ciudad de Guadalajara, y de los huicholes de San Miguel Huaixtita, Martínez Casas y Rojas Cortés (2005: 109) mencionan que “los niños y jóvenes indígenas se encuentran en un proceso de resignificación del modelo cultural de sus padres y abuelos, lo que implica una intensa negociación entre éste y el modelo impuesto desde la escuela”. Los jóvenes en Coyutla y Cieneguilla no aceptan el dominio de sus padres y madres en relación con las costumbres anteriores, como el matrimonio; rechazan su concertación en contra de la voluntad de los contrayentes, y el noviazgo y el cortejo son prácticas novedosas que están teniendo sus propias formas de vivirse y entenderse (Meneses Cárdenas, 2002). Otros cambios que acompañan esta actitud son: su asistencia a bailes en la asociación ganadera, las parejas de novio y novia que salen tomados de la mano al parque, el uso de atuendos occidentales por parte de las muchachas. El control de la familia sobre los jóvenes es cada vez más limitado en diversos terrenos como el de la sexualidad, sobre todo en el caso de las mujeres (García, 2003: 118).

La presencia de los *medios de comunicación*, en especial la radio y la televisión, en la vida cotidiana de los jóvenes indígenas y su vinculación con lo que los investigadores e investigadoras llaman “invención de juventud” entre los pueblos indios electrificados, casi no ha sido investigada. Sin embargo, existen algunas exploraciones cualitativas sobre el consumo y los gustos en la vida cotidiana de los mayas rurales en el estado de Yucatán. Cornejo Portugal, Bellón Cárdenas y Sánchez Díaz de Rivera (2008) identifican una modificación en los gustos radiofónicos de la generación juvenil en este nuevo contexto. Mientras las y los jóvenes suelen escuchar música tropical, romántica, ranchera o grupera en FM y en español, la radio indigenista Xepet conforma la preferencia de los adultos y de los adultos mayores, en especial de las mujeres, pues constituye una fuente privilegiada de información en lengua maya. Por otro lado, entre las y los estudiantes del Bachillerato de Yaxcabá, la presencia de “la radio y la televisión nacional, con su fuerte dosis de telenovelas, de reality shows, Big Brother y de películas nacionales” y programas musicales, es notoria (Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006: 49). Entre la actual oferta radiofónica, televisiva y de internet, la radio mantiene la preferencia juvenil, en la medida en que a través de ella “captan una variación mayor de opciones” *musicales*, y la música es para las y los jóvenes “un bien de mayor y más fácil acceso y consumo”, quienes mencionaron a 120 cantantes, grupos y bandas musicales de propuestas muy variadas (Pérez

Ruiz y Arias Reyes, 2006: 49). Es indudable que los medios participan en su motivación para buscar “nuevas opciones de vida, escolaridad, empleo y movilidad social y territorial” (Pérez Ruiz, 2002: 14). Sin embargo, estas interpretaciones están en calidad de hipótesis, pues aún falta hacer esos estudios.

Una presencia identificada en la escuela secundaria es la de *las jóvenes rurales indígenas*. A pesar de las reticencias de sus padres, la obligatoriedad de la escuela secundaria ha posibilitado una mayor presencia de las jóvenes en esta institución y también su emergencia como sujeto con mayor individualidad, poder de elección y decisión, que empieza a ser reconocido por la sociedad como tal. Según Ortiz Marín, en Pajapan, la escuela es el único medio que le permite a la joven rural estar incluida en la sociedad y participar en su comunidad. Para ellas, aunque en menor medida que para los varones, su paso por la escuela es un espacio donde pueden jugar (basquetbol, voleibol), bailar, pasear con amigas y amigos, realizar prácticas que las mujeres de las generaciones de sus madres y abuelas ni siquiera imaginaron efectuar. El sistema pedagógico les ha brindado una ampliación de sus horizontes y la posibilidad de diseñar novedosas expectativas en cuanto a su futuro, en algunos casos seguir estudiando el bachillerato o la universidad, o migrar para trabajar en otros lugares.

En la encuesta aplicada en Yaxcabá, Yucatán, 63% de las jóvenes se imaginaban estudiando una carrera profesional o técnica, aunque una parte de ellas sabía que requeriría trabajar para conseguirlo, 31% buscaba trabajar fuera y sólo 3% pensaba quedarse en su pueblo ayudando en su casa y a su familia (Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006: 48). El sistema escolar, la socialidad y los medios de comunicación parecen estarlas dotando de una serie de herramientas con las que están negociando permanentemente con sus padres, madres y parientes su situación como jóvenes, y deben demostrarles que son de fiar a través de las calificaciones escolares y cumpliendo con sus labores en la unidad doméstica (las de la casa, así como las del trabajo que apoye el ingreso familiar). Martínez Casas y Rojas Cortés (2005: 119) sostienen que el espacio de esta negociación les resulta mucho más limitado, pues “los cambios de roles que asumen implican un con-

traste más violento con su propio modelo cultural de mujer indígena en edad casadera”. Los procesos están en curso y las consecuencias para las jóvenes son muy diversas.

La complejidad de lo juvenil indígena migrante en la ciudad

Si bien la temática indígena migrante en la ciudad empieza a llamar la atención académica, la situación de los jóvenes indígenas migrantes en la urbe tiene un número menor de seguidores. Entre las aproximaciones etnográficas al tema están las referidas a las *adolescentes* otomíes en la ciudad de Guadalajara (Martínez Casas, 2002; Martínez Casas y de la Peña, 2004, y Martínez Casas y Rojas Cortés, 2005) y a las y los estudiantes huicholes en la ciudad de Tepic (Anguiano, 2002). Ambas priorizan las condiciones sociales y culturales de su producción como jóvenes, así como las consecuencias de su actuación en la intersección de sus “culturas de origen en el exilio” –que Martínez Casas y de la Peña (2004) denominan *comunidades morales*–,⁴ y el ámbito escolar urbano. Los nacidos en las ciudades comienzan a reivindicar “ser joven” o “ser adolescente” como etapa intermedia entre la infancia y la edad adulta, inexistente en sus comunidades indígenas de origen. La *ciudad* y la *escolarización obligada* de la que son objeto permiten por primera vez a muchas jóvenes indígenas construirse como *jóvenes adolescentes*, además de indígenas. La *adolescencia* entre las otomíes en la ciudad de Guadalajara se constituye una condición vertebrada alrededor de la escuela secundaria y de las actividades sociales y deportivas asociadas a ella. Sin embargo, varones y mujeres viven esta nueva condición en tensión con la pauta indígena de asignación de *responsabilidades diferenciadas* entre las edades, una de cuyas prácticas visibles es el trabajo diario de los niños y las niñas desde aproximadamente los ocho años de edad, y cuya aportación en el ingreso familiar es considerable.⁵

Martínez Casas (2002) explora las consecuencias que esta nueva categoría etaria tiene para la reproducción de la “comunidad moral” otomí desde dos ángulos: 1) desde la visión y expectativa adulta cuando

⁴ Este planteamiento intenta construir una concepción de comunidad que trascienda la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento. La comunidad surge por la necesidad de garantizar recursos para un grupo que comparte intereses comunes, y se rige por dos principios básicos: la autoridad y la piedad. El primero implica la existencia de normas y de agentes que vigilan su cumplimiento; el segundo resalta los componentes afectivos que legitiman y refuerzan esas normas (Martínez Casas y de la Peña, 2004).

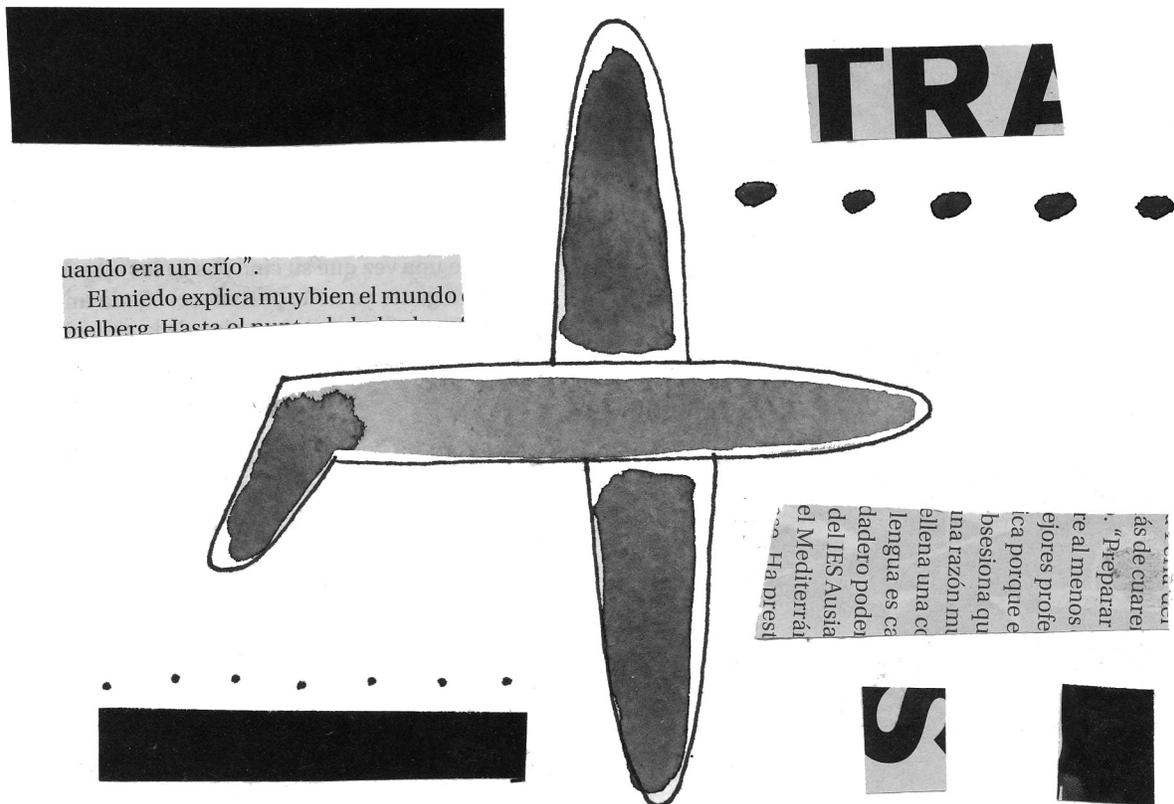
⁵ Según Martínez Casas (2002: 25), el grupo de niños y niñas de edades entre 8 y 15 años provee 25% de los ingresos de una familia de ocho miembros, porcentaje nada despreciable a la hora de comprar alimentos o pagar pasajes para camión.

envían a sus hijos e hijas a la escuela para “aprender el español y aprender a contar”, y las consecuencias de la *intensa sociabilidad* experimentada cotidianamente por sus hijos con niños mestizos urbanos, con otros valores y formas de comportamiento; y 2) desde las prácticas de negociación de las y los estudiantes de secundaria entre ambos modelos de juventud en esta zona fronteriza. Hasta el momento, las salidas a tales tensiones no favorecen a las jóvenes, sobre quienes se ejerce un estricto control social que incluye violencia física, además de chantajes, amenazas de exclusión del grupo familiar y castigos.

Anguiano (2002) estudia la creación de juventud entre huicholes migrantes de Nayarit. Se trata de los hijos e hijas de maestros huicholes, estudiantes de niveles medio superior y superior en Tepic, que se educan en escuelas bilingües, donde se les impulsa a organizarse en asociaciones estudiantiles para evitar su deserción escolar, y quienes tienen expectativas y estilos de vida muy diferentes del grupo de adolescentes otomíes pertenecientes a los estratos indígenas más pobres. En este caso, padres e hijos perciben la creación de juventud como una posibilidad de rescatar

las costumbres, darles presente y pensar en el futuro a través de las nuevas generaciones bajo los valores huicholes de responsabilidades diferenciadas entre las y los jóvenes, y las personas mayores. Los estudios de caso expuestos pertenecen a dos etnias distintas en su proceso de inserción autónoma en la ciudad, y exhiben el peso de la *diferenciación social* en los rangos de posibilidades y expectativas que se juegan, y muchas otras diferencias más.

Maya Lorena Pérez Ruiz (2002 y 2008) pregunta por la *especificidad juvenil migrante indígena en las ciudades* en el marco de los nuevos contextos de globalización y las reconfiguraciones que se suscitan en torno a la identidad –diversidad, migración y relaciones interétnicas–. Sus textos brindan una panorámica nacional de las y los denominados “jóvenes indígenas” e identifican una gran diversidad de situaciones y problemas que enfrentan cuando llegan y viven en las ciudades. Un primer núcleo temático relaciona *jóvenes, desigualdad y diversidad*. Para la autora, la inmensa variedad de jóvenes migrantes en las ciudades evidencia “la existencia de una diferenciación social previa a la salida del lugar de origen, que condiciona un cierto



rango de posibilidades y expectativas entre los migrantes, así como el marco de las opciones entre las que deben escoger y desenvolverse” (Pérez Ruiz, 2002: 17). Además, llama a considerar las situaciones de género, de generación y los contextos personales, familiares y comunales, que inciden en las decisiones de “quién, cómo, cuándo y hacia dónde se debe emigrar, así como el tipo de apoyos y facilidades con que contarán en el lugar de arribo” (Pérez Ruiz, 2002: 17-18). El segundo núcleo temático se refiere a la relación *ciudad, jóvenes y familia*. Muchos jóvenes perciben las ciudades como sitios que presentan nuevas y diversas posibilidades de elección, no sólo de trabajo sino de vida. Empero, en las ciudades,

enfrentan la paradoja de que, si bien están en un medio menos acotado por las prescripciones culturales y de comportamiento vigentes en su familia y comunidad, también es en ellas donde necesitan fortalecer sus vínculos familiares y comunitarios para poder *sobrevivir*, puesto que se desenvuelven en un ámbito rico en diversidad y ofertas culturales, pero simultáneamente agresivo, altamente competitivo y con un amplio margen para la delincuencia, la violencia, el racismo, la discriminación y, por tanto, para la confrontación étnica (Pérez Ruiz, 2002: 17-18).

La construcción de lo juvenil indígena migrante en la Ciudad de México

A mediados de 2004 inicié una primera exploración sobre los denominados jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México, que terminé en abril de 2006 y, a diferencia de los estudios comentados, no centré mi atención en algún grupo étnico en especial,

sino en jóvenes provenientes de diferentes etnias y estados del país.⁶ Desde mi primera incursión en el campo de asfalto, la gran y compleja heterogeneidad juvenil encontrada traspasó la categoría institucional *jóvenes indígenas migrantes*, que encubre a jóvenes de diferentes “etnias del desplazamiento”⁷ que en la ciudad viven situaciones muy diversas, en condiciones muy desiguales, e imaginan nuevas y variadas vidas posibles para sí y para los otros (Appadurai, 2001). Las preguntas con las que me acerqué al objeto exploran *lo juvenil, lo étnico y lo migrante en la ciudad, desde la perspectiva de las y los jóvenes*. ¿Quiénes eran, cómo vivían y percibían su presente y cómo lo estaban haciendo en la ciudad? Teóricamente emplacé a los jóvenes en sus interacciones (adaptación, negociación, conflicto y préstamos recíprocos) con los tres escenarios socioculturales en la construcción de lo juvenil –la cultura hegemónica, las culturas parentales y las generacionales–⁸ “en sus propios términos”, esto es, “activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas de aquellos alrededor suyo y de las sociedades en las que viven” (Caputo, 1995: 28). Seleccioné aquellas situaciones que los actores vivían en las múltiples “zonas fronterizas” cotidianas, con especial atención en las percepciones que tenían sobre ellas: ¿qué significa *vivir entre fronteras* –en el seno de la familia y la vida comunitaria, pero también en la escuela básica, la universidad, el empleo, la migración, las iglesias, las relaciones interétnicas, los medios masivos de comunicación e información, etcétera–, como jóvenes indígenas y migrantes? En lo que sigue expongo algunos temas explorados en la relación de las y los jóvenes con las culturas hegemónicas y las parentales y sus percepciones sobre el *ser joven* en sus pueblos étnicos y en la ciudad.

⁶ El estudio me fue encargado por la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), entre agosto y diciembre de 2004, a fin de elaborar un primer diagnóstico situacional de esta población en el área metropolitana. Se efectuaron 11 entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (ocho hombres, tres mujeres) de diferentes partes del país, que fueron ubicados en espacios públicos y mediante algunas organizaciones indígenas; además de otras entrevistas a adultos migrantes y observaciones sistemáticas a sus prácticas culturales y sociales en espacios públicos. En abril de 2006 realicé la segunda parte haciendo una convocatoria abierta a participar en el Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la Ciudad de México, al cual llegaron 35 jóvenes (19 hombres y 16 mujeres), predominantemente universitarios, universitarias y profesionistas de 11 etnias. El análisis incluyó otras fuentes como algunos sitios de internet –lugar del que los jóvenes y las jóvenes estudiantes se han apropiado– e hice uso de las revistas que producen los jóvenes indios agregados en las ciudades.

⁷ *Etnias del desplazamiento*, fenómeno que Mora *et al.* (2004: 228) definen “como el *desplazamiento territorial*, orientado al cambio residencial de los grupos sociales, con el fin de mejorar su calidad de vida”.

⁸ La cultura hegemónica refleja la distribución del poder cultural de la sociedad a escala amplia. La relación que los jóvenes establecen con ella está mediada por diversas instituciones, es cotidiana y se vive entre la integración y el conflicto. Las culturas parentales son las grandes redes culturales, definidas por las identidades étnicas y de clase, en el interior de las cuales se desarrollan los procesos de identidad juvenil. Las culturas generacionales remiten a la experiencia que los jóvenes adquieren en los espacios institucionales, parentales y de ocio. Ámbitos circunscritos donde los jóvenes se encuentran con otros jóvenes estableciendo redes de amistades y de sociabilidad horizontal (Feixa, 1998; Urteaga Castro Pozo, 2004).

Sus relaciones con las culturas hegemónicas

Las relaciones que los actores seleccionados establecen en la ciudad con las instituciones escolares, laborales, asistenciales, recreacionales y de salud están siendo vividas y percibidas desde posiciones muy diferentes y desiguales. La diferenciación social y el tiempo de arribo generacional de los grupos étnicos a la urbe condicionan fuertemente el rango de opciones que tienen los actores para escoger. Dos son las situaciones donde esta relación es clara: la escolaridad y el empleo y sus vinculaciones. Todos los entrevistados están cursando o pasaron por el sistema escolar y cuentan con niveles de escolaridad superiores a las generaciones de migrantes anteriores; sin embargo, sus grados, experiencias y percepciones con y sobre el sistema escolar son muy distintos. En un polo muy reducido están las y los profesionistas y estudiantes universitarios, algunos de los cuales tienen maestrías o cursan dos licenciaturas simultáneamente. Éstas y éstos forman parte del 2.9% del total de la población hablante de lengua indígena (HLI) que tiene algún grado de instrucción profesional aprobado o alguna carrera profesional (INEGI e Inmujeres, 2002).⁹ Si bien sus experiencias con el sistema escolar son muy heterogéneas, este pequeño sector está utilizando con mucho éxito la vulnerabilización de la condición indígena por parte del gobierno federal y de los gobiernos estatales, mediante el acceso a becas en programas de educación superior,¹⁰ aunque éstas sean insuficientes, dada la creciente demanda para las mismas. En el otro extremo están los de la primaria inconclusa que, siendo ya jóvenes, arriban al Distrito Federal (D. F.) desde pueblos con alta marginación social y educativa. Entre ambos polos existe una variedad de situaciones que pasan por tener la primaria o la secundaria o la preparatoria concluida y/o haber realizado capacita-

ciones extracurriculares en alguna especialidad (informática, electrónica, derechos indígenas). También encontramos jóvenes menores de 18 años, hijos de migrantes otomíes en el D. F., que están dentro de la población que el Gobierno del Distrito Federal considera “en riesgo de deserción escolar”, por lo que, además de cursar la secundaria, tienen apoyos institucionales como los del Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social (Cides)¹¹ donde acuden y aprenden “sobre trabajo infantil, la discriminación, que les ayuden en la tarea o [...] salir al parque a jugar”. La educación escolarizada básica es uno de los ámbitos de mayor tensión y conflicto intercultural, debido a prácticas discriminatorias y racistas por parte de los maestros y maestras –que prohíben a los niños hablar en lengua nativa obligándolos a “moldearse a los demás”–, así como por parte de los pares mestizos, que insultan a los niños, niñas o adolescentes con “facciones indígenas” diciéndoles “oaxacos”, “indios atrasados”, lo cual no hace fácil a las y a los jóvenes en la ciudad identificarse como indígenas.¹²

El empleo es el ámbito más crítico para las y los jóvenes indígenas, circunstancia que comparten con el resto de la juventud mexicana. Por lo que se conoce, las generaciones anteriores de migrantes construyeron redes familiares y comunitarias étnicas de apoyo para insertarse laboral y culturalmente en la ciudad, que funcionan tanto para indígenas pobres como para indígenas que no lo son. Estas redes son usadas y valoradas de manera positiva por jóvenes con poca escolaridad que llegan del campo a la ciudad a ocupar los últimos escalones laborales y sociales, con escasa remuneración y baja calificación: albañiles, mecánicos, mozos, soldados, ellos; empleadas domésticas, ellas. En general, estas redes son una posibilidad de avanzar paulatinamente o, al menos, sobrevivir (Pérez Ruiz, 2002). Sin embargo, para muchos jóvenes de las nuevas generaciones altamente escolarizadas (algunos con

⁹ Según Flores (2002), en un estudio sobre los indígenas y las indígenas en las ciudades de México, Minatitlán, Veracruz y Cancún, el porcentaje de los mismos alcanza 19% (cit. en Pérez Ruiz, 2008: 61).

¹⁰ Entre los que se encuentran: maestría en Lingüística Indoamericana (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social –CIESAS– y CDI); maestría en Educación Indígena (Universidad Pedagógica Nacional); Programa SNA' EL Saberes (becas para estudios de posgrado a indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México, CDI y Gobierno del Estado de Chiapas); programa de becas de la Fundación Ford para estudios de licenciatura y posgrado; además de las actuales universidades indígenas o interculturales, algunas de las cuales operan en Sinaloa, Estado de México, Michoacán y la Huasteca (Pérez Ruiz, 2008: 13).

¹¹ El Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social es una institución de asistencia privada con 11 años de existencia que tiene como objetivo mejorar la calidad de vida de niños, niñas, adolescentes y familias indígenas migrantes y trabajadoras en situación de calle. Trabajan cuatro campos (salud, desarrollo emocional, comunicativo y el desarrollo social y comunitario) con los 100 niños, niñas y jóvenes que van a diario a este centro, y los refuerzan con talleres impartidos a las madres y a los padres de grupos étnicos. El límite de edad para recibir esta atención son los 17 años 11 meses y 29 días.

¹² Situación que ha sido también analizada y descrita por Martínez Casas y de la Peña (2004) entre otomíes en Guadalajara y por Oehmichen (2003) entre mazahuas, otomíes, triquis, mixtecos y mazatecos en la Ciudad de México.

maestrías y doctorados) esas mismas redes dejan de ser útiles para acceder a mejores puestos de trabajo. Esto es, a mayor preparación educativa menores son las posibilidades de conseguir un empleo gracias a estas redes, según las nuevas expectativas generadas. No obstante, aún es imposible generalizar este fenómeno, pues depende del tipo de redes en las que se insertan las y los jóvenes. Las etnias con mayor antigüedad y arraigo en la ciudad, con fuerte posicionamiento socioeconómico y vínculos con el poder hegemónico –como la zapoteca de Juchitán (Oaxaca)– pueden ofrecer mejores empleos; mientras otras, como la triqui, compuestas en su mayoría por migrantes no escolarizados o medianamente escolarizados y no muy bien posicionada económica, social y políticamente en la ciudad, tienen poco que ofrecer a sus jóvenes profesionistas en la ciudad: “...pero éstos tienen a su papá que es abogado, a su abuelo, y lo van a colocar... tú no tienes a nadie, tú eres hijo de un humilde campesino que desertó del campo y llegó acá a la policía y él no tiene redes, influencias, no tiene nada *y tú tienes que abrirte camino solo, no hay quien te abra*”.¹³

Incluso con las limitaciones que tienen las redes, como fuentes de recursos y de empleo, pertenecer a ellas es mucho mejor que no contar con alguna, como sucede a los jóvenes indios y a las jóvenes indias que acaban de salir de la universidad, pertenecientes a etnias de “reciente migración”,¹⁴ quienes viven su experiencia laboral en la ciudad como “multiusos”, dentro de un horizonte cerrado en opciones. Por otro lado, la venta ambulante de artesanías y de otros productos son las actividades más altas a las que pueden aspirar jóvenes menos calificados pertenecientes a etnias como los tzentzales y tzotziles o de migraciones consolidadas (otomíes, mazahuas) con largas trayectorias de empleo como albañiles, trabajadoras domésticas, meseros y otros.¹⁵

El espacio que tienen las jóvenes indias es mucho más estrecho en términos de opciones de empleo en una ciudad donde abunda la demanda de trabajo doméstico y se asocia *mujer indígena con empleada doméstica*. Incluso aquellas que han realizado estudios

medio superiores, tienen como única experiencia laboral esta actividad.

El que niños, niñas y jóvenes otomíes, menores de 14 años, trabajen en las calles de la ciudad para ayudar en el ingreso familiar es percibido por los ciudadanos como sinónimo de explotación infantil, pero otras investigaciones (Oehmichen, 2006; Martínez Casas y Rojas Cortés, 2005) han señalado la importancia no sólo económica, sino formativa, que para los grupos étnicos tiene el educar a los niños, niñas y jóvenes, a través del trabajo, en las responsabilidades y los compromisos, así como en su preparación para la autonomía del hogar familiar. Esta costumbre choca con la concepción de juventud occidental y moderna¹⁶ –en la cual la juventud misma es producto de su expulsión de la esfera laboral, de su separación de la vida y de su infantilización y dependencia moral y económica–. Los adolescentes otomíes están construyéndose como jóvenes en este espacio fronterizo: mientras unos trabajan como limpiaparabrisas o vendedores de dulces, organizan apretadamente su día para tener tiempo de ir a la escuela, al Cides u otra institución, y jugar; otros ya no trabajan, van a la escuela y al Cides, y tienen más tiempo para jugar y ver la televisión. En el primer caso, al sentido tradicional de ser joven se agregan nuevas atribuciones y características de lo que significa ser joven en la ciudad, mientras en el segundo, la concepción moderna y urbana de joven parecería estar abriéndose paso.

Esta última concepción tiene entre sus vehículos más importantes la televisión, y en particular las telenovelas. Que figuraron entre los constructores de juventud más significativos entre las etnias, como consecuencia de la proyección de imágenes juveniles cargadas de atributos como rebeldía, maldad, irresponsabilidad y otros, que sirven para distinguir a quien es joven de quien no lo es; a la vez que venden un “estilo de juventud”, donde “ser delgados y güeros, vivir en tal residencia, con tal carro, son los objetivos de la vida”.¹⁷ Autoadscribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para los jóvenes, por la carga negativa y peyorativa del término. La constante

¹³ Felipe, triqui, entrevista, noviembre de 2004.

¹⁴ Fines de los ochenta y durante la década de 1990.

¹⁵ La situación laboral de las y los indígenas en las ciudades, según la encuesta realizada por Flores (2002) en 850 hogares de cuatro ciudades, identifica que 78% de la población se ocupa en el sector informal (más mujeres que hombres), y carecen de servicios médicos y de prestaciones laborales.

¹⁶ El paradigma dominante –fruto de una sociedad industrializada moderna– identificó a la juventud como aquella etapa en el tramo de edad que corresponde a la educación secundaria y superior, cuando se transita de la edad infantil a la adulta, refiriéndose a jóvenes urbanos de clase media y universitarios. Los jóvenes campesinos, así como los indígenas, sin educación y en condiciones de desventaja no estarían considerados (Fernández Poncela, 2001: 19).

¹⁷ A partir de aquí, todas las palabras entrecomilladas pertenecen a la Relatoría de la Mesa de Trabajo “Condición juvenil, migrante y étnica en la Ciudad de México” del Taller de Intercambio de Experiencias de Jóvenes Indígenas Migrantes, CDI-Dirección de Fortalecimiento de Capacidades de los Indígenas, 4 de abril de 2006.

presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales –indio-india/mestizo-mestiza–, construido históricamente, que los coloca por debajo de los mestizos, incidiendo en la reproducción de los prejuicios y estereotipos que niegan su acceso pleno a la ciudadanía tanto en zonas rurales como urbanas (Oehmichen, 2003). La palabra indígena remite a “gente ignorante”, “que no sabe hablar español”, “sucio”, “indigente”, “pobre”. En el uso de este término hay una clara asociación entre cultura y clase que traspasa la relación mestizos e indios, pues de éste también hacen uso las propias etnias cuando discriminan y califican de manera negativa a otros pueblos indígenas que consideran diferentes e inferiores a sí mismos: “A las chicas mixtecas no las dejan juntarse con los triquis que porque los triquis son unos salvajes” (Rafael).

A pesar de la discriminación de la que son objeto al autoadscribirse como indígenas –señalaron algunos jóvenes–, puede ser benéfico en la medida en que existen “las redes de comunicación, influencia y apoyo” de comunidades étnicas bien organizadas. Hasta el momento, ellas han sido las formas privilegiadas de reagrupación de los indígenas migrantes en la ciudad. Desde este punto de vista, autoadscribirse indígena “es igual de vulnerable” que ser “punketo”, “darketo”, “roquero”, reivindicándolo “como ejercicio del derecho a la diferencia”.

Lo juvenil indígena se hace más complejo con la condición de migrante en la ciudad. Si bien en estricto sentido cualquier nacido fuera de la ciudad puede considerarse un migrante en ella, diversos autores observan que sólo a *los indígenas* se les etiqueta socialmente de *migrantes* en la ciudad, como una estrategia de exclusión alimentada por las mismas instituciones que separan, para controlar la información, a la población indígena migrante de la originaria, y a éstas de los mestizos (Pérez Ruiz, 2002; Escalante, s. f.). Algunos jóvenes denunciaron en el término una exclusión por razones de competitividad laboral; para otros el vocablo los hace sentirse “diferentes”, “extranjeros o extranjeras” y lo viven como “una desventaja” en una ciudad negada a vivir –en la práctica– en el respeto a la diferencia. La experiencia de algunos actores parece justificar este rechazo a su diferencia cultural, incorporando a la calidad migratoria un sentido de *temporalidad*, “mientras estudio, mientras logro mi objetivo”. Otras y otros, toman conciencia del cambio de su condición migratoria y llegan a sentir esta temporalidad como (auto)exclusión, luchando por ser considerados como *radicados* o habitantes de la ciudad, postura que interiorizan de manera incluyen-

te: “se es uno y el otro a la vez, migrante y habitante o residente de la ciudad”. Una idea central en el migrante es la del desplazamiento, la de estar desplazándose entre territorios a fin de mejorar/cambiar la calidad de sus vidas. Hay quienes consideran que se “pierde algo de identidad”; mientras que hay quienes opinan que se amplían y agregan otras características a su condición migrante y residente y emerge un nuevo papel o rol a jugar como jóvenes entre la ciudad y sus comunidades de origen, como portadores y portadoras del cambio.

Sus relaciones con las culturas parentales

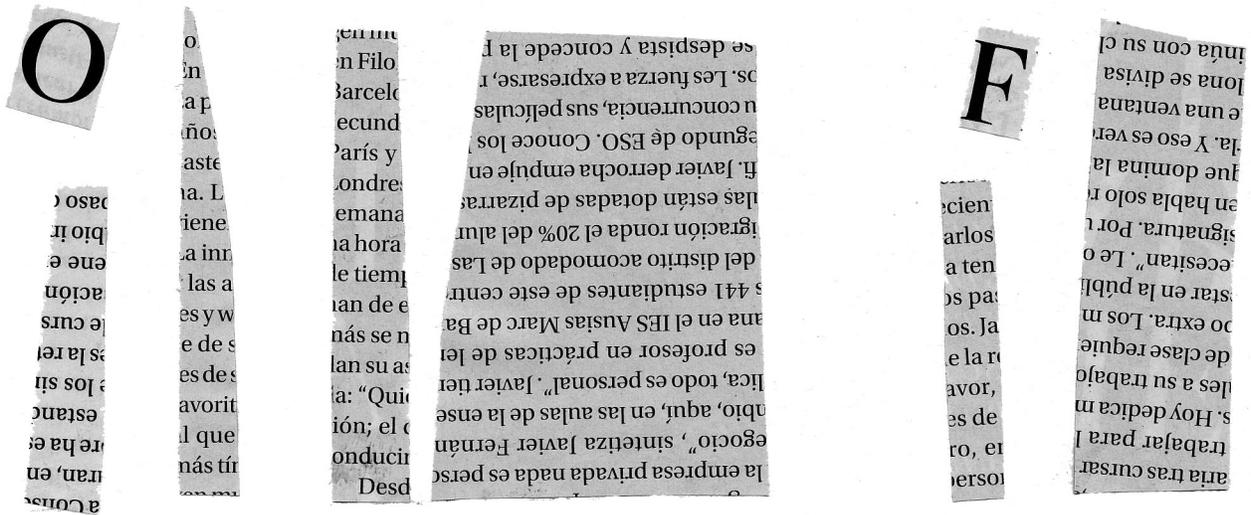
Éste es el ámbito máspreciado y a la vez más controvertido de vivir y pensar para los jóvenes y las jóvenes que llegaron siendo niños y niñas o jóvenes, o para aquello que nacieron aquí y son hijos de padres y madres migrantes; para quienes viven con la familia o entre la comunidad de migrantes, o para quienes viven separados o separadas de ellas (porque sólo llegan temporalmente a trabajar o porque decidieron *salirse* de esas redes). Es un ámbito rico en tensiones culturales y está siendo reconstruido por los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad. Los entrevistados expresan una fuerte vinculación con sus familias, sea que éstas se encuentren en los pueblos de origen o se conviva con ellas. De parte de los jóvenes, con envíos regulares de dinero o dándoles una porción de sus ingresos y cumpliendo otros compromisos de trabajo y afectivos; de parte de las familias, el apoyo afectivo, las redes comunitarias o mandando productos. Pero no todas ni todos tienen vínculos con sus comunidades de origen o con sus comunidades migrantes; en todo caso, sus compromisos mostraron mucha variabilidad. Hay quienes están fuertemente “amarrados” a través de su pertenencia a las organizaciones étnicas en la ciudad, mientras otros se vinculan con sus comunidades y familias de una manera individual y sentimental, pero estas decisiones son tomadas a lo largo de toda la trayectoria migratoria de los actores, y no son nunca definitivas. Las situaciones con las que me encontré podrían enmarcarse en la tensión entre “compromiso comunitario” y “salida individualista”, en medio de las cuales existen múltiples formas de relación.

Algunos jóvenes que pertenecen a la primera generación que estudió una carrera universitaria en la ciudad tienen un fuerte *compromiso comunitario*, y aunque sus trayectorias de vida fueron diferentes –algunos migraron siendo niños, otros nacieron en la

ciudad-, en general no recibieron por parte de sus familias el vínculo comunitario ni la lengua, sino que tuvieron que construirlo por sí mismos. Asumir un compromiso con la comunidad significa empezar a concretar su voluntad de pertenencia a una etnia determinada, que les posibilita una forma comunitaria de vida “que la ciudad no puede ofrecerles” y empezar a hacerse cargo de que “uno existe gracias a la comunidad”, principio contradictorio del individualista que prevalece en la ciudad, donde “todo existe gracias a uno” (AMI, 2006b).

La pertenencia a una comunidad no se hereda, haber nacido en los pueblos de origen no garantiza ser parte de su vida colectiva; ella se gana, se construye, a través de *la asunción de cargos y otros compromisos/responsabilidades comunitarios* –como el tequio– *así como familiares* –como “mano vuelta”, “gozona”, guetza, que toman diversos nombres en cada pueblo-. Éstos se asumen “porque se sabe que de ello depende la sobrevivencia de la comunidad” (AMI, 2006a) y como necesidad porque “tiene que prevalecer la comunidad para que yo pueda prevalecer, de allí que es obligación propia que me permita sentir pertenecer a la comunidad y por tanto existir” (AMI, 2006b); y se toman porque “aun cuando existe una *obligación*, existen derechos sobre la tierra, aun viviendo en la ciudad, siempre y cuando se cumpla con lo anterior”

(Ortega, 2001). El cargo es “un ritual de paso que reafirma la pertenencia [de ego] a la comunidad”, la que a su vez, “[lo] reconoce como miembro de la misma”.¹⁸ Algunos jóvenes y algunas jóvenes estudiantes han ingresado en las múltiples organizaciones de comunidades migrantes indígenas radicadas en la ciudad, estrechamente vinculadas a las comunidades de origen, en donde se socializan en los valores y en el compromiso comunitario en la práctica: se aprende a trabajar en colectivo –sistema de cargos y tequio– realizando funciones en servicio de las comunidades migrantes. Aquí me encontré con una institución formativa clave en la reproducción cultural de las etnias contemporáneas en México, pero también con otro aporte fundamental a la construcción de lo juvenil contemporáneo. El trabajo colectivo marca una gran diferencia con las maneras modernas de construcción de juventud. En éstas se habla de moratoria social sin que sean reconocidos de forma positiva los aportes de los jóvenes (trabajar joven es socialmente mal visto o victimizado por la sociedad), segregándolos en instituciones educativas separadas de la realidad adulta, forzándolos a vivir como jóvenes en el ocio y el consumo, o vulnerabilizándolos –lo que los exime de asumir responsabilidad social alguna–, mientras se obstaculiza o estigmatiza su *participación* en otros quehaceres apartados para los adultos.



¹⁸ Para muchos pueblos indígenas de México, el sistema de cargos comienza con responsabilidades y obligaciones menores que ocupan los jóvenes. Es necesario cumplir con mérito los primeros cargos para poder participar en los de mayor jerarquía hasta alcanzar a formar parte del Consejo de Ancianos. Es decir, la participación colectiva es continua y permite la integración de todas las generaciones. En el caso del pueblo mixe, esto es vigente y se inicia con el cargo de topil, luego el de capitán de festejos, mayores, agentes, hasta llegar a los cargos de síndico, presidente municipal, alcalde y, finalmente, el Consejo de Ancianos. Todo este sistema político y social-comunitario se inscribe en el derecho propio. En: <<http://www.indigenasdf.org.mx/index.php/home/asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico/21-antecedentes-historicos>> [10 de marzo de 2012].

La salida opuesta es la “individualista” y es la que escogen algunos jóvenes que llegan a la ciudad o nacidos en ella, deseando borrar todo rastro de indianidad en su figura y en su vida: no hablan su lengua nativa ni asisten a lugares donde encuentren migrantes indígenas, cambian su apariencia, tienen novios o novias y amigos mestizos o amigas mestizas, postergan sus compromisos matrimoniales, estudian y trabajan y gastan sus salarios en sus personas, socializándose cada vez más en las expectativas urbanas. Sin embargo, en todos los casos estudiados, las y los jóvenes no han dejado de trabajar y de estudiar, de aportar a la familia, y, en otros menos, a la comunidad migrante y de origen y de *ser reconocidos positivamente por los miembros de sus comunidades*.

L (mujer): Con respecto a la juventud indígena, creo que sí hay una persecución de metas colectivas, y no hay responsabilidades tan concretas (como) que te tengas que bañar, barrer y ciertas actividades dentro de la casa; sí hay una identidad, esa persecución de metas colectivas y que te identificas con los otros grupos que no están casados. En las comunidades indígenas no se deja de ser joven al estar viviendo en pareja, se adquieren más responsabilidades, pero no se deja de ser joven.¹⁹

Las comunidades étnicas no separan a los jóvenes y a las jóvenes de los asuntos de la comunidad o de la vida real, sino que *los retienen* dándoles mayores responsabilidades que benefician la vida familiar, y apoyan a los jóvenes a lograr su autonomía. No obstante, esta situación se ve obstaculizada por los sistemas políticos y sociales comunitarios de tipo gerontocrático existentes en gran parte de las etnias, donde los espacios de participación para las y los jóvenes son bastante estrechos. Algunos jóvenes ilustrados en la ciudad sostuvieron que, dentro de sus comunidades, “los jóvenes no contaban; tenían voz, pero no voto”.²⁰ Observé, como otros investigadores (Pérez Ruiz, 2008), que los jóvenes con una mayor educación y más tiempo en la ciudad tienen expectativas y demandas en su presente que no pueden ser satisfechas en el marco actual (y ancestral) de las relaciones de poder comunitarias, sin que algo de esas relaciones se transforme en beneficio de la continuidad y la reproducción de los propios pueblos étnicos.

“Ser joven”

Inicio este último apartado con un largo fragmento del diálogo que se llevó a cabo en uno de los grupos de jóvenes que participaron en mi propio estudio sobre las significaciones del *ser joven* en las comunidades de origen y en la ciudad.

G (hombre): De donde yo soy, desde el momento en que te casas, si tienes 20 años o 15 o los que sean, ya dejas de ser joven, eres parte de la comunidad, ya eres un adulto, eso es lo único que determina el *ser señor*.

C (mujer): En el mundo occidental encontramos esas etapas de niño, adolescente, *joven inmaduro o maduro*, después de ahí te pasas a la etapa adulta y a la vejez. En el caso de la concepción étnica, creo que no lo hay, *porque para la gente adulta de tu comunidad, o familiares también migrantes, tú eres joven. Esto va a depender de lo que se cree que es ser joven, si eres rebelde, flojo y otras cosas que se le adjudican al joven. Puedes ser joven para ellos hasta la edad de 30 años si no has madurado o no te has casado, tienes que casarte en un cierto rango para ser adulto, pero no hay espacios con más formas de pensar*.

L (mujer): La juventud, así como es definida, en primer lugar se basa en la cuestión biológica, en lo que es la pubertad y todo eso y como el Instituto Mexicano de la Juventud lo considera a partir de los 19 años... hasta los 29; hay una edad determinante de tu vida donde eres joven. Creo que es muy relativo... Si hay una cierta etapa de tu vida donde se te identifica la libertad, la rebeldía, la creatividad, entre muchas cosas. Pasas a una cierta etapa y automáticamente ya no eres joven, porque ya tienes otras funciones, *se te adjudica otro estatus. En las concepciones indígenas, si bien es cierto, no existe una categoría de joven como tal, sí existe lo que correspondería decir: señorita/joven y señorito/joven, más o menos, pero sí se identifica ese periodo de tu vida como...*

C (mujer): ...un estado de soltería...

L (mujer): Yo me caso y de repente me dicen: es que ya no eres joven, ya pasaste una etapa de tu vida, *ya tienes cierta edad*, entonces ya no eres joven. *Esto es muy relativo, porque forma parte de tu identidad el ser joven*. En las comunidades indígenas de repente te dicen: no pues, es que tú ya no eres joven, porque ya tienes esposo o esposa y ya tienes hijos. Pero, alguna vez se han preguntado: ¿cómo vive ese joven su juventud? Igual pasa en la

¹⁹ Relatoría de la Mesa de Trabajo “Condición juvenil, migrante y étnica en la Ciudad de México” del Taller de Intercambio de Experiencias de Jóvenes Indígenas Migrantes, CDI-Dirección de Fortalecimiento de Capacidades de los Indígenas, 4 de abril de 2006.

²⁰ Relatoría de la Mesa de Trabajo “Derechos, discriminación y cultura” del Taller de Intercambio de Experiencias de Jóvenes Indígenas Migrantes, CDI-Dirección de Fortalecimiento de Capacidades de los Indígenas, 4 de abril de 2006.

cuestión occidental, solamente los jóvenes de 12 a 29 años tienen apoyo a becas, pero igual tú quieres seguir siendo joven y automáticamente te dicen que ya no lo puedes ser.

Facilita: Por decreto institucional...

L (mujer): Exacto, y normativo y social, de repente ya hay estas cuestiones morales, éticas y todo eso...

C (mujer): Dentro de nuestra concepción, tu grupo familiar o tus redes de familia o paisanos, también ellos te consideran de esa manera. Cuando ya terminas tu soltería...

L (mujer): ...eres adulto cuando ya tienes hijos o pareja... En parte ¿no?, porque igual, si te casas aquí en la ciudad, te dirán que tú ya eres una madre, eres un padre, tienes que ser responsable ya... [a] la juventud, se le adjudica esa irresponsabilidad, la rebeldía. Más bien ¿cómo vives tú tu juventud, desde tu interior?, quizás tú sentiste obligaciones, pero, por estas cuestiones normativas, por convención social ya te sientes obligado a hacer ciertas cosas.

G (hombre): Pero ¿no será al revés?, ¿no será que precisamente por convención de los medios de comunicación nos queremos sentir jóvenes? Nuestros abuelitos y la gente grande nos decían: no, antes no nos faltaban al respeto, antes no eran así. O sea, antes había un modo correcto de ser. Ellos dicen que con la televisión, con estas concepciones que nos han metido, las concepciones sobre la juventud, que nos dicen allá, son las que llegaron a meterse aquí; *antes cómo un joven iba a decir: déjame decidir mi libertad, ¿cuál tu libertad?, tú tienes que cumplir tu papel y punto, o sea, si te mandan a hacer esto lo haces, eres respetuoso; o eres niño o eres un adulto. No hay una etapa intermedia donde les contestes a tus papás.*

C (mujer): *Lo que pasa es que ya no vives bien esas etapas, a lo mejor tus abuelos o tus papás si lo vivieron; cuando eran niños jugaban con los niños y pensaban como niños, pasaron una edad de 12 a 18 años y entraron a una etapa de amigos o no sé como hayan vivido allá en su pueblo, pero lo vivieron; y después de eso buscaron establecer su vida tratando de encontrar a una pareja, que [eso] es [lo] primordial del ser humano, dejar descendientes...*

L (mujer): Creo que hay diferentes formas de vivir tu juventud. Lo puedes criticar desde tu identidad y no desde el exterior. De este lado decimos, ¡no!, es que se casan muy chicos!, ¡cómo puede ser que se casen a los 14 o 15 años!, sólo son maneras distintas de vivir la juventud; de este otro lado, también decimos, ¡es que están aloca!, sin ver las condiciones sociales que esto implica, quizás para ellos no es una forma de ser aloca, es sólo una manera de vivir su juventud; y entonces tú dices, ¡no!, ¡la forma aloca!; y obviamente que tiene

que ver con los medios masivos de comunicación, y esta etiqueta de que los jóvenes son malos, son irresponsables.

R (hombre): ¿Están de acuerdo que la juventud está relacionada con la edad?

L (mujer): No, yo no.

G (hombre): El único patrón que yo encuentro entre nosotros, los que nos consideramos jóvenes, es la edad. Esto, debido a que tú vez a la juventud de una manera y yo de otra, pero el único patrón que nos hace a todos iguales es la edad...

R (hombre): Yo sólo diría todo lo que mencionaron. Se comentó, que al joven se le atribuye el ser flojo, inmaduro, rebelde...

C (mujer): Pues sí, viéndolo desde el ámbito de nosotros...

G (hombre): ¿Occidental?

C (mujer): Yo, que vengo de un pueblo.

M (hombre): Aquí hay una situación que he estado notando, *no es porque algunos sean indígenas u otros no lo seamos*, yo creo que hay un rasgo distintivo de identidad cultural, de identidad colectiva entre quién es joven y quién no. Puede que dentro de las concepciones indígenas o no indígenas haya algunas diferencias, pero sabemos distinguir por cuestiones de identidad, de hablar, intercomunicarnos y de intercalar, más que nada, experiencias de vida. Es cuando nosotros podemos identificar qué es lo que es ser joven y qué no, por lo menos en mi caso, así lo es. Yo podría identificarme con personas que tienen 45, o hasta 50 años, que puedan tener una *actitud de experiencias de vida que a mí me puedan parecer interesantes, que las pueda adoptar como mías, que las sient[a] mías, y por otro lado, aquellas experiencias, de algunos "chavos" de menos edad, en las cuales yo no me sienta identificado. Es, fundamentalmente una cuestión de identidad colectiva.* Hay veces, también, que yo me siento identificado con "chavillos" de menos de 13 años, sean indígenas o no. Es una condición de juventud, una identidad colectiva, que nosotros compartimos.

A (mujer): Me puedo juntar con gente de hasta 40 años, pero saber hasta qué distancia lo hago y tenerles un cierto respeto. Lo mismo pasa con los niños. De la misma manera, con los jóvenes de tu edad, porque sé que pensamientos tienen, que están sintiendo lo mismo y eso, me tengo que comportar como ellos.

Facilita: ¿Y qué es eso mismo?

A (mujer): Hablamos de la escuela, de los chavos o de muchas cosas, y es que hay factores que van variando, como jóvenes a veces tenemos muchos temas con los cuales te vas a identificar. Así como te estás identificando, vas a ver la actitud de aquella persona que realmente está siendo madura o cómo se está portando...²¹

²¹ Relatoría de la Mesa de Trabajo "Condición juvenil, migrante y étnica en la Ciudad de México" del Taller de Intercambio de Experiencias de Jóvenes Indígenas Migrantes, CDI-Dirección de Fortalecimiento de Capacidades de los Indígenas, 4 de abril de 2006.

En un primer momento el diálogo sobre ser joven se polarizó en dos posturas o visiones, la “visión indígena” y la “occidental”. A la primera se le definió como “construcción sociocultural”²² refiriéndose a la condición de soltería como principio organizador de la diferencia. A la segunda, como “biológica” o “institucional” (sólo referida a las instituciones gubernamentales), aludiendo a la *edad* como principio organizador de la diferencia. Ambas visiones se consideraron “normativas” (prescriptivas en términos morales). A lo largo de la discusión estas polaridades fueron matizadas, reconociendo, por ejemplo, que la visión “institucional” incorporaba atributos *socioculturales* como las imágenes juveniles de los medios de comunicación (tanto negativas como positivas) y que la visión indígena también incluía criterios “biológicos” (la edad). El sentido de la primera parte de esta conversación fue sobre la *construcción institucional de lo juvenil*, entendiendo por ello los *parámetros* con los que la “sociedad adulta” (esto es, la comunidad en la ciudad y en los pueblos, los medios y otros actores institucionales) delimita quién es joven y quién no lo es: quien está casado o tiene hijos, o está entre cierto rango de edad. Ambas miradas adultas, se reconoció, han construido representaciones normativas sobre los jóvenes indígenas y son críticamente debatidas cuando sostienen que “hay maneras diferentes de vivir tu juventud” o si “alguna vez se han preguntado ¿cómo vive ese joven su juventud?”

Estos señalamientos engarzan con una tercera postura que fue emergiendo muy débilmente en la discusión, la de *la juventud como identidad cultural* que los jóvenes indígenas y no indígenas comparten a partir de “su experiencia de vida” y como principio organizador de la diferencia con los adultos,²³ la cual hace ingresar a los jóvenes como agentes en la definición de su propia juventud. La *timidez* de esta tendencia podría estar expresando la novedad de la condición juvenil entre los participantes y la tensión creada por definirse como joven, desmarcándose de lo que “los abuelitos o la gente grande” considera como “falta de respeto” cuando algunos jóvenes exigen se les respete “el decidir *mi* libertad”. Estamos en una zona fronteriza en donde las y los jóvenes indios contemporáneos están *improvisando formas distintivas de vivir su juventud* con elementos culturales con los que interactúan cotidianamente en los distintos ámbitos en los que están inmersos bajo condiciones de

poder y dominación muy diversos. Tal vez tendríamos que pensar en los jóvenes indios más allá de las antítesis occidental/moderno, indígena/tradicional, urbano/rural, desarrollo/atraso, adulto/joven, etcétera, con las que se fueron conformando mundos referenciales que hasta hace poco parecían fijos e inmutables, aunque ahora en quiebre, y los cuales aún sirven de referentes importantes –si bien ya no los únicos– en la construcción de sus modos de ser joven en el mundo y la ciudad actuales. Los estudios etnográficos revelan el carácter heterogéneo en el interior de la categoría jóvenes migrantes indígenas y la configuración de *paisajes juveniles* hechos por el caminar de unos actores que en sus desplazamientos entre mundos rurales y urbanos, locales y transnacionales, diseñan imaginativamente formas de vida juveniles novedosas y diferenciadas del modelo occidental urbano de joven. Esto es lo que hoy día puede aportar la antropología a la comprensión del mundo contemporáneo.

Bibliografía

- AMI
2006a “Antecedentes históricos AMI”, *Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México* <<http://indigenasdf.org.mx/index.php/home/asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico/pueblos-indigenas/21-antecedentes-historicos>> [10 de marzo de 2012].
- 2006b “Cargo, Pueblos indígenas”, *Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México* <<http://indigenasdf.org.mx/index.php/home/asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico/pueblos-indigenas/11-cargo-pueblos-indigenas>> [10 de marzo de 2012].
- AMIT TALAI, VERED
1995 “Conclusion. The ‘Multi’ Cultural of Youth”, en Vered Amit Talai y Helena Wulff (eds.), *Youth Cultures. A Cross-Cultural Perspective*, Routledge, Londres, pp. 223-233.
- ANGUIANO, MARINA
2002 “Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit”, en *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* (Suplemento núm. 23), diciembre, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, pp. 37-50.
- APPADURAI, ARJUN
2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce/Fondo de Cultura Económica (FCE), Buenos Aires.
- BUCHOLTZ, MARY
2002 “Youth and Cultural Practice”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 31, pp. 525-552.

²² Se le denominó así directamente en uno de los grupos de discusión y los otros grupos hablaron de ella como “lo social”.

²³ Esta postura fue minoritaria en esta mesa, e inexistente en las otras mesas. En las conclusiones de las mesas de discusión no fue tomada en cuenta.

- CAPUTO, VIRGINIA
1995 "Anthropology's Silent 'Others'. A Consideration of some Conceptual and Methodological Issues for the Study of Youth and Children's Cultures", en Vered Amit Talai y Helena Wulff (eds.), *Youth Cultures. A Cross-Cultural Perspective*, Routledge, Londres, pp. 19-42.
- CONAPO
2000 *Situación actual de las y los jóvenes en México. Diagnóstico sociodemográfico*, Consejo Nacional de Población, México.
- CORNEJO PORTUGAL, INÉS, ELIZABETH BELLÓN CÁRDENAS Y MARÍA EUGENIA SÁNCHEZ DÍAZ DE RIVERA
2008 "En la punta de la lengua: narrativas sobre identidad y migración en diálogo con 'La Voz de los Mayas'", en Rocío Enríquez Rosas (coor.), *Los rostros de la pobreza*, t. 5, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Universidad Iberoamericana/Universidad Loyola del Pacífico/Centro de Estudios Ayuuk-Universidad Indígena Intercultural Ayuujk, Guadalajara, pp. 125-146.
- ESCALANTE, YURI
s. f. "La exclusión indígena de la membresía urbana" <<http://indigenasdf.org.mx/index.php/home/asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-cuidad-de-mexico/pueblos-indigenas/18-la-exclusion-indigena>> [10 de marzo de 2012].
- FEIXA, CARLES
1998 *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, Causa Joven-Secretaría de Educación Pública, México.
- FERNÁNDEZ PONCELA, ANNA MARÍA
2001 "La construcción social de la juventud", en Anna María Fernández Poncela, *Cultura política y jóvenes en el umbral del nuevo milenio*, Instituto Mexicano de la Juventud, México.
- FLORES, JULIA
2002 "Indígenas en las ciudades de México" <www.estadistica.unam.mx/encuentro/ponencias/m5ii.pdf> [26 de febrero de 2006].
- GARCÍA, ARIEL
2003 "Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural", tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- HALL, STANLEY
1905 *Adolescence: Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, Appleton Century Crofts, Nueva York.
- INEGI
1990 *XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México
2000a *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México
2000b *Los jóvenes en México*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
2005 *II Censo de Población y Vivienda*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
- INEGI e Inmujeres
2002 *Mujeres y hombres 2002*, INEGI/Inmujeres, México.
- JAMES, ALLISON
1995 "Talking of Children and Youth. Language, Socialization and Culture", en Vered Amit Talai y Helena Wulff (eds.), *Youth Cultures. A Cross-Cultural Perspective*, Routledge, Londres, pp. 43-62.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA
2002 "La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara", en *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* (Suplemento núm. 23), diciembre, INAH, México, pp. 23-36.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y ANGÉLICA ROJAS CORTÉS
2005 "Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales", en *Antropologías y estudios de la ciudad*, núm. 1, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México, pp. 105-122.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA Y GUILLERMO DE LA PEÑA
2004 "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México, pp. 89-150 <http://www.sideso.df.gob.mx/documentos/ciudad_pueblos_indigenas.pdf> [3 de enero de 2012].
- MEAD, MARGARET
1979 *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia, Barcelona [1928].
- MENESES CÁRDENAS, JORGE
2002 "Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca", tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- MORA, TERESA, ET AL.
2004 "La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la Ciudad de México", en Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, Universidad de la Ciudad de México, México, pp. 225-248 <http://www.sideso.df-gob.mx/documentos/ciudad_pueblos_indigenas.pdf> [3 de enero de 2012].
- OEHMICHEN, CRISTINA
2003 "La multiculturalidad de la Ciudad de México y los derechos indígenas", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, mayo-diciembre, vol. XLVII, núms. 188-189, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 147-169 <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/421/42118907.pdf>> [3 de enero de 2012].
2006 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, México.
- ORTEGA, ZÓSIMO
2001 "El derecho triqui de Xuman Li en el medio urbano", en *Revista Crítica Jurídica* [Revista Virtual], núm. 18 <<http://www.triquis.org/html/modules.php>> [27 de mayo de 2005].
- ORTIZ MARÍN, CELSO
2002 "Las venas del campo: las *tagotg* (las jóvenes) y los *chogotg* (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz, y sus estrategias de vida", tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

- PACHECO, LOURDES
 1997 "La doble cotidianeidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía", en *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, núm. 4, pp. 100-112.
 2002 "Jóvenes rurales en México", en *Encuesta Nacional de Juventud 2000. Jóvenes mexicanos del siglo XXI*. Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud-Instituto Mexicano de la Juventud, México, pp. 416-451.
 2003 "El sur juvenil", en José Antonio Pérez Islas *et al.* (coords.), *México-Québec. Nuevas miradas sobre los jóvenes*, Instituto Mexicano de la Juventud/Office Québec-Ameriques pour la Jeunesse/Observatoire Jeunes et Societé, México, pp. 198-209.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA
 2002 "Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades", en *Diario de Campo. Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología* (Suplemento núm. 23), diciembre, INAH, México, pp. 7-20.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA (COORD.)
 2008 *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA Y LUIS ARIAS REYES
 2006 "Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán", en *Revista Iberoamericana de Comunicación*, núm. 10, pp. 23-59.
- ROSALDO, RENATO
 1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo/Conaculta, México.
- SEP
 1993 *Ley General de Educación*, Secretaría de Educación Pública, *Diario Oficial de la Federación*, 13 de julio <<http://basica.sep.gob.mx/dgei/pdf/normateca/LeyGeneraldeEducacion.pdf>> [10 de marzo de 2012].
- URTEAGA CASTRO POZO, MARITZA
 2004 "Imágenes juveniles del México moderno", en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga (coords.), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Instituto Mexicano de la Juventud/Secretaría de Gobernación/Archivo General de la Nación, México, pp. 33-89.
 2008 "Jóvenes e indios en el México contemporáneo", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 6, núm. 2, pp. 667-708 <<http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/Vol6/No.%202/Joveneseindios.pdf>> [3 de enero de 2012].
 2009 "Juventud y antropología. Una exploración a los clásicos", en Maritza Urteaga Castro Pozo (coord.), *Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo. Suplemento Diario de Campo* núm. 56, octubre-diciembre, Conaculta/INAH, pp. 13-27.
 2011 *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, Juan Pablos Editores/Universidad Autónoma Metropolitana, México.