

Retos para la investigación de los jóvenes indígenas*

MAYA LORENA PÉREZ RUIZ**

Abstract

CHALLENGES TO RESEARCHING THE INDIGENOUS YOUNG. *I analyze the current tendencies in the research of the indigenous young, stressing two problems: the concept of young as it is applied to the ethnic groups and the concept of indigenous. I propose to “de-naturalize” the concept of indigenous young, in order to make sense of the meaning of this classification historically and in its own context, which would allow us to understand the transformation of meaning and action that have been generated around the definition and practice of being an indigenous young person. I illustrate the theme with the case of a Mayan group in a corn producing area in Yucatan.*

Key words: young persons, indigenous, Mayan, “de-naturalize” the indigenous young

Resumen

Se analizan las actuales tendencias en las investigaciones de los denominados jóvenes indígenas, poniendo atención en dos elementos problemáticos: la noción de jóvenes aplicada a grupos étnicos y la noción de indígenas. Se propone “desnaturalizar” el concepto de joven indígena, para encontrar el sentido y los significados históricos y contextuales de tal clasificación, lo cual permitirá adentrarse en las transformaciones de significado y acción que se generan en torno a la definición y las prácticas del ser joven e indígena. Se ilustra el tema con el caso de los mayas actuales de la zona milpera de Yucatán.

Palabras clave: jóvenes, indígenas, mayas, desnaturalizar lo joven indígena

La investigación de los jóvenes indígenas

La juventud indígena en México comprende un sector demográfico importante y, sin embargo, su investigación durante casi todo el siglo xx fue casi inexistente tanto en los estudios sobre juventud y culturas juveniles como en la investigación antropológica, al considerarse que entre los indígenas primaba el tránsito inmediato entre la niñez y la adultez (Pérez Ruiz, 2002). Las evidencias producidas en el trabajo de campo han demostrado que los jóvenes no sólo existen como un sector identificable y diferenciado entre los indígenas, sino que son un sector clave en ámbitos rurales y urbanos, porque en ellos se expresan con nitidez los conflictos y las disyuntivas sobre el cambio y la continuidad de sus grupos culturales, así como el impacto de los medios masivos de comunicación y del consumo de bienes culturales, exacerbado por la globalización económica y la mundialización de la cultura.

* Artículo recibido el 05/03/11 y aceptado el 05/09/11.

** Investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Av. San Jerónimo núm. 880, col. San Jerónimo Lídice, 10200, México, D. F. <mayaluuum@gmail.com>.

En la actualidad, la atención sobre este sector ha ido creciendo, al grado de que los jóvenes de pueblos indígenas¹ son un tema recurrente entre los investigadores, los estudiantes y los tomadores de decisiones en instituciones y organismos no gubernamentales. Las razones son varias y de distinto orden:

1. Su peso demográfico en áreas rurales y urbanas, que genera, entre otras, demandas por educación y servicios culturales.
2. Su visibilidad en las ciudades y en los sitios de migración, debido a sus peculiaridades.
3. Su número y su proclividad al cambio cultural, por lo que representan un amplio y atractivo sector como consumidores (compradores).
4. Que son percibidos como sector estratégico: a) por su participación en movimientos armados o de oposición política a los gobiernos nacionales; b) por su incorporación a organizaciones delictivas y al narcotráfico, y c) porque en ellos estará el control de gran parte de los recursos naturales. Sobre este último aspecto, es innegable el impulso de la investigación sobre jóvenes indígenas después de 1994, cuando, a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), fue evidente su activa participación en organizaciones indígenas, militares, políticas, educativas, culturales y ecológicas, como intelectuales orgánicos, dirigentes y bases de apoyo (Pérez Ruiz, 2005).²

En este contexto, no es de extrañar el creciente interés por indagar qué sucede con los jóvenes indígenas. Pueden identificarse distintas maneras de tratar el tema, según los lugares desde donde se parte,³ las más importantes son las siguientes:

La primera se deriva de quienes ya trabajaban con poblaciones indígenas y la problemática étnica; es frecuente que partan de su campo de trabajo particular (salud, género, migración, identidad, indígenas en ciudades, trabajo, producción, consumo, violencia, etnicidad, imaginarios y representaciones sociales,

movimientos sociales, etcétera) para enfocarse desde allí a la problemática de los jóvenes indígenas; tienen el mérito de atender un sector de población antes ausente en sus estudios, lo cual fortalece su conocimiento sobre el grupo cultural y la región que han trabajado, pero al emplear únicamente su propio enfoque para desarrollar su temática particular, por lo general no cuentan con una teoría acerca de la juventud.

La segunda surge de aquellos que antes estaban especializados en estudios culturales y urbanos (estudiosos de culturas e identidades juveniles, consumos culturales, medios masivos de comunicación, globalización y mundialización de la cultura, etcétera), y entre ellos destacan los que han trabajado con juventudes y culturas juveniles urbanas (véase Urteaga Castro-Pozo, 2007 y 2008), que por ello se han desarrollado entre teorías y métodos específicos para abordar el análisis de las juventudes. Tienen la ventaja de traer consigo un enorme bagaje conceptual y metodológico en torno a lo juvenil, pero tienen el desafío de ponerlo a prueba en los nuevos contextos de trabajo y con una población que no siempre actúa como es común entre otros jóvenes.

La tercera se desarrolla desde los propios actores: los jóvenes indígenas, quienes, como estudiantes, profesionistas, dirigentes o funcionarios, están preocupados por desentrañar sus propios procesos y los de sus grupos culturales. Estos jóvenes que se ven a sí mismos tienen la enorme ventaja de saber, casi todos, sus lenguas indígenas, de vivir cerca de los sistemas organizativos y simbólicos de su pueblo, y de conocer de primera mano las tensiones y conflictos que viven con sus familias y con su grupo. Enfrentan, en cambio, el importantísimo reto de definir desde qué parámetros culturales se ven y analizan su grupo; en esa disyuntiva hay quienes, a pesar de reivindicar su identidad e incluso trabajar en favor del bienestar de su grupo, han asumido la visión que aprendieron en la escuela, en las universidades, o en la función pública, y desde ella emplean las categorías propias de las ciencias sociales o las creadas por las instituciones, y actúan en concordancia con ellas, sin preguntarse

¹ Se habla aquí de pueblos indígenas con el sentido que les asigna el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT): "los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" <http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf>.

² Durante la década de los ochenta y hasta antes de 1994, año del levantamiento del EZLN, muchos trabajos sobre indígenas estaban subsumidos en la discusión sobre lo popular y las culturas populares y subalternas.

³ Para las reflexiones sobre enfoques y tendencias expuestas en este artículo se leyeron innumerables tesis y proyectos de investigación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), así como artículos, libros y ensayos producidos. Se omiten referencias a autores particulares por el carácter general que tiene el presente trabajo.

por su validez o por los impactos que tendrán sobre su cultura y su grupo cultural. Es el caso, por ejemplo, de los jóvenes maestros o agrónomos que han sido educados en las escuelas nacionales o del extranjero y que han olvidado o rechazado sus propios sistemas de conocimiento sobre las relaciones sociales, los ciclos de vida, los suelos, las plantas, los animales y las responsabilidades de cada quien con su estar en el mundo. Otros jóvenes, en cambio, han optado por reforzar junto con su identidad sus sistemas de conocimiento y sus percepciones sobre la vida y el mundo, para entender desde ellas y dialogar con las demás generaciones de su familia y de su pueblo, para construir perspectivas conjuntas sobre lo que sucede y para acordar las formas con las cuales resolver los dilemas, las tensiones y los conflictos que enfrentan entre ellos, como jóvenes, y con los demás.

La cuarta se origina entre quienes son nuevos tanto en la problemática indígena como en la de jóvenes. Tienen la ventaja de abrirse a un campo nuevo de trabajo y pueden poseer la frescura suficiente para la innovación y la exploración metodológica, pero corren el riesgo de adoptar acríticamente ciertos marcos teóricos ya establecidos y de trasladar hacia los jóvenes indígenas, con cierto mecanicismo, las conclusiones encontradas en otros ámbitos.

Sin negar la riqueza de información que genera el auge de los estudios sobre jóvenes indígenas, es interesante señalar algunos aspectos problemáticos y, en especial, importa reflexionar sobre qué es lo que se entiende por ser indígena, y la forma como se define quién es y quién no es joven entre los así denominados.

¿De qué se habla al referirse a los indígenas?

Si se está de acuerdo con la premisa de que una clasificación es una construcción social que impone límites, incluye-excluye, construye fronteras en oposición a otros, produce y reproduce un orden y establece e impone, por diversos medios, un lugar para cada quien (Bourdieu, 1999); que quien clasifica e impone su clasificación lo hace desde el poder (académico, institucional, o incluso desde la acción de los actores) y

que por esa vía produce y reproduce realidad, en la medida en que organiza las diferencias sociales, entonces otra noción a la que se debe quitar su carta de naturalización para reflexionar sobre su uso y sus implicaciones es a la categoría de *indígena*, ya que con mucha frecuencia se emplea para referirse a la identidad propia de un grupo social (autodenominación), y se omite que esta categoría, como lo señaló Bonfil (1972), ha sido generada para imponer una identidad (heterodenominación) de origen colonial, cuyo uso implica connotaciones de asimetría, desigualdad y discriminación, que hace del sujeto étnico (del etnizado) un “otro”, diferente del resto de los integrantes de la sociedad.

Aunque la identidad indígena ha sido reapropiada y resignificada políticamente como una identidad transétnica y transcultural para aglutinar la gran diversidad de poblaciones con orígenes prehispánicos que luchan para obtener sus derechos como pueblos,⁴ para estos actores es claro que su identidad como indígenas (heterodenominación impuesta en la Colonia y apropiada en la actualidad) no sustituye ni es equivalente a la identidad que consideran como la propia (autodenominación) y que han construido históricamente desde ciertos criterios para marcar su pertenencia a un lugar, a una cultura y a una lengua, y que hacen evidente y ponen en acción en ciertos contextos de interacción para diferenciarse de otros a quienes consideran ajenos.⁵ Es decir que cuando se les denomina indígenas, y ellos se asumen como tales, se hace referencia a una identidad producto de una heterodenominación (primero impuesta y luego apropiada por algunos), destinada a incluir y a reconocer dentro de ella a varios pueblos con culturas, lenguas e identidades diversas, y con la cual, por lo demás, los externamente denominados indígenas pueden o no identificarse. Otro ejemplo son los mayas de Yucatán que no se reconocían como indígenas (véase Quintal Avilés, 2005) y que han empezado a hacerlo en los últimos años como producto de sus interacciones con el Estado mexicano, con organizaciones de la sociedad civil y con académicos, sobre todo a partir del conjunto de reformas constitucionales de 2001 sobre derechos y cultura indígena, que obligan a las diferentes entidades del país a producir sus propias legislaciones sobre esta materia. Es también el caso de los miles de

⁴ Véase artículo 1º del Convenio 169 de la OIT, y Pérez Ruiz (2007).

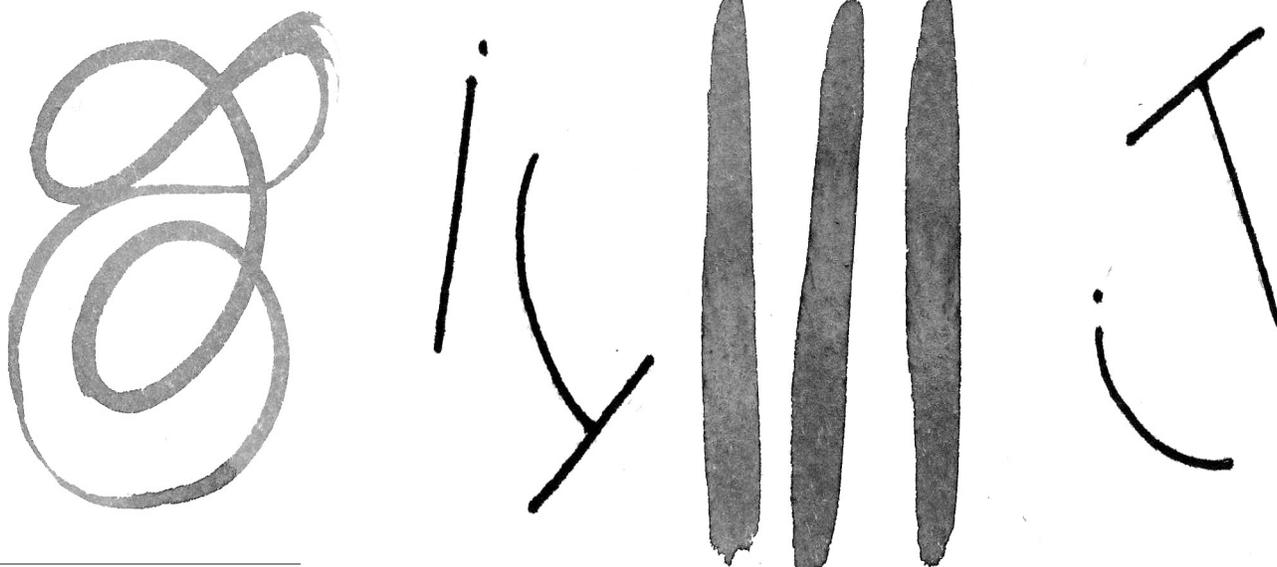
⁵ Si bien en la construcción de una misma identidad social intervienen tanto la autodenominación como la heterodenominación, y por lo tanto el autorreconocimiento y heterorreconocimiento, en este caso se habla de dos identidades diferentes, y a veces antagónicas: la llamada indígena, por una parte, y por otra, la que cada grupo emplea para nombrarse y reconocerse a sí mismo, por ejemplo los purépechas, que se oponen a ser llamados tarascos, indios o indígenas (Pérez Ruiz, 2007).

inmigrantes en las ciudades que, para ser beneficiarios de ciertas políticas públicas, han optado por asumirse como indígenas frente a las autoridades gubernamentales, a pesar de que antes no lo hicieron y del sesgo discriminatorio que el término conlleva.

Otra dimensión analítica entra en juego, por lo tanto, si para la investigación de un grupo o pueblo particular se parte por reconocer que los llamados indígenas son portadores (por voluntad o por imposición) de estas dos identidades (la indígena y la propia, así como de otras más), y se tiene en cuenta que cuando se emplea una u otra denominación para nombrarlos, o para nombrarse, se está aludiendo a contextos y a relaciones sociales diferentes. Baste decir que la identidad indígena históricamente ha tenido ámbitos y agentes de producción y reproducción externos a los pueblos de origen prehispánico: en las instituciones coloniales, primero, y en las nacionales, como el Instituto Nacional Indigenista (INI),⁶ después; mientras que ahora suceden en el seno de los movimientos etnopolíticos y de organismos internacionales; en cambio, las identidades propias, que pueden ser locales –Bartolomé (1997) las llama residenciales–, o regionales, tienen como ámbitos de origen y reproducción otros espacios, otros actores y otros referentes: el lugar de nacimiento, la lengua, la pertenencia histórica a un linaje o a una familia y los derechos territoriales, además de muchos otros, como el ser aceptado o rechazado por el grupo, en la medida en que cumplan o no con sus responsabilidades ante el colectivo o ante los entes sagrados, como los dueños de los montes y los animales (Pérez Ruiz, 2007).

Estas identidades sociales, que como dimensiones identitarias están presentes en los individuos, obviamente se influyen entre sí y hasta pueden ser contradictorias, y generar una oposición que puede concluir en la anulación de una de ellas. Dejar de ser denominados indios o indígenas, por ejemplo, fue una demanda de las nacientes organizaciones de los pobladores de origen prehispánico en México durante la década de los setenta y parte de los ochenta del siglo xx; era común que en cada foro académico o político demandaran ser nombrados con las identidades que consideraban propias. Esta situación cambió con las reformas al artículo 4º constitucional, en 1992, cuando se reconoció que los “indígenas” eran constitutivos de la nación mexicana, lo que obligó a todos los que quisieran acogerse a esa ley a reconocerse como indígenas. La forma, así como la connotación negativa de ser indígena, influye en la identidad propia; tiene como una de sus vías el impacto de los estereotipos discriminatorios que conlleva esa identidad y que actúan sobre los individuos hasta hacerlos desear renunciar a su cultura y a la identidad que los articula con su grupo de origen.

Al respecto, vale la pena recuperar aquí lo que algunos autores, como Poutignat y Streiff-Fenart (1995), han expuesto sobre cómo la nominación, es decir el nombrar al otro, en contextos de asimetría y dominación constituye un aspecto revelador de las relaciones interétnicas, en tanto que evidencia uno de los mecanismos de la etnización, al tiempo que es en sí mismo un hecho productor de etnicidad. Es decir que en situaciones de dominación la imposición de una etiqueta



⁶ Hoy Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

por parte del grupo dominante tiene un poder preformativo, ya que nombrar tiene el poder de hacer existir, en la realidad y mediante diversos mecanismos sociales, a una colectividad de individuos, sin importar que éstos, así nombrados, se autodenominen de otra forma, tengan otra identidad o incluso se opongan a pertenecer a esa nueva colectividad.

De esta forma es posible que, en ciertos contextos de dominación, la definición exógena sea la única que opere, negándole a una colectividad, o a ciertos pobladores, su identidad anterior, y con ello el derecho a definirse a sí mismos, o que opere la heterodenominación impuesta, en interacción y aun en oposición permanente con la autodenominación, lo que propicia la interiorización de la inferioridad y la estigmatización de la identidad propia subordinada.

Gilberto Giménez (2003) llama la atención sobre los mecanismos psicosociales básicos que subyacen en la producción y atribución de identidades sociales mediante operaciones recíprocas de reconocimiento, entre los cuales incluye los procesos de discriminación y exclusión. Algunos elementos que deben considerarse para el análisis de la identidad indígena como una identidad étnica son:

1. Toda discriminación social conlleva un intercambio recíproco pero desigual de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones dominantes y dominadas en el espacio social.
2. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos.
3. La discriminación social es una actitud culturalmente condicionada y negativamente orientada de los grupos dominantes hacia los grupos dominados, misma que en los procesos de interacción/comunicación se traduce en comportamientos de hostilidad y trato desigual de los individuos dominantes respecto de los individuos dominados. La discriminación, entonces, puede implicar también la segregación (residencial y laboral) y, en última instancia, la exclusión pura y simple, como ocurre en los casos de deportación o de destierro.

De esta forma, los estereotipos y los prejuicios hacia ciertos grupos, que en ciertas circunstancias pueden ser “inofensivos” y hasta “neutrales”, en otras, donde predomina la hostilidad, la inseguridad y el miedo, se expresan en conductas agresivas y de odio y, en suma, en acciones xenofóbicas.

Por todo lo anterior es importante que los interesados en los llamados jóvenes indígenas se pregunten por el uso de sus categorías y por delimitar con precisión lo que desean indagar o hacer. Y, en todo caso, si alguien ha de usar el término indígena, está obligado a aclarar de qué forma lo hace y para qué, y no puede ahorrarse el trabajo de investigar cómo se autodenomina el pueblo o grupo en cuestión, y cómo se posiciona frente a la clasificación externa que lo hace “ser indígena”.

¿Quiénes son los jóvenes entre los denominados pueblos indígenas?

En términos generales puede afirmarse que en la actualidad, dentro de los criterios empleados por los investigadores de los jóvenes indígenas, hay dos tendencias para establecer quién es y quién no es joven:

- a) Quienes asumen un criterio preestablecido, generalmente asociado a un rango de edad
- b) Quienes parten de la indagación de si dentro del grupo cultural estudiado existe o no cierta noción para marcar dicho sector de población que pudiera equipararse a la de joven

Los jóvenes identificados por rango de edad

Los investigadores de la primera tendencia emplean con frecuencia rangos de edad para definir quiénes son los jóvenes indígenas, ya sea que retomen los criterios generados por ciertas instituciones o que marquen su propio rango, de acuerdo con su criterio, interés o posibilidad. Si se estudia a todos los jóvenes indígenas del país, es común que recurran a los rangos censales (de 15 a 29 años) o los del Instituto Nacional de la Juventud (12 a 29 años); si se trabaja con secundarias, se establece el rango de 12 a 14 años; si se habla de bachilleratos, se utiliza un rango de los 15 a los 18 años, y si se investiga salud reproductiva, tal vez se tome un rango de edad más amplio, que vaya de los 12 a los 30, o a los 40 años, por ejemplo. En investigaciones de este tipo por lo general no se desarrollan análisis sobre el valor heurístico de los criterios empleados, ni se define lo que para el estudio en cuestión significa ser joven, con lo cual se omite encarar la tarea ya indicada por los estudiosos de la juventud, que llaman a darle historicidad y contextualización a las clasificaciones sociales, así como a establecer la especificidad de los sujetos que son clasificados de esa forma.

En cambio, es común que al rango de edad seleccionado, para darle contextualización cultural e histórica, se le agregue sólo una adscripción cultural y lingüística, se marque el periodo (en años) que cubrirá la investigación y se proceda a desarrollar el tema seleccionado. Por ejemplo: el noviazgo entre los (grupo étnico), en la comunidad de (lugar), en el siglo xx; la migración (tema) y la vida urbana en (lugar) de los jóvenes (grupo étnico); la violencia (tema) entre las mujeres jóvenes (grupo étnico) en contextos rurales (lugar) y urbanos (lugar); los jóvenes de los pueblos indígenas de México (lugar), etnicidad y discriminación (tema), etcétera.

Lo que se obtiene, en consecuencia, es información sobre el comportamiento, los imaginarios, la crisis, la discriminación, la etnicidad o el cambio, entre otros aspectos, *en el sector de población comprendido en el rango de edad seleccionado por el investigador para el estudio*; pero hay que reconocer, y eso es lo importante, que esa información no necesariamente tiene correspondencia con el sector de la población que el grupo cultural estudiado considera y delimita, desde sus criterios, como joven. Ejemplo de ello son los estudios que se refieren a indígenas “adultos jóvenes” y “casados jóvenes”, lo que resulta un contrasentido, pues si son adultos y están casados es común que entre los indígenas ya no sean considerados muchachos o jóvenes; precisamente porque, de existir y usarse tal categoría, en general ésta se construye en oposición al niño y al adulto.

Es posible que en la falta de interés por indagar lo que los grupos investigados consideran como joven influyan los siguientes factores: 1) el postulado tan común en la antropología mexicana acerca de que no existe el sector joven indígena, porque en esas poblaciones la transición social se da de niños a adultos; 2) la idea bastante aceptada de que la noción de joven es ajena a los indígenas porque surgió en Europa en el siglo xviii, producto de la modernidad y, por lo tanto, ha sido introducida entre los indígenas por actores externos, y 3) la presencia hegemónica de las clasificaciones censales y de las instituciones gubernamentales, que según sus intereses y perspectivas establecen rangos de edad con valor universal.

Los jóvenes identificados desde los parámetros del propio grupo

Entre los investigadores de la segunda tendencia, que sí se preocupan por averiguar si dentro del grupo cultural indígena que estudian existe una noción que podríamos equiparar a la de joven, prevalece la preo-

cupación por saber si tal noción es propia del grupo estudiado o si ha sido introducida (por la incidencia de las políticas públicas nacionales e internacionales, por la acción de las iglesias de diferentes denominaciones o por la influencia de los medios masivos de comunicación, entre otros factores) y posteriormente adoptada por la población. En los resultados obtenidos en campo se ha visto que existen, y que incluso coexisten, ambas situaciones.

Es decir que en unos casos la noción de joven o de adolescente sí ha sido introducida y adoptada por el grupo indígena; en otros, su existencia tiene una larga trayectoria histórica, lo cual es verificable en la historia, la etnografía y la lengua del grupo; y que en otros casos la noción histórica tradicional, por diferentes circunstancias, ha sido equiparada con la de joven, en los términos concebidos por la modernidad, y ha generado situaciones de resignificación y aun de conflicto entre ambas nociones.

Así, por ejemplo, para los otomíes que viven en la ciudad de Guadalajara, Regina Martínez Casas (2002) encontró que la adolescencia es una “invención” que las mujeres solteras han recuperado de la escuela y de los medios de información para reivindicar ciertos derechos (a escoger pareja, a decidir la edad del matrimonio, a hacer deporte, a divertirse y a estudiar, entre otros), en tanto que otros investigadores han demostrado que en las lenguas de los pueblos estudiados existe una forma de identificar y de nombrar a un sector de la población que podemos reconocer en nuestros términos como joven; lo cual, por tanto, no es producto ni de la modernización ni de influencias externas. Eva Fischer (2008), por ejemplo, encontró que en Upinhuaya, Bolivia, los aymaras designan como *wayna* al joven, y como *tawako* a la joven o mocetona, mientras que *imilla* y *jokalla* se emplean para las niñas. Verónica Ruiz Lagier (2008) encontró que entre los kanjobales, de Chiapas, un hombre joven es *aché* y una mujer joven es *copó*, y al permanecer solteros se les agrega el sufijo *naan*.

Las referencias a que, entre los habitantes prehispánicos de lo que ahora es México, existía un sector diferenciado del de los niños, por una parte, y del de los adultos, por otra, las encontramos en el *Códice Florentino*, en el que León Portilla (2003) describe copiosa información acerca de la vida en los *telpochcalli*, casas de jóvenes, y en los *cálmecac*, escuelas sacerdotales. Según este autor, lo referente a los *telpochcalli* coincide con lo descrito en el *Códice Mendoza*, mientras que en lo dicho sobre los *cálmecac* se profundiza en los aspectos más elevados de la educación de quienes llegarían a ocupar importantes cargos en la administración y en la jerarquía social, política, militar y religiosa. Respecto de las muchachas, toma

sus referencias del *huehuetlahtolli*,⁷ en donde encuentra que: “En las escuelas para las muchachas se les enseñaban los oficios y quehaceres de las mujeres: barrer, preparar alimentos, moler maíz, hacer tortillas y tamales, hilar, tejer y bordar” (León Portilla, 2003: 29). En otros códices, como el *Borbónico*, León Portilla encuentra referencias sobre este sector, en particular sobre las fiestas en que los jóvenes de ambos sexos cantaban y bailaban con diversos atavíos.

Cuando, con el paso del tiempo, muchachas y muchachos habían madurado y podían ya contraer matrimonio, salían de sus respectivas escuelas. A las jóvenes iba a corresponder cuidar del hogar y de los hijos que tendrían; a ellos proteger y alimentar a su familia y tomar parte activa en la vida del pueblo del que eran parte. Unos tendrían oficios de artesanos, jardineros o albañiles, otros mercaderes o guerreros y, en niveles más elevados, maestros, artistas, funcionarios públicos, capitanes, jueces, sacerdotes y gobernantes (2003: 29).⁸

Acerca de cómo eran los jóvenes precolombinos en el área maya, las mayores referencias están en el libro *Relación de las Cosas de Yucatán*, escrito por Diego de Landa, fraile que llegó a la península de Yucatán en 1549. Las referencias las brinda ante la descripción de un ritual que asoció con el bautismo, y que hoy podemos leer como un rito de paso realizado en el tránsito de ser niño a ser joven:

No se halla el bautismo en ninguna parte de las Indias sino [sólo] en esta de Yucatán y aun con vocablo que quiere decir Nacer de nuevo u otra vez... Tenían, pues, esta costumbre para venir [a] hacer los bautismos, que criaban las indias a los niños hasta la edad de tres años, y a los varoncitos usaban siempre ponerles pegada a la cabeza, en los cabellos de la coronilla, una contezuela blanca, y a las muchachas traíanlas ceñidas debajo de los riñones con un cordel delgado y en él una conchuela asida, que les venía a dar encima de las partes honestas y de estas dos cosas era entre ellos pecado y cosa muy fea quitarla de las muchachas antes del bautismo, el cual les daban siempre desde la edad de tres años hasta la de doce, y nunca se casaban antes del bautismo (Landa, 2001: 51-52).

En mi investigación en la actual región milpera de Yucatán he corroborado que, en efecto, existen términos en maya yucateco para nombrar a las muchachas y a los muchachos, que por definición son solteros. Sólo por citar un ejemplo, de acuerdo con el *Diccionario Maya-Español Español-Maya* (Barrera Vázquez, 2001: 937), *X-chu'pal* significa muchacha, y *Tan ichamil* es una mocetona en edad casadera (p. 773). En cuanto a los muchachos, si bien hay mayor variedad de vocablos para nombrarlos, aunque siempre asociados con sus cualidades físicas y sus roles productivos, se especifica el término (*AH*) *Mun*, que significa “tierno” y corresponde al joven dios del maíz, y que se puede utilizar para llamar a un adolescente (p. 541); en cambio, *pal yol* se usa para indicar que alguien es un mozo, mancebo o joven que no se ha casado (p. 627).

En mi investigación en Yaxcabá, al preguntarle a varios adultos si existe en lengua maya alguna palabra que signifique “ser joven”, después de reflexionarlo señalaron como de uso común el término *chu'palech*, que tradujeron como “muchacha”; asociándolo con la idea de que la muchacha “está en peligro” y “genera peligro”. En cuanto a la forma de nombrar a los muchachos, Lázaro Tuz Chi (2010), para jóvenes de Tiholop, municipio de Yaxcabá, emplea el término *taankelem paal*, cuyo significado es “los que ya tienen fuerza en sus hombros”.

En todas las referencias anteriores la noción tradicional usada en la actualidad, y que podemos identificar como de joven, alude a una etapa de vida que inicia con la madurez biológica y concluye con la madurez social; esto significa que el muchacho se transforma en adulto cuando asume compromisos y responsabilidades asociados con el matrimonio, la familia y la comunidad. Entonces ser joven, muchacho, mozo, o muchacha, moza, doncella, no se define por la edad, ya que puede haber una persona de 15 años ya casada que por lo mismo dejó de ser muchacho o muchacha, y otra que a los 25 lo siga siendo, porque aún no se ha casado, lo cual mantiene a esa persona dentro de un estatus en el que todavía no puede acceder a ciertos ámbitos de acción, participación y decisión en la vida social de su familia y de su grupo. En esta región, por lo tanto, hasta hoy es imposible que existan los “adultos jóvenes” y los “jóvenes casados”, en virtud

⁷ Biblioteca Bancroft, ms. M-M 458, f. 10v.

⁸ Para el ámbito maya, León Portilla analiza las imágenes y el texto glífico que aparece en un vaso cilíndrico y policromo del periodo Clásico Tardío, proveniente posiblemente del sur de Yucatán, y dice: “En él se ve a un *ab ts'ib*, escribano-pintor anciano, representación del dios solar, sentado junto a dos jóvenes que parecen ser sus discípulos. El anciano vuelve a representarse en el mismo vaso mostrando a sus discípulos un códice. En la parte superior del vaso hay una inscripción que se refiere a las cosechas de las que proviene el alimento. Varios numerales forman parte de la inscripción. El texto se ha interpretado como una alusión metafórica del anciano haciendo ver a sus estudiantes que la escritura es sustento del pensamiento” (León Portilla, 2003: 29).

de que esto contradice la definición misma de muchacho o muchacha.

Lo que existe, por el contrario, es un proceso de resignificación del término tradicional. Así que al preguntarles, tanto a adultos como a muchachos, qué significa en la actualidad ser joven, han salido a relucir los conflictos generacionales, así como la batalla por dotar de nuevos sentidos la noción tradicional de ser joven.

Sobre los cambios que advierten los adultos respecto de las anteriores generaciones de jóvenes, se ha encontrado que éstos se relacionan con modificaciones en la conducta: es decir, con la desobediencia y la rebeldía. En tanto que para los muchachos la redefinición del significado implica una búsqueda de nuevas formas de ser, de identificarse y de conseguir derechos: derecho a ser “ellos mismos”, a estudiar, a vestirse “juvenilmente” y a convivir con los amigos (Pérez Ruiz y Arias Reyes, 2006). En el caso de las muchachas, además de los anteriores, implica obtener derechos específicos como escoger pareja, el número de hijos que desean tener y una vida sin violencia.

Por todo lo anterior, cabe insistir en la necesidad de deconstruir la noción de joven en los estudios dedicados a los pueblos indígenas para captar sus especificidades y significados culturales, y atender su construcción según quién clasifica, desde dónde lo hace, y de acuerdo con el sentido del ordenamiento del mundo simbólico y de las relaciones sociales de cada grupo, en un tiempo, un lugar y un contexto determinados. Tal tarea debe hacerse no sólo para conocer lo que los llamados indígenas de cada región consideran al respecto, sino también para indagar las intenciones y los intereses que están detrás de las clasificaciones nacionales o internacionales, usadas ampliamente por muchos investigadores, como las censales, las del (Instituto Mexicano de la Juventud) Imjuve, las de la Organización de las Naciones Unidas o las del sistema penitenciario. Un ejemplo que deja claro que siempre existe un interés, una intencionalidad y una racionalidad específica en una clasificación es la discusión que varios países enfrentan, incluyendo México, para cambiar los criterios que definen a los menores de edad, para que dejen de serlo a más

temprana edad y puedan ser juzgados y recluidos como delincuentes en cárceles de adultos.

En relación con lo anterior vale la pena recuperar los aportes de los estudios sobre juventud que, desde la pregunta de cómo cada sociedad y cada grupo cultural ha hecho invisibles o ha caracterizado a los jóvenes, han señalado la necesidad de “historizar” a los jóvenes (Pérez Islas, 2004) y darle pluralidad, contextualización e historicidad a lo juvenil (Feixa, 1998).⁹ Así que, para “desnaturalizar” lo joven, hay que aceptar que no se trata de un “descriptor universal” (Reguillo, 2004) y homogéneo, ni un dato que se agota en la acumulación biológica de los años; tampoco puede reducirse a un estilo de vida asociado únicamente a una forma de consumo globalizada.¹⁰ Es, por el contrario, una clasificación social que supone la existencia de un complejo sistema de diferencias, cuya articulación¹¹ otorga características precisas, contenidos, límites y sentido al continente “ser joven”.

De esta forma, un punto esencial para cualquier investigación sobre jóvenes indígenas es partir de la premisa de que identificar un sector de la población como joven implica advertir un proceso de clasificación social que es relativa, histórica e ininteligible en sí misma, ya que se ubica dentro de las estrategias de producción y reproducción del sentido y de las relaciones sociales en una sociedad determinada; por lo cual se asocia con las formas mediante las cuales cada sociedad organiza la transición de una etapa del ciclo de vida a otra. Así, para que haya juventud, deben existir ciertas condiciones culturales que remitan a las instituciones que intervienen en su definición social, a las elaboraciones subjetivas que la construyen, a las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos y a la contienda social que se produce en torno a dotar de sentido las clasificaciones y las relaciones sociales, siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinados. Además, es necesario ubicar para cada caso la situación estructural de los llamados jóvenes (véase Valenzuela, 1988 y 1998; Urteaga Castro-Pozo, 1988; Feixa, 1998; Alpízar y Bernal, 2003, y Pérez Islas y Urteaga Castro-Pozo, 2004) y sus interrelaciones con las otras categorías clasificatorias que son sus referentes de oposición.

⁹ Algunos análisis de las diferentes tendencias con las que se ha abordado el tema de lo joven pueden encontrarse en autores como José Antonio Pérez Islas, Maritza Urteaga, Rossana Reguillo, Víctor Payá Porres, Lydia Alpízar y Marina Bernal, entre otros.

¹⁰ Que se generaría dentro de lo que Nederveen (2004) llama la “McDonaldización”, u homogenización, como producto de la interconectividad y la convergencia cultural creciente. Los otros dos paradigmas que este autor reconoce como vigentes en el debate de la globalización y la cultura son “el choque de civilizaciones” y “la hibridación”.

¹¹ Según Reguillo (2004: 53), “La articulación es una lucha continua por resituar prácticas dentro de un campo de fuerzas cambiantes, por redefinir las posibilidades de vida redefiniendo el campo de relaciones –el contexto– dentro del cual se localiza una práctica”. Propone no olvidar ver en la articulación las fuerzas del mercado y del Estado.

Elementos para una agenda de investigación

Alentar el enriquecimiento del campo de investigación de los denominados jóvenes indígenas para que sea algo más que la mezcla arbitraria entre la temática de “lo joven en general”, de lo “étnico e indígena en general”, o sólo de la derivación hacia lo joven desde otras temáticas relevantes, como la migración, la educación, la salud, el cambio cultural, las identidades, por citar algunas, requiere, como se ha mencionado, deconstruir la noción de “joven indígena”, ya que se trata de una construcción que integra dos categorías, relativas e históricas, e ininteligibles en sí mismas, interrelacionadas con otros elementos –estructurales, coyunturales y subjetivos–, tanto individuales como colectivos, que sirven para sus delimitaciones y le dan significados específicos que deben ser indagados.

Implica, por lo tanto, abordar los procesos constitutivos de lo joven y de lo indígena de forma multidimensional, en un momento y en un lugar determinados; para captar la especificidad histórica y subjetiva que le dan los actores, y evitar así el manejo de categorías estereotipadas de lo joven y de lo indígena, ajenas o impuestas a los grupos que se investigan.

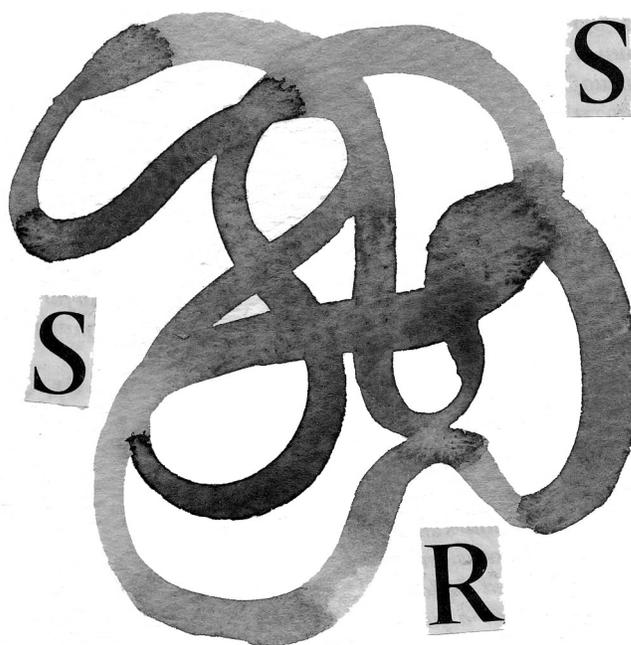
Una primera tarea es establecer con claridad el sentido con el que se hablará de indígenas, para no confundir la presencia de esta identidad, transétnica y transcultural, con la que el grupo en cuestión identifica y asume como propia. Una vez hecho esto se procede a la segunda tarea; indagar, en cada caso de estudio, los siguientes aspectos: si en el lugar y en el grupo cultural en cuestión se emplea la noción de joven para identificar a un sector diferenciado de la población; si se trata de una noción introducida por actores externos; si existe una noción equivalente a la de joven en la lengua originaria, para saber desde cuándo se emplea y cuáles son sus significados, y establecer cómo se desarrolla en la actualidad la batalla por las significaciones sociales en torno a lo que significa ser joven.

En ese camino hay que atender elementos como los siguientes, sin que enunciarlos agote lo que debe trabajarse en este campo de investigación:

1. Las variaciones en la definición y caracterización de lo joven, según los actores y sus contextos de enunciación (autocaracterización vs. heterocaracterización), organizados por posición cultural, social y de género
2. Los impactos en lo que significa ser joven y ser joven indígena por la influencia de la escuela, la migración, las iglesias, los medios de comu-

nicación e información, de las diversas instituciones, etcétera

3. Los impactos de las definiciones locales en las definiciones externas de lo joven
4. Los mecanismos de socialización y construcción tradicional de las generaciones, según género y posición social
5. Las relaciones históricas y tradicionales entre las generaciones
6. Los cambios en los procesos de socialización y las relaciones intergeneracionales
7. Las diversas percepciones en torno a tales cambios
8. La participación social de los jóvenes en la vida familiar y comunitaria
9. Los conflictos en cuanto a los jóvenes
10. Las formas en que se enfrentan
11. La intervención de otros actores para resolver los conflictos
12. La participación de los jóvenes en la vida social y cultural de su grupo
13. Las formas de organización de los jóvenes y la translocalidad
14. Cómo se ven y son vistos los jóvenes frente a la identidad propia, la identidad regional, la identidad nacional, las identidades transnacionalizadas y las identidades globales
15. Cómo viven y cómo se ven los jóvenes locales frente a la cultura propia y la cultura globalizada



16. Cómo se ven y cómo actúan los jóvenes locales frente a los proyectos de su grupo cultural, y frente a otros proyectos (partidos políticos, iglesias, organizaciones no gubernamentales, etcétera)
17. Cómo se sitúan éstos frente a las disyuntivas del futuro (migrar, permanecer, innovar; lucha política por derechos, por territorio, producción; perspectivas milenaristas de retorno, etcétera)

Sirva el listado anterior como invitación para enriquecer de forma colectiva lo que debe ser en la actualidad el campo de investigación de los jóvenes indígenas.

Bibliografía

- ALPÍZAR, LYDIA Y MARINA BERNAL
2003 "La construcción social de las juventudes", en *Última Década*, núm. 19, noviembre, pp. 105-123 <<http://www.cidpa.cl/udecada/txt/decada19/art08.pdf>>.
- BARRERA VÁZQUEZ, ALFREDO (DIR.)
2001 *Diccionario Maya-Español Español-Maya*, Porrúa, México.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO
1997 *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI Editores/Instituto Nacional Indigenista, México.
- BONFIL, GUILLERMO
1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, vol. 9, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, pp. 105-124.
- BOURDIEU, PIERRE
1999 *La distinción, criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- CASTELLS, MANUEL
2001 *La era de la información, vol. II, El poder de la identidad*, Siglo XXI Editores, México.
- FEIXA, CARLES
1998 *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México.
- FEIXA, CARLES Y YANKO GONZÁLEZ
2005 "The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America: Achievements and Failures", en H. Helve y G. Holm (eds.), *Contemporary Youth Research. Local Expressions and Global Connections*, Ashgate, Londres, pp. 39-47.
- FISCHER, EVA
2008 "Jóvenes y padres. Identidad, proceso de transformación y sociedad andina", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, pp. 125-140.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR
2000 "Escenas sin territorios. Cultura de los migrantes e identidades en transición", en José Manuel Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte (Colef)/Plaza y Valdés, México, pp. 119-131.
- 2003 "Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo", en José Manuel Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GIDDENS, ANTHONY
1994 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
2002 "¿Culturas híbridas en la frontera norte?", en Fátima Flores (coord.), *Senderos del pensamiento social*, Facultad de Psicología-UNAM/Ediciones Coyoacán, México, pp. 15-35.
- 2003 "Las diferentes formas de discriminación, desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento", inédito.
- 2005 *Teoría y análisis de la cultura*, v. I, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), México.
- HELD, DAVID Y ANTHONY MCGREW
2001 *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Paidós, Barcelona.
- LANDA, DIEGO DE
2001 *Relación de las cosas de Yucatán*, Editorial Dante, Mérida.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL
2003 "Niñez y juventud entre los nahuas", en *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 60, marzo-abril, México, pp. 22-29.
- 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.
- NEDERVEEN PIETERSE, JAN
2004 *Globalization and Culture. Global Mélange*, Rowman and Littlefield Publishers, Oxford.
- PAYÁ PORRES, VÍCTOR
1998 "Algunas notas teórico-metodológicas en torno al estado del arte", en Jaime Padilla Herrera (coord.), *La construcción de lo juvenil*, Instituto Mexicano de la Juventud (Imjuve), México, pp. 57-65.
- PÉREZ ISLAS, JOSÉ ANTONIO (COORD.)
2000 *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, Imjuve, México.
- 2004 "Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios", en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga Castro-Pozo (coords.), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Imjuve/Secretaría de Gobernación (SG)/Archivo General de la Nación (AGN), México, pp. 17-32.
- PÉREZ ISLAS, JOSÉ ANTONIO Y MARITZA URTEAGA CASTRO-POZO (COORDS.)
2004 *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Imjuve/SG/AGN, México.
- PÉREZ ISLAS, JOSÉ ANTONIO, ET AL.
2003 *Nuevas miradas sobre los jóvenes*, Imjuve/Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA
2002 "Los jóvenes indígenas ¿un nuevo campo de investigación?", en *Diario de Campo, Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, núm. 43, INAH, México, pp. 44-48.
- 2005 *Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de*

- México (1994-2001), INAH (Colección Científica), México.
- 2007 "El problemático carácter de lo étnico", en *CUHSO: Cultura/Hombre y Sociedad*, núm. 13, Centro de Estudios Socioculturales-Universidad Católica de Temuco, Temuco, pp. 35-55.
- 2008 "Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en las ciudades de México", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH (Colección Científica), México, pp. 45-67.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA
Y LUIS MANUEL ARIAS REYES
- 2006 "Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán", en *Revista Iberoamericana de Comunicación*, núm. 10, primavera-verano, Universidad Iberoamericana, México, pp. 23-59.
- POUTIGNAT, PHILIPPE
Y JOCELYNE STREIFF-FENART
- 1995 *Théories de l'ethnicité*, trad. Gilberto Giménez, Presses Universitaires de France, París, 2005.
- QUINTAL AVILÉS, ELLA FANNY
- 2005 "Way yano'one: aquí estamos. La fuerza silenciosa de los mayas excluidos", en Miguel Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), México, pp. 291-371.
- REGUILLO, ROSSANA
- 2000 "Organización y agregaciones juveniles. Los desafíos para la investigación", en José Antonio Pérez Islas (coord.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, Imjuve, México, pp. 517-521.
- 2003 "Cascadas: agotamiento estructural y crisis del relato. Pensando la 'participación' juvenil", en José Antonio Pérez Islas et al. (coords.), *Nuevas miradas sobre los jóvenes*, Imjuve/Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México, pp. 97-105.
- 2004 "Cascadas: agotamiento estructural y crisis del relato. Pensando la 'participación' juvenil" <<http://cendoc.imjuventud.gob.mx/clr/libros/centrolibro.php?libro=013009.swf>>.
- RUIZ LAGIER, VERÓNICA
- 2008 "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 181-204.
- TUZ CHI, LÁZARO H.
- 2010 "Los que se van y los que se quedan: jóvenes mayas del Yucatán rural ante el cambio social", en *Aquí Estamos. Revista de Exbecarios Indígenas del IFF-México*, año 7, núm. 13, julio-diciembre, México, pp. 38-50.
- URTEAGA CASTRO-POZO, MARITZA
- 1998 *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*, Conaculta/Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México.
- 2000 "Formas de agregación juvenil", en José Antonio Pérez Islas (coord.), *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, Imjuve, México, pp. 405-516.
- 2007 "La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- 2008 "Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana", en *Punto e Virgula*, núm. 4, Pontificia Universidade Católica de São Paulo, pp. 261-275.
- VALENZUELA ARCE, JOSÉ MANUEL
- 1988 *A la brava ese! Cholos. Punks y chavos banda*, Colef, Tijuana.
- 1998 *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, Colef, Tijuana.