

El estudio de la juventud como representación social en la población acateka de origen guatemalteco en Chiapas*

VERÓNICA RUIZ LAGIER**

Abstract

THE STUDY OF YOUTH AS A SOCIAL REPRESENTATION IN THE ACATEKA POPULATION FROM GUATEMALA. *In the case of the refugees in Chiapas, "being young" is a social category that has been modifying according with the new contexts that they had to face; it has been interesting to observe the cultural practices related to this sector, which ones continue to be useful in the social relations within the community or in the migration context, as much as the practices that vindicate or modify the new generation born in Mexico.*

Key words: *refuge, migration, social representation, identity, young*

Resumen

En el caso de la población refugiada en Chiapas el "ser joven" es una categoría social que se ha ido modificando de acuerdo con los nuevos contextos que les toca enfrentar; resulta interesante observar qué prácticas culturales se relacionan con este sector, cuáles continúan siendo útiles en las relaciones sociales en el interior de la comunidad o en el contexto migratorio, así como las prácticas que reivindican o modifican las nuevas generaciones nacidas ya en México.

Palabras clave: *refugio, migración, representación social, identidad, jóvenes*

Introducción

La población de origen guatemalteco en Chiapas ingresó a México desde principios de la década de los ochenta, después del conflicto militar en Guatemala que provocó el desplazamiento de más de 100 000 indígenas guatemaltecos a territorio mexicano (Freyermuth Enciso y Godfrey, 1993: 23).

Esta población se mantiene en constantes procesos de cambio cultural que la llevan a modificar las categorías sociales usadas para relacionarse y reproducirse culturalmente; es el caso de la categoría *joven*, que hasta hace poco tiempo se creía ausente del mundo indígena, puesto que se ha pensado como una categoría creada desde el mundo occidental, que alude a una condición generacional de transición entre la niñez y la adultez, con base en ciertas características de edad y de comportamiento biológico en sociedades industrializadas, urbanas o modernas. Esta concepción reforzaba a la vez las relaciones dialécticas entre tradición/modernidad y lo rural/urbano. Como explica Álvaro Bello (2008: 162), desde esta perspectiva "se pensaba lo juvenil indígena como algo ajeno, asociado a modas externas e invasivas que serían más bien una manifestación de aculturación o desintegración del núcleo identitario indígena".

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

** Investigadora de tiempo completo en 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. <veronicalagier@yahoo.com.mx>.

Trabajos recientes nos llevan a entender la juventud como una clasificación o categoría social "relativa, histórica e ininteligible en sí misma, ya que se ubica dentro de las estrategias de producción y reproducción de una sociedad determinada, y que tiene que ver con las formas mediante las cuales cada sociedad organiza la transición de lo que considera la infancia a lo que supone la vida adulta" (Pérez Ruiz, 2008: 19).

En la población indígena refugiada en Chiapas, el ser joven es una categoría social que se ha ido modificando de acuerdo con los nuevos contextos que le toca enfrentar; resulta interesante observar qué prácticas culturales se relacionan con este sector, cuáles continúan siendo útiles en las relaciones sociales al interior de la comunidad o en el contexto migratorio, así como las prácticas que reivindican o modifican las nuevas generaciones nacidas en México.

Es importante contrastar el discurso de los miembros de las comunidades, el discurso "tradicional", con las acciones cotidianas en las que se reproducen y reelaboran los valores que dan contenido a las categorías y a las representaciones sociales, en este caso la categoría de juventud o la representación social de los jóvenes.

Para estudiar cómo estas comunidades construyen y modifican sus representaciones identitarias en cuanto mexicanos, refugiados, migueleros, jóvenes, etcétera, he fijado mi atención en esos espacios de interacción donde las reproducen: la escuela, la asamblea, el ámbito familiar y las fiestas; es decir, donde se pueden percibir aquellas prácticas cotidianas que impulsan los procesos de rutinización explicados por Bourdieu (1991: 92), en los cuales el contenido cultural de la población es re-internalizado (como estructura-estructurada).

Por otro lado, para estudiar el sector juvenil (al igual que a cualquier grupo social) es necesario atender ciertos aspectos transversales, como género, grupo étnico, religión, así como los antecedentes históricos que nos permiten relacionar contextualmente las transformaciones sociales de los grupos de estudio.¹ Por lo tanto, para este trabajo fue preciso distinguir primero los elementos que le dan cohesión a la comunidad en general, y después encontrar aquellos elementos culturales que son moldeables (por ser reelaborados por el sector joven de la población) y que les permiten o no adaptarse a los nuevos contextos socioeconómicos.

La información presentada es resultado de mi estadía en las comunidades de estudio desde 2002. No

sugiero que exista el mismo proceso de cambio identitario en toda la población kanjobal de origen guatemalteco, tan sólo muestro lo que he observado en tres estudios de caso; procesos que, sin embargo, pueden ser comparados con otros (indígenas o no, urbanos o rurales), con la intención de enriquecer nuestras categorías de estudio, como la de juventud, con base en la autopercepción y autodenominación de los propios sujetos de estudio.

¿Quiénes son los jóvenes de estudio?

Los jóvenes entrevistados para este trabajo pertenecen a tres comunidades de origen guatemalteco: La Gloria, San Francisco y Nueva Libertad; ubicadas en el municipio de La Trinitaria, Chiapas (véase mapa 1). Son hijos y nietos de familias refugiadas entre 1981 y 1982. Sus padres nacieron en los campamentos de refugio en Chiapas y sufrieron constantes desplazamientos, hasta establecerse donde ahora se ubican y donde fundaron sus comunidades entre junio de 1984 y 1992 contra la voluntad del gobierno mexicano, que se proponía reubicar a la población refugiada lejos de la frontera con Guatemala, en los estados de Campeche y Quintana Roo. La historia de estas comunidades y de sus miembros es de resistencia y rupturas internas.

Sin embargo las tres poblaciones de estudio son diferentes por su composición étnica, religiosa, organización interna y el tipo de vínculos que han establecido desde el refugio con actores externos a la comunidad. El número de habitantes varía por los altos niveles de migración, pues son comunidades fronterizas en las que existe mucha movilidad poblacional, mas en ningún caso supera los 3 000 habitantes.

Estas tres comunidades se formaron con grupos originarios del municipio de San Miguel Acatán, aunque también hay familias de los municipios de Nentón, San Rafael, San Sebastián y Jacaltenango, todos del departamento de Huehuetenango, Guatemala.

Las familias provenientes de los tres primeros municipios hablan la lengua kanjobal, y la población restante está formada por familias chuj, jacaltecas y mestizas; la mayoría es católica, aunque prevalece una minoría practicante de la religión maya llamada por ellos "la costumbre". Sólo los originarios de San Rafael practican desde Guatemala la religión evangelista.

Los jóvenes son las dos primeras generaciones nacidas en territorio mexicano, por lo que comparten la experiencia de sobrevivencia que implica el refugio,

¹ Esto se puede encontrar más extensamente en Verónica Ruiz Lagier (2007a).

Los jóvenes de estas comunidades se diferencian particularmente en el origen étnico de sus padres, y esto queda de manifiesto mediante el idioma. Las familias originarias de San Miguel Acatán se autodefinen como "migueleñas" y se distinguen de otros municipios donde se habla mayoritariamente el kanjobal, como el municipio de Santa Eulalia, Nentón y San Rafael, ubicados también en el departamento de Huehuetenango, Guatemala.

En los últimos años, los lingüistas han distinguido las variantes dialectales del kanjobal: llaman acateko a la variante de San Miguel Acatán, y la diferencian así del kanjobal hablado en los otros municipios guatemaltecos a los que he hecho referencia.³ Pese a que la diferenciación dialectal entre el kanjobal y el acateko pareciera ser una discusión académica que genera diferencias etnolingüísticas desde espacios institucionales, debo decir que la población indígena originaria de San Miguel Acatán sí se distingue de otros grupos indígenas hablantes de kanjobal, pues se reconocen a sí mismos como "migueleños". Cuando menos en este contexto, el uso de la lengua resulta indispensable para la identidad indígena migueleña o acateka.

De esta forma, migueleño es el que nació en San Miguel Acatán, pero también el hijo de refugiados que nació y vive en México, y que con ese antecedente continúa haciendo uso de su idioma kanjobal-acateko. En la comunidad de La Gloria me lo explicaron así: "Mira, lo que sucede es que cambiamos de nación pero la cultura sigue". En este argumento vemos cómo la identidad es subjetiva y relacional, ya que quien la posee selecciona, jerarquiza y codifica los elementos culturales que le permiten marcar simbólicamente sus fronteras culturales ante otros; es decir, emerge y se afirma en la confrontación con otras identidades en un proceso de interacción social (Giménez, 2004: 4).

Como mostraré a continuación, la *identidad migueleña* es la que permite a los jóvenes de estas comunidades articularse socialmente como parte de un mismo complejo cultural que trasciende las fronteras nacionales.

La *red migueleña* se extiende desde Centroamérica hasta el sur de Estados Unidos, e incluso hasta Canadá.⁴ Aquellos a quienes he entrevistado a su regreso de Estados Unidos me dijeron que se apoyaron en familiares o conocidos de su comunidad actual y que

se encuentran con amigos y familiares guatemaltecos; es decir que en el contexto migratorio se activa la identidad y la pertenencia a La Gloria, a San Francisco y a Nueva Libertad, ahora comunidades mexicanas, pero en los lugares de acogida en Estados Unidos se relacionan y se apoyan en una red más amplia que, más que guatemalteca, se define como "migueleña".

Al recopilar información sobre el tema migratorio, encontré que los jóvenes que decidieron migrar individualmente y sin apoyo de familiares terminaron haciendo uso de la red migueleña, ya fuera de manera consciente o improvisada y sorprendente. Así le ocurrió a Francisco Domingo, migueleño de 17 años, quien decidió migrar a Estados Unidos sin avisar a sus padres. A dos años de ese evento, y ya de vuelta en su comunidad en México, le pedí que me narrara un día de su vida como indocumentado, y esto me contó:

Un amigo me dijo: "si quieres venir a Florida, te va a traer un mi amigo, vienes a mi casa, buscamos tu trabajo". Le dije que sí me voy... Llegando con esa familia, son de Guatemala, son mis paisanos, pero son personas que no conozco... Al otro día me dicen "vamos a buscar tu trabajo". Salimos, pero no hay trabajo... Y me desesperé, tuve que salir de nueva cuenta... Salí a pie. No tengo papeles... caminé como seis horas. A medio día se acerca un paisano que es mexicano, me dice: "oye, a dónde vas?" "Estoy buscando trabajo" (contesté), "pero si aquí no hay trabajo. Los trabajos quedan muy retirados y no vas a llegar".

El señor es buena gente y me levantó: "vámonos, hay una ciudad que queda cerquita y te voy a llevar", y me fui con él. Llegando comí tantito, me pagó la comida y todo. Y me dijo: "aquí es una ciudad, aquí vas a encontrar trabajo, aquí te voy a dejar".

Me quedé un poco contento porque ya estoy en una ciudad, pero otra vez me entra la preocupación: ¿cómo voy a preguntar, cómo voy a decir sin saber una palabra [en inglés]?... Me senté tantito en una piedra, medio triste, no hallaba yo qué hacer y ya era tarde, como las cuatro de la tarde, ya estaba parada la luna. Estaba yo sentado y de repente se me acerca otro (y me dice): "¿qué estás haciendo?", "estoy aquí, no hallo a dónde ir" (contesté), "entonces vámonos".

Me llevó a su casa, y entonces me empezó a preguntar "¿de dónde vienes?", y le digo: "soy de Chiapas, vivo en

³ Roberto Zavala (1992) encontró que los habitantes de San Miguel Acatán se refieren a su lengua con el nombre de kuti, "nuestra lengua", y que, aunque los mayistas la denominan acateko, a los entrevistados esta denominación les era ajena.

⁴ En las entrevistas me hablaron de familiares residentes en Canadá, donde iglesias protestantes dieron refugio y apoyaron la naturalización de familias originarias de San Miguel Acatán, y cuyos miembros continúan teniendo contacto con sus familiares en Chiapas.

La Gloria”. Y de casualidad este señor conoce La Gloria, era de ahí, y que me dice: “¡si aquí está tu gente! Aquí hay gente de La Gloria, ¡aquí hay!”.

Me puse contento entonces: “¿pero cómo puedo localizarlos?”, le dije, “no te preocupes, ahorita voy a hablar con uno”, me dijo, y habló, y que al rato llegan unos amigos conmigo, son familiares, llegan por mí y ¡vámonos!

Como podemos ver en la narración, Francisco describe varias dimensiones identitarias que lo definen como individuo y que se activan dependiendo del contexto: es de origen guatemalteco, es mexicano, y es de la comunidad de La Gloria. En diferentes situaciones esas pertenencias le ayudaron a enfrentar la realidad como indocumentado, hasta que por un golpe de suerte, y con la ayuda de un hombre (mestizo) de La Gloria, logra llegar a *su gente*: los amigos miguelenses con los que vivió durante año y medio.

Cuando hablo de pertenencias me refiero a las diferentes dimensiones que conforman la identidad individual de los sujetos en relación con su grupo y realidad social, pero no de diferentes identidades, lo cual sugiere desórdenes de tipo psicológico que cualquier especialista en la materia podría señalar. En cambio, considero que las dimensiones de pertenencia, identidad y cultura compartida resultan particularmente importantes al analizar estas poblaciones, pues a partir del refugio, y ahora con el fenómeno migratorio, se observa el surgimiento de relaciones y pertenencias que trascienden el espacio comunitario y nacional, y que llevan a los miguelenses a encontrarse y apoyarse en el contexto migratorio.

No obstante, existen diferencias y tensiones al interior de las tres comunidades, debido a los cambios socioculturales que impulsan los jóvenes, en especial aquellos que regresan del contexto migratorio y que han transformado sus puntos de vista respecto a temas como la familia y las relaciones de pareja.

Los jóvenes miguelenses como representación social

Los miguelenses que se refugiaron en México hace más de 25 años no viven ni se conciben igual que las generaciones nacidas en México, es decir, los miguelenses mexicanos de las comunidades de estudio.

En este sentido, me parece importante destacar que el significado de la categoría “joven” y la representación social de los jóvenes han sufrido cambios en la

población miguelense, algunos de los cuales se relacionan con la llegada al territorio mexicano, el contacto cotidiano con los habitantes de la zona, los medios de comunicación, la migración y, principalmente, la necesidad de adaptación y reproducción cultural.

Las innovaciones culturales permiten a los jóvenes relacionarse con la población juvenil de las comunidades y rancherías aledañas, al mismo tiempo que mantienen sus diferencias como población con características culturales propias, lo que es evidente en el caso de los acatecos que hasta ahora continúan haciendo uso de su idioma, tanto dentro como fuera de la comunidad.⁵

La juventud entre los miguelenses no es sólo una categoría biológica, ya que la distinción entre joven y adulto depende de la responsabilidad social adquirida. Los jóvenes se apropian de esta categoría para reivindicar algunos derechos –como la posibilidad de continuar los estudios, elegir pareja por voluntad propia, así como el momento para llevar a cabo el matrimonio–, lo que les permite diferenciarse de generaciones anteriores. Estos cambios han sido promovidos también por los padres, los cuales, a partir de la experiencia de migración, se han visto envueltos en procesos de adaptación, apropiación e innovación.

La posibilidad de que hombres y mujeres tengan acceso a los estudios de educación básica intermedia y media superior dentro de su misma comunidad o en comunidades cercanas ha influido en el aceleramiento de algunos de los cambios mencionados. Sin embargo, en las tres comunidades de estudio son mayoritariamente las mujeres las que concluyen esta etapa de estudios, ya que los varones desertan cada vez con más frecuencia con la intención de migrar hacia Estados Unidos.

Muchos de los jóvenes que regresan de una estancia en Estados Unidos han transformado su criterio respecto a temas como la familia y las relaciones de pareja. Lo mismo ha sucedido con aquellas chicas que han tenido la posibilidad de estudiar o trabajar fuera de su comunidad; si bien continúan compartiendo muchos de los valores que los hacen miembros de su comunidad, en esos nuevos espacios de socialización han comparado sus valores, responsabilidades y roles sociales con otros de su edad, lo que ha promovido una serie de cambios en la forma en que se conciben como jóvenes.

A pesar de que actualmente las mujeres realizan muchas de las actividades que los jóvenes adjudican como propias de los varones, la representación social

⁵ No así los hijos de las minorías étnicas al interior de las comunidades de estudio: los mames, jacaltecos y chuj, quienes han venido perdiendo su lengua materna y adoptado en algunos casos el acateco como lengua principal.

de la mujer sigue siendo un discurso colectivo contradictorio, ya que no corresponde con las prácticas cotidianas en las comunidades de estudio: las jóvenes migueléñas han probado tener iguales capacidades que sus compañeros de escuela, e incluso son ellas las que están ingresando a campos laborales a los cuales los hombres aún no han accedido, por ejemplo al magisterio o la partería profesional;⁶ incluso muchas jovencitas también migran y trabajan para ayudar al sostenimiento de la familia.

La aparente contradicción entre los modos discursivos y las acciones o prácticas es una de las funciones de la representación social que ayuda a perpetuar y justificar los estereotipos y la diferenciación social, en este caso de las mujeres. Por ello en las respuestas de las entrevistas se asocia a las mujeres con debilidad y con la capacidad única de procrear y hacerse cargo del hogar; reflejan el discurso dominante, pero no necesariamente la práctica social entre los jóvenes.

Como sabemos, pertenecer a un grupo o comunidad implica compartir el complejo simbólico-cultural a partir del cual se define el grupo, y dicho complejo es reconceptualizado en términos de representaciones sociales. Según la psicología social, estas representaciones son el conocimiento socialmente elaborado y compartido que *orienta la práctica*, que sirve como guía de percepción e interpretación de la realidad (Giménez, 2005; Abric y Morin, 1990; Moscovici, 1981).

Entonces ¿en realidad los jóvenes migueléños consideran débiles a las mujeres?, ¿las migueléñas se ven a sí mismas inferiores respecto a los hombres? Me parece que no siempre es así, ni es un criterio generalizado entre todas ellas. Si partimos de que toda realidad está integrada en un sistema de valores que depende de su historia y del contexto social e ideológico, entenderemos que esta realidad es también representada y apropiada por los individuos o grupos (Giménez, 2005: 407), por lo que esta *reapropiación de la realidad* representa para el individuo la realidad misma, y le permite conferir sentido a sus conductas y entender su alrededor mediante su propio sistema de referencias.

Sin embargo, este sistema de referencias no es el mismo para los actuales jóvenes migueléños que para la primera generación de refugio, puesto que el contexto social es distinto, y esto conlleva el choque de valores, cambio de prácticas y comportamientos. Los jóvenes continuamente comparan los valores comunitarios y familiares con los que adquieren en la es-

cuela, en el contexto migratorio o con la información que les proporcionan las organizaciones no gubernamentales que trabajan en sus comunidades.

Así como la identidad de los grupos se apoya en la distinción de algunos elementos culturales, la representación de un grupo, en este caso los varones, está siempre marcada por la sobrevaluación de algunas de sus características con el objetivo de salvaguardar la imagen positiva del grupo de pertenencia (Giménez, 2005: 407). Al mismo tiempo, la representación de las mujeres desempeña un papel importante en el control social ejercido sobre ellas en los procesos de socialización, pues mantiene y refuerza la posición social de los varones, ya que una de las funciones de la representación es perpetuar y justificar la diferenciación social, los estereotipos o la discriminación entre grupos.

Pero no basta saber esto, necesitamos esforzarnos por entender el contenido y la estructura de la representación social, y para ello se requiere observar cómo los jóvenes jerarquizan los elementos constitutivos de la representación, puesto que la homogeneidad de una población no se define por el consenso entre sus miembros, sino por el hecho de que sus representaciones se organizan alrededor del mismo núcleo central, en el que se retienen de manera selectiva los valores del contexto social (Abric, 2001: 7, 13, 27). Por ello, las representaciones integran lo racional y lo irracional y pueden aparecer como contradictorias, porque a la vez que son consensuales también están marcadas por fuertes diferencias individuales.

En el caso de los jóvenes migueléños, el núcleo de la representación está conformado por aquellos elementos con los que definen social y biológicamente a la mujer: es débil, trabaja en casa, su sustento depende del varón, etcétera; es decir, está constituido por estereotipos que llevan la marca cultural y social en la que se han desarrollado los jóvenes.

Con todo, las experiencias individuales que observé se organizan alrededor del núcleo de la representación de la mujer, y constituyen la parte *accesible* o moldeable de la información que los individuos retienen, seleccionan y reinterpretan, y que permite la adaptación y la integración de las experiencias cotidianas. Lo que deseo señalar entonces es que, aunque estas experiencias individuales (en particular las de las jovencitas) están determinadas por el sistema de valores compartido, son el indicador de las modificaciones futuras de la representación. También por ello me parece importante atender las experiencias de

⁶ La Escuela Profesional de Partería tiene varias sedes, una de ellas en San Miguel de Allende, Guanajuato, a la cual accedieron desde 2005 jóvenes migueléñas, gracias a la colaboración económica de una organización no gubernamental suiza en las comunidades de estudio.



Foto 1. Jóvenes migueleñas durante la fiesta patronal (La Gloria, 2006)



Foto 2. Cambios generacionales en migueleñas (La Gloria, 2008)

aquellos jóvenes que han migrado, que evidencian los cambios en las prácticas y relaciones entre jóvenes.

Por otro lado, los cambios en las prácticas culturales de los jóvenes no ponen en duda la pertenencia de éstos a su comunidad, y aunque difieren respecto de la normatividad comunitaria de las generaciones anteriores, no rompen con lo que los vincula a ésta, porque –como asegura Cohen– por lo general la comunidad “es suficientemente maleable como para acomodarse al carácter de sus miembros” (cit. en Zárate Vidal, 1998: 230); y, al mismo tiempo, los jóvenes fortalecen otros elementos que los vinculan a su comunidad, incluso cuando se encuentran lejos, en el contexto migratorio, como en la fiesta patronal migueleña, en la que los jóvenes tienen un papel fundamental.⁷

Quisiera ejemplificar lo anterior con el caso de Fidel Diego, acateco de 23 años, migrante deportado a México en abril de 2010, pues nos ayuda a entender cómo los jóvenes impulsan los cambios socioculturales sin que por ello dejen de reconocerse como parte de su comunidad cultural.

Fidel partió de La Gloria hace ocho años, cuando en esta comunidad aún no existía el bachillerato. Regresó con una idea bastante clara de su pertenencia cultural, de su responsabilidad como joven (es decir como soltero adulto), y con una demanda muy clara frente a las generaciones anteriores. Explica lo difícil que le resulta regresar y ser aceptado, tanto por adultos como por jóvenes, debido a los cambios que ha

experimentado en su forma de vestir, de hablar, de relacionarse y de concebir el mundo ahora como joven migueleño y *norteño*:

No quiero casarme. Me disgusta ver en mi comunidad que haya personas de 15 años ya casadas y con hijos sin haber creado un futuro. Ni intentan estudiar. Yo a los 16 años no me quería ir a Estados Unidos, me quería meter de militar y me dijeron que estaba pequeño. Me metí en enfermería en el Conalep de Comitán, pero sin dinero y apoyo de mis carnales pues estaba complicado, tenía que lavarme, cocinarme, trabajar y estudiar.⁸

Para entender las fronteras identitarias que ellos mismos establecen, le pregunté a Fidel Diego si dejarán de ser migueleños los que se van al norte, y esto fue lo que me contestó:

Sí. La idea de los viejos migueleños no me gusta. Nosotros los chavos no tenemos que socializar con la idea de ellos, ellos tienen que agarrar la idea de nosotros, porque el mundo gira y la gente va evolucionando. Ellos quieren poner sus reglas viejitas migueleñas: que te tienes que encerrar a las nueve de la noche... ¿por qué? ¡Si apenas va comenzando el show!; que no uses aretes porque no eres mujer... ¡pero si es la moda de hoy, cabrón!; que si vas a la iglesia no te vistas como loco después... ¡pero eso es pedo de nosotros!; que si queremos servir a dos dioses... ¡es nuestro problema, no de ellos!

⁷ En otros trabajos he analizado la fiesta patronal y la narración histórica que se realiza cada año para la coronación de la reina indígena acateca, la cual sirve para cohesionar la comunidad y fortalecer una pertenencia común. Véase Ruiz Lagier (2003, 2007a, 2007b, 2008).

⁸ Entrevista realizada a Fidel Diego, La Gloria, julio de 2010.

No pude evitar preguntarle a Fidel Diego si se puede ser migueleño y ser “moderno” a la vez (según su propia definición de modernidad, no la mía); es decir, si se debe dejar de ser migueleño para usar piercings, tatuajes o pelo largo, o si es posible hablar el acateko y adoptar estas modas adquiridas fuera de la comunidad sin tener que renunciar a su identidad en cuanto migueleño. Contestó que se puede ser ambos, y me explica:

cuando (los viejos) hacen su fiesta migueleña nosotros respetamos y no decimos nada, me gusta ir a la fiesta y ver cómo la banda comparte; respeto la cultura, mi mamá y yo hablamos dialecto, y no me gustaría que mis chavitos (futuros hijos) no hablaran dialecto, incluso me gustaría que hablaran el español y el inglés. Ha ido cambiando la gente y en el futuro va a cambiar más. Quisiera que los viejitos entendieran que la gente crece y cambia. Yo soy indígena pero me visto como gente moderna. Que nos dejen ser, así como nosotros los dejamos ser, no estamos perdiendo el respeto hacia ellos, nosotros estamos siendo parte de la cultura.

Esta necesidad de cambiar las normas comunitarias y lo “tradicional” fue un tema recurrente en mis entrevistas con los jóvenes migueleños. Al comparar sus discursos –aparentemente de alejamiento de lo tradicional– con sus prácticas cotidianas, es evidente que no pretenden romper con lo que los identifica socialmente como migueleños, pero sí desean cambiar algunos elementos para *continuar siendo* y perteneciendo a su comunidad. Por lo tanto, más allá del discurso que ellos me transmiten sobre sí mismos, encontré interesante analizar las prácticas cotidianas y el sistema de relaciones en el que los jóvenes se desarrollan actualmente, y en el que las mujeres están modificando en mayor medida su participación y su rol dentro de la comunidad.

Como se señaló, la escuela, las asociaciones civiles y no gubernamentales son actores importantes que influyen en esta transformación del sistema de valores a partir del cual se relacionan socialmente con los demás. De ahí que las jóvenes migueleñas comiencen a defender su derecho al trabajo, a estudiar, a permanecer más tiempo solteras e incluso a planificar el número de hijos que desearían tener. Ahora los piercings y las “luces” en el pelo se mezclan con la lengua acateka, el *corte* (o traje migueleño tradicional) da paso al pantalón, y las tareas de la casa se combinan con las escolares y deportivas, a las que las mujeres migueleñas no tenían acceso hasta hace muy pocas décadas.

Conclusiones

Si bien las representaciones sociales que tienen los grupos y los individuos sobre sí mismos son requisitos para la identidad (personal y colectiva) y para la acción, las representaciones sociales no uniforman todos los comportamientos individuales. De allí la trascendencia de no concebir mecánicamente las relaciones de los individuos con sus identidades colectivas.

Como pudimos ver, el sistema de referencias socio-culturales con el que se definen los jóvenes indígenas entrevistados no es igual que el de la primera generación de refugio, y esto conlleva el enfrentamiento de valores, cambio de prácticas y comportamientos. Empero, como se explicó, los cambios en las prácticas culturales de los jóvenes no los llevan a dudar de su pertenencia a la comunidad, por lo que al mismo tiempo los jóvenes fortalecen otros elementos que los vinculan a ella, incluso cuando se encuentran lejos, en el contexto migratorio.

Las transformaciones comienzan a percibirse y cada vez son más evidentes, puesto que esta generación es fruto de un sistema económico que la empuja a migrar y a enfrentarse con otros sistemas de valores a los que debe adaptarse, del que adopta algunos elementos culturales y rechaza otros, todo con la finalidad de reafirmarse como colectivo, orientando la acción a nuevos contextos.

Bibliografía

- ABRIC, JEAN-CLAUDE
2001 *Prácticas sociales y representaciones sociales*, Ediciones Coyoacán, México.
- ABRIC, JEAN CLAUDE Y MICHEL MORIN
1990 “Recherches psychosociales sur la mobilité urbaine et les voyages interurbains”, en *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, núm. 5, pp. 11-35.
- ACNUR
2001 *La integración de refugiados guatemaltecos en Chiapas. Resumen ejecutivo final* [CD-ROM], Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Comitán.
- AGUAYO, SERGIO
1985 *El éxodo centroamericano*, Secretaría de Educación Pública, México.
- ÁLVAREZ CRUZ, TANIA
2004 “La concepción y uso del cuerpo en jóvenes indígenas migrantes de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”, ponencia presentada en el Primer Seminario de Estudios sobre la Frontera Sur, Instituto Nacional Indigenista (INI)/El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, 3 de noviembre.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO
1997 *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI Editores/INI, México.

- BELLO, ÁLVARO
2008 "Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México", en Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, pp. 161-180.
- BOURDIEU, PIERRE
1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- FREYERMUTH ENCISO, GRACIELA Y NANCY GODFREY
1993 *Refugiados guatemaltecos en México. La vida en un continuo estado de emergencia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)/Instituto Chiapaneco de Cultura, México.
- GIMÉNEZ, GILBERTO
2004 "Materiales para una teoría de las identidades sociales", presentado en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones Sociales, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
2005 *Teoría y análisis de la cultura*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA, ET AL.
1993 *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana*, Academia Mexicana de Derechos Humanos/CIESAS/Oxford Committee for Famine Relief, México.
- INEGI
2000 *Los jóvenes indígenas en México*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.
- MOSCOVICI, SERGE
1979 *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Huelmul, Buenos Aires.
1981 "On Social Representation", en Joseph P. Forgas (comp.), *Social Cognition. Perspectives in Everyday Life*, Academic Press, Londres.
- PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA
2005 "La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas", en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate*, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, pp. 87-98.
2008 *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México.
- RUIZ LAGIER, VERÓNICA
2003 "En busca de la comunidad. El caso de La Gloria, Chiapas", tesis de maestría, CIESAS, México.
2007a "Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas", tesis de doctorado, CIESAS, México.
2007b "Las nuevas formas en que los migueleros viven la juventud. El caso de La Gloria, Chiapas", en Manuela Camus (coord.), *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*, Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales/Centro de Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala, Guatemala, pp. 151-168.
2008 "Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas, México", en Maya Lorena Pérez Ruiz (ed.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México.
- ZÁRATE VIDAL, MARGARITA DEL CARMEN
1998 *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, El Colegio de Michoacán, México.
- ZAVALA, ROBERTO
1992 *El kanjobal de San Miguel Acatán*, Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, México.