

Jóvenes e indios en el México contemporáneo *

Maritza Urteaga Castro Pozo **

Profesora Investigadora en el Postgrado de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Coordinadora Académica del Diplomado Culturas Juveniles. Teoría e Investigación (Universidad Autónoma Metropolitana) y miembro del Consejo Iberoamericano de Investigación en Juventud (CIJ).

• **Resumen:** *Una revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios de México entre los años cincuentas y noventas del siglo pasado permite observar que el tema de los jóvenes y las jóvenes indígenas no ha sido central en la investigación antropológica. Los últimos años registran cambios en la cantidad y calidad de los estudios, cuyos resultados revelan la emergencia de algo que puede denominarse período juvenil entre la población étnica que habita tanto en los pueblos como en las ciudades contemporáneas.*

El estado del arte indaga la especificidad de la juventud que se está formando en los grupos étnicos rurales y en las denominadas etnias del desplazamiento -en sus condiciones sociales de emergencia y en las percepciones sociales indias sobre este segmento etario- desde el paradigma del agenciamiento juvenil, esto es, dando 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. Las dos primeras partes exponen críticamente los enfoques conceptuales usados (1) por la literatura clásica para invisibilizar al sujeto joven al interior de etnias que se conceptúan homogéneas, y (2) por la

* Este artículo se basa en el estudio realizado por la autora sobre condición juvenil, indígena y migrante en el Distrito Federal y su zona conurbada, con la financiación de la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), realizado entre agosto de 2004 a enero de 2005 (Contrato N° DRMSG-128-04) y a abril de 2006 (Contrato N° DRMSG-108-06).

** Socióloga de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú), maestra en antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Correo electrónico: maritzaurteaga@hotmail.com

literatura reciente para visibilizarlo en los procesos de cambio e inconsistencia interna, los conflictos y contradicciones y su movilidad contemporánea. Las dos últimas profundizan en la particularidad de lo juvenil indígena rural y lo juvenil indígena migrante en la ciudad, marcando los avances y las tendencias teóricas en desarrollo.

Palabras clave: Juventud, migración, cambio cultural, joven indígena rural, joven indígena migrante, ciudad, etnias del desplazamiento, zona fronteriza.

Jovens, e Índios no México Contemporâneo

• **Resumo:** *Uma revisão da literatura etnográfica sobre os povos indígenas do México entre os anos cinquentas e noventas do século passado permite observar que o tema dos jovens e das jovens indígenas não tem sido de caráter central na pesquisa antropológica. Nos últimos anos se registram mudanças na quantidade e na qualidade dos estudos, cujos resultados revelam a emergência de algo que pode se chamar período juvenil entre a população étnica que mora tanto nos povoamentos como nas cidades contemporâneas.*

O estado da arte indaga sobre a especificidade da juventude em processo de formação nos grupos étnicos rurais e nas denominadas etnias do deslocamento – nas suas condições sociais de emergência e nas suas percepções sociais índias sobre este segmento etário – desde o paradigma do conceito sociocultural juvenil, isto é, dando conta das vidas dos jovens e das jovens como experiências de participação na transição do ciclo de vida, mas que como zonas de exclusão. As duas primeiras partes expõem criticamente as aproximações conceptuais usadas (1) pela literatura clássica para tornar invisível o sujeito jovem no interior das etnias consideradas homogêneas, e (2) pela literatura recente para tornar visível o sujeito nos processos de mudança e inconsistência interna, os conflitos e as contradições, como também a sua mobilidade contemporânea. As duas últimas condições aprofundam na particularidade do juvenil indígena rural e do juvenil indígena migrante na cidade, marcando os avanços e as tendências teóricas no desenvolvimento.

Palavras chave: Juventude, migração, mudança cultural, jovem indígena rural, jovem indígena migrante, cidade, etnias do deslocamento, zona de fronteira

Youths and Indians in contemporary Mexico

• **Abstract:** *A review of the ethnographic literature about indigenous*

peoples in Mexico between the fifties and nineties of the 20th Century allows the observation that the topic of indigenous youths has not been central in anthropological research. The last few years indicate significant changes in the quantity and quality of those studies, whose results reveal the emergency of something that could be called "a youth period" among the ethnic populations that inhabit the villages and cities of today. The state of the art looks for specifics of those youths that are being formed in rural ethnic groups and in the so-called "displacement ethnic groups" –in their social conditions of emergency and in the social perception of Indians in this age segment– from the paradigm of youth agency, that is, rendering accounts of lives of youths as experiencing their participation in the life-cycle transitions, rather than as exclusion zones. The two initial parts critically present the usual conceptual approaches used (1) by the classical literature, to make the young subject invisible among those ethnic groups that are conceptualized as homogeneous, and (2) by the recent literature that attempts to make them visible in the processes of change and internal inconsistency, in the conflicts and contradictions, and in its contemporary mobility. The last two parts attempt to look in depth at the particularities of being a rural indigenous youth, and a migrant indigenous youth, signaling the advances and the theoretical trends that are now developing.

Keywords: Youth, migration, cultural change, rural indigenous youth, migrant indigenous youth, city, displacement ethnic groups, frontier.

-Introducción -I. Sobre la invisibilidad juvenil étnica en los textos antropológicos clásicos. -II Jóvenes indígenas contemporáneos: zona para construir la antropología de frontera. -III. Lo juvenil rural indígena. -IV. "Paisajes étnicos": lo juvenil indígena migrante en la ciudad. -Bibliografía.

Primera versión recibida abril 30 de 2008; versión final aceptada julio 17 de 2008 (Eds.)

Introducción

Entre las *dislocaciones* más importantes que caracterizan la complejidad social actual mexicana, están los flujos migratorios a nivel global, nacional y local, que tienen entre sus protagonistas a los miembros más jóvenes de diferentes etnias. Además de la profunda transformación poblacional de las regiones urbanas y rurales en el México del último

cuarto de siglo, otro efecto de la migración contemporánea es su función de productora de juventud entre los grupos étnicos rurales, y aquellas denominadas *etnias del desplazamiento* en la ciudad. En este texto indago por las formas de construcción juvenil étnicas a partir de un balance de la investigación producida en torno a los jóvenes y a las jóvenes indígenas de México. El estado del arte tiene cuatro partes: en la primera intento algunas explicaciones a la invisibilidad juvenil en la investigación antropológica clásica mexicana; en la segunda, reflexiono críticamente en torno a los estudios antropológicos del nuevo milenio que abordan a los *jóvenes indígenas* y a las *jóvenes indígenas*, y realizo algunas propuestas teóricas para abordarlos desde una antropología de frontera; en la tercera, trato el tema de las condiciones de producción del sujeto juvenil en algunas etnias mexicanas en zonas rurales; y en la cuarta, expongo *cómo* los jóvenes y las jóvenes indígenas migrantes participan activamente en el diseño de lo que denomino *zonas fronterizas* de la sociedad mexicana contemporánea, focalizando mi atención en la configuración de su juventud y en la reconfiguración de su etnicidad en la ciudad.

I. Sobre la invisibilidad juvenil étnica en los textos antropológicos clásicos

Si bien la temática indígena ha sido un tema recurrente y tradicional en la antropología mexicana, el tema de los *jóvenes indígenas* no ha sido central en la investigación antropológica ni social; 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. Varias son las razones que explicarían esta invisibilidad o falta de presencia de los jóvenes y de las jóvenes en las etnografías clásicas. En lo que sigue, intento explorar algunas respuestas que podrían ayudar a una nueva revisión de la literatura etnográfica existente y a la formulación de nuevas propuestas de investigación en este campo. En primer lugar, argumentan algunos antropólogos y algunas antropólogas de la juventud que realizaron sus estudios en la década de los noventa, la mayor parte de las etnias mexicanas no habrían reconocido históricamente una fase del ciclo vital equivalente a la "juventud" de la sociedad occidental. En 1993, Carles Feixa observaba entre los zapotecos:

"El *status* 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 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, p. 105).

Feixa registra *grupos de edad* que se relacionan para su promoción -en posiciones y rangos- a través de un "sistema de cargos" basado en la organización de la feligresía católica, en donde *cada grupo de edad tiene una función particular en la vida religiosa y social de la comunidad* (Feixa & González, 2005, p. 42), patrones bajo los cuales niños y jóvenes son socializados en la "costumbre" de dar servicio desde la niñez en las fiestas, en el templo, en la custodia y otras actividades de la comunidad. De manera un tanto distinta, pero en esa misma década, Lourdes Pacheco observa lo mismo que Robert Zingg, en su pionera investigación sobre los huicholes en la década de 1930, había registrado¹, en cuanto a que entre las comunidades huicholas de Nayarit más alejadas de los centros urbanos, la etapa de la juventud prácticamente no existía. Se continuaba pasando de ser niño o niña, perteneciente a una familia y dependiente de ella, directamente a ser adulto, responsable de una familia -ya fuera la propia o la de sus padres-, y una vez terminado el tiempo de la niñez -los cinco años-, tanto niñas como niños empezaban a ser adiestrados -mediante el trabajo en el espacio doméstico y en la agricultura- por las personas mayores para asumir los roles adultos de cada género según la maduración biológica de los muchachos y las muchachas. El paso de *nonutzi* (niño) a *uki* (mayor) se daba a través del matrimonio y éste se realizaba a edades muy tempranas - las niñas podían ser *prometidas* en matrimonio desde muy pequeñas (seis a ocho años) y por tanto ser "apartadas" del grupo, y los varones solían casarse antes o después de los quince años, adquiriendo, con ello, "los compromisos comunitarios de todos los mayores" (Pacheco, 1997, pp. 100-108)-. Sin embargo, años más tarde, Regina Martínez y Angélica Rojas dan cuenta de la existencia de algunos términos que

¹ Zingg observó que el individuo dejaba de ser niño y asumía el papel de adulto *en el trabajo del rancho y en las ceremonias* (mediante el servicio) y que no había un rito específico de pubertad o de paso a la adultez (Zingg, 1982).

los *huicholes* de la comunidad de San Miguel Huaixtita (Jalisco) tienen para nombrar a sus jóvenes de aproximadamente quince años: *temaik+* (joven hombre) o *+imaria* (joven mujer), quienes permanecen en esta categoría hasta que *se casan*, independientemente de la edad. Y si bien “esta clasificación permitiría inferir que dentro de la sociedad huichola existe la etapa social de la juventud”, la realidad es que los jóvenes y las jóvenes acostumbraban casarse (vivir juntos) a temprana edad, entre los quince y dieciséis años, lo que significa que casi nunca llegaban a ser *temaik+* o *+imaria*, por lo menos hasta 1995, año en que comenzó a funcionar la secundaria *Tatutsi Maxakwaxi*; institución cuya presencia “ha postergado las relaciones matrimoniales, alargando la estancia de los individuos en la etapa de la juventud y obligándolos a *resignificarla*” (Martínez & Rojas, 2005, pp. 114-115).

¿Existía o no algo denominable/reconocido como juventud entre ciertas etnias? Al parecer en algunas sí, en otras no, y en la mayoría aún no se sabe. Probablemente, en buena parte de ellas, por lo menos, hasta la irrupción de una serie de cambios que han trastocado sus trayectorias vitales de vida, escasamente algunos de sus miembros llegaban a ser jóvenes o algo homologable a este momento, pero los que llegaban a acceder a esa condición tal vez no la vivían con los contenidos o rasgos similares al concepto de juventud elaborado en Occidente. Lo que estos distintos fragmentos etnográficos sobre los huicholes nos dicen es que la invisibilidad de los jóvenes y las jóvenes en las etnografías clásicas, podría estar más vinculada al cambio de *lentes conceptuales* con que los grupos étnicos son estudiados y a los intereses teóricos de los investigadores e investigadoras. En un excelente artículo que cuestiona las maneras en que la antropología ha silenciado a “los otros” internos, Caputo (1995) hace ingresar las relaciones de poder en la configuración de las etnografías en una doble acepción: 1) las que cruzan las relaciones entre los miembros de los grupos étnicos:

The social spaces of difference are important because these sites are constituted by the presence and activity of people whose voices continue to be silenced. These voices belong to those who occupy subordinate positions of power, including women and children. Culture, portrayed in terms of a unified system of meaning, privileges the voices of the powerful (Caputo, 1995, p. 20).

y 2) las que atraviesan las preguntas epistemológicas que se hacen desde la investigación antropológica sobre los niños, niñas, y jóvenes:

What are the structures of power that have deemed certain kinds of

knowledge more important or valuable than others? What has this situation meant for the present state of studies of children and youth? (Ibid.).

Dos pares de conceptos antropológicos -que han formado parte de los paradigmas hegemónicos en la academia por los menos desde los años cincuenta- han sido clave en la invisibilización y/o marginalización de niños y jóvenes en los estudios sobre los grupos étnicos. Por un lado, el de cultura homologable a etnia -conceptuados como sistemas internamente homogéneos o integrados y con significados compartidos por todos sus miembros- enfatiza el estudio de los patrones culturales únicos y de los eventos o ceremonias que ayudan a construirlos (como los rituales de paso), a expensas de los procesos de cambio y los espacios de inconsistencia interna, los conflictos, y las contradicciones. Por otro lado, la diáda de conceptos, socialización e instituciones socializadoras, pertenecientes a los paradigmas del culturalismo y el (estructural) funcionalismo, con los que se han observado y registrado las vidas cotidianas de los niños y jóvenes al interior de las etnias, le deben mucho a las teorías psicológicas de la socialización de los años cincuenta, en las que predominó una perspectiva *behaviorista*, la cual define la socialización como la internalización por parte de los niños y niñas de las competencias y el conocimiento adultos. A través de los modelos de roles y su reforzamiento, la infancia y la juventud son formados y moldeados por la cultura adulta que los rodea, y en todos los casos los actores son percibidos básicamente como receptores pasivos o aprendices / apéndices de la sociedad adulta.

Por ejemplo, algunas etnografías clásicas seleccionan la descripción de algunos *rituales de paso* y los ciclos ceremoniales *masculinos* (mediante el acceso al trabajo en sitios lejanos a la unidad familiar, al "sistema de cargos" y al matrimonio) que, entendidos como espacios extraordinarios de transmisión de creencias y valores compartidos, dificultan el estudio de los eventos rutinarios que marcan las fronteras entre la infancia y la adultez femeninas y que son espacios internos de diferencia. El caso del traslado de las cuasi niñas de la casa paterna a la casa de la familia del varón, con quien inicia una vida en común (bajo la vigilancia de la suegra²), es el cambio de estatus (*de soltera a casada*)

² La relación entre la muchacha y la suegra en la casa del varón y las tensiones entre ambas, es una situación descrita -pero no analizada- como espacio de inconsistencia interna en las etnografías.

más importante en el ciclo de vida de las mujeres indígenas mexicanas, pero se interpreta como falta de ceremonial y por tanto como falta de interés. Hace dos décadas una antropóloga del Inah (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México) observaba el silenciamiento académico de niños, niñas y jóvenes en los textos antropológicos:

Hablar de lo indígena ha sido siempre nombrar a los dirigentes, los chamanes, rezanderos o curanderos, artesanos o milperos, mayordomos o macehuales. El indígena de los textos etnológicos casi siempre ha sido un hombre adulto... Pero hablar de lo indígena ha significado hablar muy poco de los niños indios...; el discurso tampoco ha involucrado a los adolescentes y jóvenes de los grupos étnicos, los que conforman la población del porvenir, lo mismo en términos económicos que culturales. No se ha considerado que también ellos podían tener inquietudes ante la situación de deterioro progresivo y constante de sus esperanzas de superación socioeconómica (Acevedo, 1986, pp. 7-8).

Deseándolo o no, la antropología mexicana ha ayudado a quitarle importancia o interés al sujeto niño/niña-joven, construyendo con ello una doble marginación, la de la cultura étnica sobre sus niños, niñas y jóvenes, y la del etnógrafo que al seleccionar ciertos eventos como importantes y desechar otros, opta por invisibilizar, sino trivializar, al sujeto en el registro antropológico. Sin embargo, los vientos de cambio llegaron a la disciplina antropológica a la par que las transformaciones que modificaban sustancialmente a los objetos étnicos; una de sus consecuencias ha sido "el uso de un concepto *más adecuado* de cultura para dar salida a las voces y la agencia de los niños y los jóvenes en el contexto de sus vidas, que reconozca 'el presente' de la infancia y... la importancia de los niños [y jóvenes] como gente importante de ser estudiada en sus propios términos y *no sólo como receptores de las enseñanzas adultas*" (Caputo, 1995, p. 27).

II. Jóvenes indígenas contemporáneos: zona para construir la antropología de frontera

En el marco de los vertiginosos y dislocantes cambios de los últimos treinta años en las dimensiones económica, tecnológica, social y cultural de la sociedad mexicana, que están modificando sustantivamente la vida diaria de las personas, y en especial la de los jóvenes y las jóvenes, se registran cambios en la cantidad y calidad de los estudios

y aproximaciones al tema *jóvenes indígenas*. Aún siendo muy pocos, demuestran el creciente interés de jóvenes antropólogos y antropólogas en este nuevo fenómeno: *la emergencia de algo que puede denominarse período juvenil entre la población étnica que habita tanto en los pueblos como en las ciudades*. Ellos y ellas 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 los jóvenes y las jóvenes en la sociedad mexicana (censos 1990, 2000 y 2005); las olas o flujos migratorios de fin de siglo XX a nivel local, nacional y global, en las cuales el peso y la significación de los y las jóvenes mestizos e indígenas en la construcción de la denominada *cultura migrante* es fundamental; la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria o la introducción de la (tele) secundaria en zonas y pueblos indios, cuya significación está siendo estudiada desde la etnografía; y las estrechas relaciones entre la televisión y la radio y las diversas poblaciones étnicas en zonas rurales como urbanas, fenómeno que recién empieza a ser estudiado por la antropología. A todas estas transformaciones, añadiría una quinta que referiría a los importantes cambios teóricos metodológicos en la antropología y en otras ciencias sociales que han permitido visibilizar a los jóvenes y a las jóvenes en estos nuevos contextos. El giro hermenéutico ha permitido el retorno del sujeto, el reconocimiento del punto de vista del “nativo” 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 construir nuevas metodologías para abordar a los sujetos que construyen la contemporaneidad. Entre estos están *los y las jóvenes indígenas y los y las jóvenes indígenas migrantes en contextos rurales y en contextos urbanos*, quienes plantean un poderoso reto intelectual a la antropología de la juventud.

La escasa, aunque rica, literatura etnográfica en torno a este sujeto, puede encontrarse en su mayoría en artículos de revistas y en tesis de licenciatura, maestría y doctorado, más que en libros, revelando su carácter exploratorio. A diferencia de las etnografías clásicas, estos trabajos focalizan su objeto de investigación en jóvenes emplazados en sus etnias y lugares de origen o fuera de ellos, principalmente en las ciudades, estableciendo puentes entre ambas situaciones. Los nuevos estudios 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 los distintos y flexibles procesos que se encuentran en curso y a unos actores juveniles emergentes creativamente implicados con los diversos escenarios entre los que fluyen constantemente. Analíticamente, pueden dividirse entre aquéllos que focalizan su atención en las juventudes indias de la nueva ruralidad emergente, y aquéllos que la centran en los y las jóvenes migrantes en las ciudades. En general, 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 está compuesta esta (reciente o inventada) categoría. Los estudios sobre los jóvenes rurales y las jóvenes rurales focalizan su atención en la explicación de sus condiciones sociales de producción, revelando las nuevas situaciones o contextos a las que se ven expuestos y expuestas con las profundas transformaciones económicas y sociales de los últimos treinta años en las regiones bajo estudio. Los *actores* que emergen con claridad son el joven o la joven migrante indígena, el joven y la joven estudiante indígena (estudiantes secundarios y estudiantes universitarios), los jóvenes solteros que no migran y no estudian y los profesionistas. Los estudios sobre jóvenes en la urbe son más escasos y focalizan su atención en la exploración de la condición juvenil, en términos materiales como simbólicos, en ese contexto.

Las perspectivas teóricas y metodológicas de los estudios revelan la introducción en la academia del concepto sociocultural de juventud, y, aunque éste es trabajado de formas disímiles por cada uno de los autores y autoras (más o menos en el sentido de que aún arrastran parte de las concepciones psicológicas y/o sociológicas de juventud), todos y todas introducen la *agencia juvenil*, lo cual permite escuchar e inscribir las voces de los jóvenes y de las jóvenes, sin dejar de incluir las voces adultas y ancianas. Hay quienes construyen conceptos descriptivos de juventud indígena rural y urbana desde los contextos estudiados (García, 2003; Ortiz, 2002; Pérez, 2002; Pérez & Arias, 2006; Martínez & Rojas, 2005; Urteaga, 2007). Metodológicamente revelan un uso bastante profuso de métodos cualitativos y cuantitativos que complementan para iluminar en mayor profundidad los casos

estudiados. Sin embargo, de ellos y ellas hay quienes aún utilizan conceptos y categorías originadas en la modernidad para referirse a procesos novedosos o contemporáneos de las etnias mexicanas, y con ello limitan la interpretación de situaciones -como la emergencia de la juventud- a “producto del *contacto* entre lo *tradicional* y lo *moderno*” (García, 2003), o a productos de “dos escenarios: el de su cultura materna, de la que han obtenido los principales patrones culturales, y por otro lado, el que se deriva del *contacto* con otras tradiciones culturales que traen consigo la educación escolar, la migración interna e internacional, los medios de comunicación, entre otros”³ (Meneses, 2002). En la actualidad, estas interpretaciones sólo sirven como puertas de entrada a los contextos cambiantes en los que están inmersos los pueblos indios rurales y las diásporas étnicas migrantes.

El reto de una antropología contemporánea es iluminar *los procesos de cambio e inconsistencia internas, los conflictos y las contradicciones* y la movilidad de los sujetos étnicos contemporáneos. Las condiciones de emergencia de lo juvenil étnico en áreas rurales y urbanas posibilitan la construcción de un espacio teórico que Rosaldo denominaría *zonas fronterizas* en la sociedad contemporánea. Zonas caracterizadas por su “porosidad”, heterogeneidad, cambio rápido, movimiento, el 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, pp. 191-198) emplazados tanto “dentro” como “entre” las comunidades/culturas “homogéneas”, más que en lugar de ellas (Amit Talai, 1995, p. 225). Zonas fronterizas que no son transicionales, sino “sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación” (Rosaldo, *Ibíd.*) a

³ Es cada vez más difícil dar cuenta de “lo nuevo” usando conceptos antropológicos construidos en la modernidad. Términos como *contacto*, *cultura materna*, *patrones culturales* y *tradiciones culturales*, *modernidad*, remiten -deseándolo o no- a conceptos cerrados y homogéneos de cultura, a culturas aisladas y no en interacción. Por ejemplo, *cultura materna* hoy no puede obviar la presencia de los medios de comunicación dentro del hogar y los pueblos indios; la presencia de la escuela primaria y, en muchos casos secundaria, el ir y venir de los migrantes y las migrantes jóvenes, la creación de nuevas necesidades y expectativas de vida, etcétera; con todas las implicancias que estas situaciones tienen sobre las vidas de los sujetos de estas transformaciones, como en los patrones culturales contemporáneos de las etnias en sus lugares de origen.

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). La temática jóvenes indígenas contemporáneos impulsa a movernos entre fronteras y a hacer de este espacio fronterizo -dentro de las zonas de diferencia al interior y entre culturas- el centro de nuestra indagación sobre las posibles “nuevas etnicidades” (Bucholtz, 2002) y/o la reconfiguración actual de los “paisajes étnicos” (Appadurai, 2001), sin dejar de tomar en cuenta la reemergencia y/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 y reconociéndolas en su presente activamente comprometidos y comprometidas en la producción -adquisición y construcción- de un conocimiento de lo que ellos y ellas interpretan de la sociedad que les rodea.

En lo que sigue, hago uso de los trabajos etnográficos para revelar la variedad de formas de construcción de *lo juvenil* entre indígenas en áreas rurales y en las ciudades, fenómeno al que ubico entre los cambios socioculturales de los últimos veinticinco o treinta años que han modificado el rostro del México contemporáneo.

III. Lo juvenil rural indígena

Los investigadores e investigadoras están de acuerdo en considerar que las tres situaciones y/o factores más importantes que han hecho posible la producción o invención de una nueva condición etaria -la juventud (y adolescencia)- en el ciclo de vida de la población que habita en áreas y regiones rurales indígenas, son *la migración, la introducción de la escuela secundaria y los medios de comunicación*, aunque la migración es determinante en este proceso (Pérez, 2002; Pacheco, 2002, 2003; Meneses, 2002; García, 2003; Ortiz, 2002; Martínez & Rojas, 2005). Pérez (2002) vincula el peso demográfico de los jóvenes, niñas y niños, entre la población indígena o de habla indígena con las características de las actuales olas migratorias, sus rutas, quiénes son los que migran o las que migran, los objetivos de los migrantes y de las migrantes, y la intensidad y velocidad del proceso actual. Basándose en el censo del año 2000, observa que por cada cien hablantes de lenguas indígenas,

veintinueve son jóvenes entre quince y veintinueve años de edad, y veinticuatro son niños y niñas de edades entre los cinco y los catorce años⁴. Según la investigadora, los movimientos migratorios de la población indígena han traído cambios fundamentales en sus vidas, como la transformación de sus patrones de asentamiento, que de rurales, hoy tienden a la *urbanización* -el censo general de población del 2000 revela que 3.6 millones de indígenas viven en zonas rurales, mientras que en las urbanas habitan 2.4 millones- y a la *centralización* -tres ciudades concentran la mayor cantidad de migrantes indígenas: el Distrito Federal y su zona metropolitana, Monterrey y Guadalajara. Ellas y otras ciento seis áreas en el país con ciudades dinámicas económica y culturalmente- con mayores posibilidades de empleo y estudio -son las que atraen a la población joven expulsada de las regiones indígenas en las que persisten condiciones de mayor exclusión de los índices de bienestar social (Íbid. & Pacheco, 2003).

Los estudios señalan la vinculación estrecha 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 los jóvenes indios y las jóvenes indias en el espacio rural contemporáneo, y la imposibilidad de generalizar u homogenizar la diversidad de formas 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

⁴ El asunto de las cifras en cuanto a la población indígena en México es un tema controvertido. Hay muchas fuentes y maneras de contarlos, pero ninguna de ellas da un número totalmente confiable al respecto. En cuanto a los jóvenes y a las jóvenes, también sus cifras son variables. Mientras el censo de población del 2000 señalaba la existencia de 1'700.000 jóvenes indígenas (alrededor de un millón en zonas rurales indígenas y 700.000 en las ciudades), la Conapo sostenía en el 2000, que existían 4.47 millones de jóvenes indígenas: 40.6% tenían entre 12 y 17 años de edad (rango de edad que otras fuentes consideran aún como niñez); 33.5% entre 18 y 23 años y 25.8% tenían entre 24 y 29 años de edad.

población indígena. Educación escolar y migración -claves del cambio, según García (2003)- han permitido la aparición de la juventud coyutleca indígena y cuestionar la barrera entre *lo mestizo* y *lo indio* (totonaca) en la población. Entre las consecuencias más importantes de este cambio, 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 va a dar su 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 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, p. 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, pp. 96-99).

A conclusiones aparentemente similares arriba la tesis de Ortiz (2002) sobre cómo los jóvenes y las jóvenes de otra región de Veracruz, la comunidad campesina de Pajapan, construyen sus estrategias y perspectivas de vida en “un mundo que les está dejando muy pocas decisiones a tomar o muy pocos 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 dentro de esos espacios. Los *chogotg* (jóvenes varones) son producto precisamente de una comunidad campesina que no puede garantizar las condiciones de absorción de sus jóvenes -dotarlos de tierra suficiente para que constituyan su propia "sub unidad familiar productiva agrícola" separada de la unidad paterna, aún 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". 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, 2002, p. 120).

Desde otro lugar analítico, el de la gestación de una nueva ruralidad en el país y el papel que en ella ocupan los jóvenes y las jóvenes rurales migrantes (mestizos, mestizas e indígenas) tanto nacionales como internacionales. Pacheco (2002 y 2003) observa que *una de las particularidades de ser joven rural en la actualidad* es "asumir la aventura de la migración" a fin de concretizar 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 nuevas adquisiciones culturales. Meneses (2002) observa en la comunidad indígena de Cieneguilla, en Oaxaca, que la migración es un factor determinante en lo que se ha venido en denominar "*la invención de juventud*" y, más precisamente, es un detonante en la constitución de *estilos juveniles*. Algunos jóvenes y algunas jóvenes, después de terminar la telesecundaria, migran en busca de un mejor futuro. Durante su estancia en distintos lugares van conociendo distintas formas de vivir y de 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 jóvenes que para las jóvenes. Para ellos, significa *un ritual de paso a la adultez y, específicamente, un ritual en la construcción de su masculinidad*; mientras que para las mujeres jóvenes significa la apertura de nuevas posibilidades y formas de convertirse en mujeres, pues, cada vez más, la ausencia de varones en las localidades incide en que las mujeres busquen otros destinos de vida. En esa búsqueda, tanto hombres como mujeres encuentran formas nuevas 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 y Arias (2006b) entre los mayas de Yaxcabá, donde las jóvenes no pueden salir solas a pasear, ni platicar con alguien en la calle; y cuando se casan con alguien que migra a trabajar, el control de la suegra y la familia del esposo es mucho más estricto que cuando son solteras. La situación que estas jóvenes viven se reflejó en los resultados de la encuesta aplicada a las estudiantes de bachillerato⁵; ellas aparecieron con una mayor inclinación al cambio, sobre todo en los rubros de “lo que debe cambiar es la gente y sus formas de pensar” y “¡Todo debe cambiarse!”.

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 alfabetismo⁶ y los problemas que sigue teniendo para concluir

⁵ Los investigadores e investigadoras trabajan en esta región maya desde 1979, y aplicaron en 2004 una encuesta que investiga sobre los gustos y consumos culturales y expectativas de vida entre 149 jóvenes estudiantes del Bachillerato en Yaxcabá, Yucatán.

⁶ En cuanto a alfabetismo, 56 % de las mujeres hablantes de lenguas indígenas sabe leer y escribir, contra 76.7% de los hombres que también lo hacen; y en áreas rurales, donde la imposibilidad de acceder a la educación se acentúa, el porcentaje de mujeres alfabetas es de apenas 48.9%, mientras en zonas urbanas aumenta a 66.7%. En contraste, los hombres registran tasas de alfabetismo superiores a las de las mujeres: son el 71.3% en áreas rurales y el 83.6% en las urbanas -observa Pérez (2002) con base en las cifras dadas por el Inegi para la población de habla indígena.

la educación básica y acceder a la educación superior⁷, 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 (2002, p. 9). Ella observa que en la actualidad más del 80% de los niños y niñas indígenas van a la escuela -ochenta y cuatro de cada cien niñas y ochenta y siete de cada cien niños en las áreas rurales- y que los jóvenes y las jóvenes de edades entre quince y veintinueve años registran tasas de alfabetismo de 78.2% (mujeres) y de 88.2% (varones) (Idem). Sin embargo, aquí me interesa profundizar en la *escolarización obligatoria* como uno de los condicionantes y aceleradores en la creación de juventud (Levi & Schmitt, 1996; Feixa, 1998, Aries, 1990 y Urteaga, 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, 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 impacta *las trayectorias vitales de los habitantes rurales y sobre todo indígenas* de la misma manera en que lo hace desde la década de 1970 en adelante, cuando este proceso se engarza con otros procesos de cambio nacionales -en especial, con la migración en masa de los jóvenes y las

⁷ “Al respecto, son significativos los niveles de atraso escolar que se presentan entre los indígenas, ya que éste va desde 18% a la edad de ocho años, hasta casi 80% a los dieciséis años, lo que habla de las dificultades que tanto en el ámbito rural como en el urbano enfrenta esta población para acceder y mantener su asistencia a la escuela. Así, entre la población HLI mayor de quince años, de cada cien mujeres treinta y dos carecen de instrucción, veintiocho cuentan con primaria incompleta, tres han realizado estudios de secundaria incompleta y sólo doce tienen estudios de secundaria completa o más. Entre los hombres, de cada cien, diecinueve no tienen instrucción, treinta y dos tienen primaria incompleta, veinte han terminado la primaria, cuatro tienen secundaria incompleta y sólo veinte tienen su educación básica completa o más. Eso significa que, de acuerdo con el censo [2000], sólo una reducida parte de la población indígena ha podido tener acceso a la educación profesional. Para el año 2000, entre los mayores de quince años, únicamente 3.9% (102 .589) de los hombres tuvo algún grado aprobado en carreras profesionales, y entre las mujeres, solamente 2% (54.016)” (Pérez, 2002, pp. 9-10).

jóvenes ocurrida aproximadamente después de la crisis de 1982- entre los que se encuentra la introducción de las secundarias en poblaciones rurales por parte del gobierno federal⁸. Algunos de los investigadores e investigadoras observan 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 la manera como muchos indígenas de las zonas rurales viven su juventud*.

Para Meneses (2002), mediante esta institución se ha ido introduciendo una etapa bien delimitada entre la niñez y la adultez: la juventud, “con una connotación totalmente distinta y nueva para la comunidad de Cieneguilla; se está construyendo socialmente la juventud con una forma y significado que no existía antes” (en la forma de vida tradicional). Algo similar sugiere García (2003), para quien la juventud indígena es un periodo reciente en la vida de la población totonaca. Período *marcado en términos biológicos con la entrada a la pubertad y en términos sociales con la interrupción del tránsito del estado infantil al adulto de acuerdo a la trayectoria vital totonaca*⁹, 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. Este último punto, que me parece vital para hablar realmente de la constitución de lo juvenil rural, es argumentado por Meneses Cárdenas al observar que en Cieneguilla (Oaxaca) la *telesecundaria* no sólo representa un centro para estudiar y prepararse, sino un espacio donde los jóvenes y las jóvenes adquieren un estilo y un *status*, al pasar un tiempo de su vida compartiendo

⁸ García (2003, pp. 59-60) observa que este proceso estaba en curso hacía treinta años en una región serrana como la del Totonacapan -con procesos de cambio vinculados a su articulación con el resto del país- y, en especial, en Coyutla, cuya primera escuela telesecundaria data de 1972, la secundaria técnica de 1976 y la escuela de bachilleres de 1980. Durante los años ochentas además se abrieron el Centro de Bachillerato Técnico Agropecuario (1982) y el Telebachillerato (1988). La oferta educativa se ha ido ampliando durante la década de los noventas e incluye una escuela de cómputo.

⁹ 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 doce y los quince años.

espacios, juegos, ocio, alegrías, tristezas y muchas otras situaciones que los articulan como *subgrupos dentro de la comunidad*. En Cieneguilla existen grupos de jóvenes formando estilos particulares que los hacen tener una semejanza entre ellos y una diferenciación con 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*). Para García Martínez, la escuela en Coyutla y la región del Totonacapan cumple el papel de ser condición de una identidad juvenil, la del *estudiante* o la *estudiante indígena*; y para Ortiz (2002), en Pajapan (Veracruz), la “educación formal toma un nuevo significado libertador, ya que la escuela ofrece *status* y posibilidades de sociabilidad inmediatas de pertenecer a una cultura joven”, en tanto “constituye un espacio novedoso que incrementa las relaciones con otras personas de su edad” (Martínez & Rojas, 2005). Una escenografía que revela aún muy veladamente, aunque con claridad, el cambio en la autopercepción y la heteropercepción identitaria de los jóvenes y de las jóvenes entre los pueblos rurales indios, es la *fiesta de graduación*. Según Meneses (2002), en Cieneguilla, el momento que viene a *coronar la etapa juvenil* es la fiesta de graduación, *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 los jóvenes y de las jóvenes como parte de una generación que cumple su ciclo de vida escolar y que ahora es “presentada a la sociedad”, a la comunidad, como jóvenes que han concluido una fase en sus vidas y están por entrar en otro cambio.

La escuela es también el espacio donde los jóvenes y las 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, particularmente en lo que se refiere 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, haciendo que

“... las familias enfrenten el dilema de privilegiar el tiempo de los niños y jóvenes para que vayan y cumplan con los deberes de la

escuela, o que éstos dediquen una parte de ese tiempo a las actividades familiares. Lo difícil del trabajo agrícola y el pretexto que les dan “las tareas escolares”, conduce a que muchos niños y jóvenes se nieguen a realizar lo que tradicionalmente debían ser sus obligaciones. Esto está alejando a varios de ellos de los conocimientos y la experiencia para valorar y manejar sus recursos naturales y culturales; además de que, como expresan algunos padres “se han vuelto rebeldes” y “ya no obedecen”. Un aspecto asociado... es la importancia que han cobrado entre ciertos jóvenes nociones como la de “tiempo libre” y “libertad individual”... Una vez que muchos niños y jóvenes son relevados de cumplir con un gran número de obligaciones que antes tenían -en aras de un supuesto tiempo completo para la educación- surge el “tiempo libre” y con él la necesidad de qué hacer con él... entre los jóvenes hombres pueden observarse cambios importantes en sus espacios de socialización y diversión...” (Pérez & Arias, 2006b, p. 43).

Después de estudiar el paso por la escuela secundaria de las jóvenes otomías de la ciudad de Guadalajara, y de los huicholes y las huicholes de San Miguel Huaixtita, Martínez y Rojas sugieren 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” (Martínez & Rojas, 2005, p. 109). 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, 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, p. 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 denominan “invención de juventud” entre los pueblos indios electrificados, casi no ha sido investigada. Sin embargo, existen ya algunas exploraciones cualitativas al respecto y ambas refieren al Estado de Yucatán. Desde una perspectiva

en la comunicación que prioriza la imbricación medios y contextos culturales y sociales, Cornejo estudia la presencia de la radio en medios rurales y étnicos desde inicios de la década de los noventa, momento en el cual diversas audiencias étnicas contaban de manera fundamental con un receptor de radio y un muy limitado acceso a la televisión y a los medios escritos. A finales del siglo XX, recorrió 23 municipios de Yucatán y 2 de Quintana Roo con población indígena y mestiza de habla maya, aplicando una encuesta en la que explora la audiencia de la radio indigenista XEPET¹⁰. Entonces confirma, con respecto al equipamiento cultural en los hogares, la presencia abrumadora del medio radiofónico (88% muestra); y registra el importante porcentaje de la población (un 66%) que contaba con, al menos, un aparato televisivo, sosteniendo que si bien la radio se reiteraba como central en la vida de la población rural entrevistada, la televisión ya no se encontraba al margen y cada vez estaba más presente (Cornejo, 2002). Dentro de este nuevo contexto, encontró algunas diferencias según la edad en el consumo de los medios de comunicación; así, tanto para monolingües como para bilingües mayores de 31 años, la radio tenía una gran importancia en sus vidas, mientras los jóvenes bilingües y las jóvenes bilingües preferían la televisión. Algo similar acontecía, aunque más sutilmente, en los gustos musicales. Si bien los gustos de los mayores, de las mayores, de los jóvenes y de las jóvenes no diferían radicalmente -gustaban de la música cumbia, romántica, variada, ranchera y jarana-, en los jóvenes y en las jóvenes encontró una mayor predilección por la música romántica (Íbid., pp. 146 y 150). En recientes exploraciones en la zona (2006-2007), la televisión y la radio son los medios de comunicación de mayor aceptación. La nueva información confirma una modificación en los gustos radiofónicos de la generación juvenil en este nuevo contexto. Mientras los jóvenes y las jóvenes suelen escuchar música tropical, romántica, ranchera o grupera en FM y en español, la radio indigenista Xepet conforma la preferencia de

¹⁰ Es una encuesta, realizada en noviembre de 1998 y aplicada a 257 sujetos mayas y mestizos, en torno a las demandas, expectativas, preferencias y discrepancias de la audiencia con respecto a la barra programática de la radio indigenista Xepet, la cual incluyó un perfil sociodemográfico, información sobre el equipamiento cultural doméstico, el entorno familiar, preferencias frente a las ofertas de tres medios de comunicación (radio, televisión y periódicos) y la actitud y opinión frente a la lengua maya.

los adultos y de los adultos mayores, en especial de las mujeres, pues constituye una fuente privilegiada de información en lengua maya (Cornejo, Bellón & Sánchez, 2007 [e.p.]). La complementariedad entre la oferta radiofónica y televisiva es confirmada en un estudio antropológico realizado en 2004 en otra zona maya de Yucatán. Para los estudiantes y las estudiantes del Bachillerato de Yaxcabá, la presencia de “la radio y la televisión nacional, con su fuerte dosis de telenovelas, de Reality Show’s, Big Brother y de películas nacionales” y programas musicales, es notoria (Pérez & Arias, 2006b, p. 49). Entre la oferta radiofónica, televisiva e internet actual (existen dos sitios de Internet), la radio sigue teniendo la preferencia juvenil, en la medida en que a través de ella “captan una variación mayor de opciones” *musicales*, y la música, observan, es “un bien de mayor y más fácil acceso y consumo” para los jóvenes y las jóvenes, quienes mencionaron a 120 cantantes, grupos y bandas musicales de propuestas muy variadas que incluían “desde Bob Marley, Santana y John Lennon hasta los Temerarios, Molotov y Jennifer López”. Los cantantes globalizados de habla hispana, como Paulina Rubio, Shakira, Thalía, Belinda, Ricardo Arjona, Alex Ubago y Maná, fueron los más mencionados, mientras Britney Spears fue la única de habla inglesa mencionada (Ibid.).

Si se relaciona esta última información con los cambios en las vestimentas, los estilos en los cortes de pelo y uso de tatuajes y *pearcings* en los cuerpos juveniles, con las expectativas que esgrimieron ellos y ellas para sus vidas después de terminar la escuela (seguir estudiando y salir fuera a trabajar), con el cúmulo de restricciones sociales que tienen ellas en su comportamiento como mujeres jóvenes y con el porcentaje, aunque minoritario, de jóvenes varones del bachillerato que “nunca ayudan en las labores productivas y económicas”¹¹, se puede sugerir

¹¹ Existen fuertes restricciones sociales sobre las muchachas, que limitan su posibilidad de ser jóvenes. La mayoría de jóvenes hombres y mujeres en Yaxcabá participan con su trabajo -en la milpa y en actividades complementarias- en la organización global del trabajo familiar. El 97% de las mujeres realiza labores domésticas (limpieza, cocina y trabajo en el solar); mientras que el 88% de los varones contribuye con variadas labores económicas. Sin embargo, se observa un cambio en la frecuencia con que los jóvenes estudiantes participan en las labores productivas. Según el ascenso en la escala educativa, la escuela va absorbiéndoles cada vez más tiempo, y con ello el tiempo de las colaboraciones productivas a la economía familiar se acorta a dos o tres veces por semana o una vez por semana, además de que existe ya una presencia de jóvenes varones (12%) que “nunca ayudan en las labores productivas y económicas” (Pérez & Arias, 2006b).

que los medios de comunicación podrían estar ayudando activamente a este sujeto emergente rural e indígena a crear sus propios lenguajes, presencias (máscaras) y escenografías con las que se comunican entre ellos y ellas como jóvenes rurales (quienes están y quienes se van y regresan), haciéndose visibles como actores sociales frente a las generaciones anteriores. Es indudable que los medios participan en su motivación para buscar “nuevas opciones de vida, escolaridad, empleo y movilidad social y territorial” (Pérez, 2002, p. 14). Sin embargo, estas interpretaciones están en calidad de hipótesis en la actualidad, pues esos estudios están aún por hacerse.

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 para la joven rural que le permite 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 (basket, 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, el 63% de las jóvenes se imaginaban estudiando una carrera profesional o técnica, aunque una parte de ellas sabía que requeriría trabajar para conseguirlo, un 31% buscaba trabajar fuera y sólo un 3% pensaba quedarse en su pueblo ayudando en su casa y a su familia (Pérez & Arias, 2006b, p. 48)¹². 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

¹² Por su parte, un 60% de los varones querían seguir estudiando, aunque tuvieran que trabajar para ello; sorprendentemente, un 31% quería trabajar en el lugar de origen y sólo un 6% pensaba en salir a trabajar fuera.

como jóvenes, a quienes 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). Sostienen Martínez y Rojas que el espacio de esta negociación les resulta mucho más limitado, pues “los cambios de roles que asumen implican un contraste 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.

IV. “Paisajes étnicos”: lo juvenil indígena migrante en la ciudad

Si bien la presencia de los pueblos indios en la ciudad no es nueva -pues algunos la ubican desde finales del siglo XIX, y otros desde la década de 1940-, como objeto de estudio es un tema emergente en la antropología y en otras ciencias sociales, pero también como un tema político emergente en el cual participan instancias gubernamentales como los propios indígenas organizados¹³. Un ejemplo de lo novedoso de este campo y de la cantidad de actores que están construyéndolo es “la disputa por las cifras”. Para el caso de la ciudad de México, según los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México (2002) del Instituto Nacional Indigenista (INI), la población indígena de la ciudad alcanzaba la cantidad de 333.428; si se agregaban los municipios conurbados con el Estado de México, con una mayoría de indígenas migrantes, la cifra se elevaba a casi 750.000. Para la Dgeds -Atención a Pueblos Indígenas-, la población indígena residente en la ciudad es de 500.000¹⁴. La *Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México A.C.*, por su parte, estima en 1 millón a sus habitantes indígenas¹⁵, considerando a los indígenas originarios y a los radicados provenientes de otras entidades federativas que representarían a las 62 etnias del país. Por su parte, el Inegi proporciona las cifras más conservadoras respecto a la población de cinco años y más por condición de habla indígena y habla española: 141.710 en el 2000. La confusión con respecto a la cantidad de jóvenes indígenas originarios

¹³ Como la Comisión para los Pueblos Indígenas, la Dirección General de Equidad y Desarrollo Social del DF, entre las instituciones; pero también organizaciones como la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México A.C.

¹⁴ <http://equidad.dfgob.mx/indigenas/programas>, Consultado el 05/08/2006.

¹⁵ <http://www.indigenasdf.org.mx/agenda.php>, Consultado el 06/08/2006.

u originarias y migrantes, es aún mucho mayor¹⁶.

Si bien la temática indígena migrante en la ciudad empieza a concentrar la atención académica, el tema de los jóvenes indígenas migrantes en la urbe tiene un número menor de seguidoras. Entre las aproximaciones etnográficas al tema, están las referidas a las *adolescentes* otomíes en la ciudad de Guadalajara (Martínez, 2002, 2004 y 2005) y a los estudiantes huicholes y a las estudiantes huicholas 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 & De la Peña, 2004, denominan “comunidades morales”¹⁷) y el ámbito escolar urbano. Los nacidos y nacidas en las ciudades comienzan a reivindicar el “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; situación que es nueva para ese grupo otomí en Guadalajara. Martínez Casas da cuenta de la *invención de la adolescencia* entre las otomíes en

¹⁶ Ante la enorme discrepancia en las cifras de habitantes indígenas en la ciudad de México, en mis estudios exploratorios propuse realizar una aproximación con base en la distribución porcentual de la población hablante indígena de 5 años, y más en el D. F., según grandes grupos de edad, propuesta por el Inegi (2000), sólo con la finalidad de tener una idea del porcentaje de jóvenes indígenas de edades entre 15 y 29 años que habita en esta ciudad con respecto a cualquier cifra que manejen las instituciones o las organizaciones. Así, en el D. F. habría un 6% de población indígena entre los 5 y los 14 años de edad; un 36.8% entre los 15 y los 29 años; un 49.9% entre la población de 30 a 64 años de edad, y un 7.3% de población indígena de más de 65 años.

¹⁷ Es un planteamiento vinculado a construir una concepción de comunidad que trascienda la dimensión territorial y los supuestos de homogeneidad y aislamiento. Usan el término comunidad moral propuesto por Cohen (1989) basado en algunas características genéricas de la comunidad, que hacen hincapié en los componentes semánticos y valorales, planteada por Weber (1922). 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 & De la Peña, 2004, Consultado el 09/05/2006, en: http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf,

la ciudad de Guadalajara como una condición vertebrada alrededor de la escuela secundaria y de las actividades sociales y deportivas asociadas a ella, como el participar en el juego de fútbol, el escuchar música (no étnica) y ver la televisión abierta. Los adolescentes y las adolescentes 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 considerable¹⁸. Martínez explora, precisamente, el espacio de negociación abierto entre los otomíes y las otomíes como estudiantes secundarios y las consecuencias que esta nueva categoría etaria tiene para la reproducción de su “comunidad moral” desde dos ángulos: 1) desde *la tensión* vivida por los adultos entre enviar a sus hijos e hijas a la escuela para que puedan apropiarse de “los conocimientos”, que en sus expectativas son “aprender el español y aprender a contar”, y las consecuencias de la *intensa sociabilidad* que experimentan cotidianamente sus hijos e hijas con niños mestizos urbanos y niñas mestizas urbanas con otros valores y formas de comportamiento; y 2) desde las prácticas cotidianas de negociación de los adolescentes y las adolescentes entre ambos modelos de juventud en esta zona fronteriza. Hasta el momento, las salidas a estas tensiones no parecen favorecer 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) observa la emergencia entre huicholes migrantes de Nayarit de una etapa nueva dentro de su ciclo de vida, posibilitada por su escolarización. Se trata de los hijos e hijas de maestros huicholes, estudiantes de niveles medio superior y superior en Tepic, que se educan en una gran cantidad en escuelas bilingües en donde se les impulsa a organizarse en asociaciones estudiantiles para evitar su deserción escolar, y quienes tienen expectativas y estilos de vida muy diferentes al grupo de adolescentes otomíes pertenecientes a los estratos indígenas más pobres. Anguiano describe las maneras

¹⁸ Según Martínez (2005, p. 25), el grupo de niños y niñas de edades entre ocho y quince años, provee el 25% de los ingresos de una familia de ocho miembros, porcentaje nada despreciable a la hora de comprar alimentos o pagar pasajes para camión.

como este grupo de padres e hijos percibe las transformaciones que la creación de juventud ha producido en la cultura huichola: se trata de rescatar las costumbres, darles presente y pensar en el futuro, “creer en una etnia del presente, no como la etnia que existió”, a través de las nuevas generaciones bajo los valores huicholes de responsabilidades diferenciadas entre los jóvenes y las jóvenes, y las personas mayores. Los estudios de caso expuestos pertenecen a dos etnias distintas en su proceso de inserción autónoma en la ciudad, exhibiendo el peso de la *diferenciación social* en los rangos de posibilidades y expectativas que se juegan, y muchas otras diferencias más.

Estos y otros temas fueron puestos a discusión por vez primera por la antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz (2002, 2002b, 2007, 2008), quien pregunta por *la especificidad juvenil migrante indígena en las ciudades* en el marco de los nuevos contextos de globalización y las re-configuraciones que se suscitan en torno a la identidad -diversidad, migración y relaciones interétnicas-. Sus textos brindan una panorámica nacional de los denominados y denominadas “jóvenes indígenas”, para luego identificar 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 gran variedad de jóvenes migrantes, en cuanto a sus condiciones de vida en las ciudades (educación, empleo, salud, alimentación, vivienda, ingresos, espacios de socialización, consumo cultural, etc.), evidencia “las opciones y limitaciones que en un momento dado existen en sus lugares de origen” y, de manera importante, “la existencia de una diferenciación social previa a la salida del lugar del 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”. Además, “la migración y las formas de vivir en la ciudad adquieren características muy específicas según se trate de hombres o mujeres, según sea su situación generacional, y según sean las coyunturas personales, familiares o 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, 2002b, pp. 17-18). El segundo núcleo temático se refiere a la relación *ciudad, jóvenes y familia*. Muchos jóvenes y muchas jóvenes perciben las ciudades como sitios que presentan nuevas y diversas posibilidades de elección, no sólo de trabajo sino de vida, a pesar del contexto adverso de su actual éxodo a las ciudades, con

fuertes restricciones de empleo y movilidad social que les dificulta concretar sus proyectos de vida y su tránsito a la vida adulta. Y en las ciudades, los jóvenes y las jóvenes indígenas “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”. En ese sentido, “sus procesos de identidad personales forman parte de procesos más amplios en los que están involucrados sus grupos familiares y sus comunidades culturales, y es en el seno de ellos y/o confrontación y negociación con ellos”, como definen “el presente y el futuro que *quieren, buscan y pueden construir* en los contextos [nacionales y globales] actuales”.

4. 1 ¿Cómo se está construyendo lo juvenil indígena migrante en la ciudad de México?

A mediados del año 2004 inicié una primera exploración a los denominados y denominadas jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México, que terminé en abril de 2006 y, a diferencia de los estudios comentados, no concentré mi atención en algún grupo étnico en especial, sino en jóvenes provenientes de diferentes etnias y estados del país¹⁹.

¹⁹ El estudio me fue encargado por la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la CDI entre agosto y diciembre de 2004, a fin de levantar un primer diagnóstico situacional de esta población en el área metropolitana. Se realizaron 11 entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (ocho hombres, tres mujeres) de diferentes partes del país que fueron ubicados a través de espacios públicos y de 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 a través de la convocatoria abierta a participar de un “Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la ciudad de México”, al cual arribaron treinta y cinco jóvenes (mitad mujeres, mitad hombres), predominantemente universitarios, universitarias y profesionistas de once 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.

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*²⁰ 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 los jóvenes y las jóvenes*. ¿Quiénes eran, cómo vivían y percibían su presente y cómo lo estaban haciendo en la ciudad? Teóricamente empecé 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- “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, p. 28). Seleccioné aquellas situaciones que los actores vivían en las múltiples “zonas fronterizas” cotidianas, interesándome 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, etc., como jóvenes indígenas y migrantes? En lo que sigue expongo algunos temas explorados en la relación de los jóvenes y de las jóvenes con las culturas hegemónicas y las parentales.

4.2 Sus relaciones con las culturas hegemónicas

Las relaciones que los actores seleccionados establecen con las instituciones escolares, laborales, asistenciales, recreacionales y de salud en la ciudad, están siendo vividas y percibidas desde posiciones

²⁰ Con “etnias del desplazamiento” me refiero a los miembros de etnias en migración, fenómeno que Mora, Durán, Corona y Vega (2004) definen “como el *desplazamiento territorial*, orientado al cambio residencial de los grupos sociales, con el fin de mejorar su calidad de vida”. (http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf, consultado 09/05/2006). A la vez, y parafraseando a Appadurai (2001), doy cuenta de la desterritorialización como una fuerza central del mundo y del México contemporáneo.

muy diferentes y desiguales; la diferenciación social y el tiempo de arribo generacional de los grupos étnicos a la ciudad 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 y todas las entrevistadas están cursando o pasaron por el sistema escolar y cuentan con niveles de escolaridad superiores al de 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 los profesionistas, las profesionistas, las estudiantes universitarias y los estudiantes universitarios, algunos de los cuales tienen maestrías o cursan dos licenciaturas simultáneamente. Éstos y éstas forman parte del 2.9% del total de la población HLI que tiene algún grado de instrucción profesional aprobado o alguna carrera profesional (Inegi)²¹. 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, a través del acceso a becas en programas de educación superior²², aunque éstas sean insuficientes, dada la creciente demanda de acceso a las mismas. En el otro extremo, están los de la primaria inconclusa que, siendo ya jóvenes, arriban al DF desde pueblos con alta marginación social y educativa. Entre ambos polos, existen una variedad de situaciones que pasan por tener la primaria o la secundaria o la preparatoria concluida y/o haber realizado capacitaciones extracurriculares en alguna especialidad (informática, electrónica, derechos indígenas). También encontramos situaciones como las que viven jóvenes menores de dieciocho años, hijos e hijas de migrantes otomíes en el DF, que están dentro de la población que el Gobierno del Distrito Federal considera “en riesgo de

²¹ 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 un 19% (citado en Pérez, 2006, p. 13).

²² Entre los que se encuentran: Maestría en Lingüística Indoamericana (Ciesas y CDI); Maestría en Educación Indígena (UPN); Programa SNA´EL *Saberes* (becas para estudios de posgrado a indígenas en la Unam, CDI y Gobierno Estado de Chiapas); Programa de becas 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, 2008, p. 13).

deserción escolar”, por lo que además de cursar la secundaria, tienen apoyos institucionales como los del Cides²³ donde acuden y aprenden “sobre trabajo infantil, la discriminación, que les ayuden en la tarea o el salir al parque a jugar”. El espacio de la educación escolarizada básica es también uno de los ámbitos de mayor tensión y conflicto intercultural, a través de prácticas discriminatorias y racistas por parte de los maestros y maestras -que prohíben a los niños y niñas hablar en lengua nativa obligándolos y obligándolas 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 los jóvenes y a las jóvenes en la ciudad identificarse como indígenas²⁴.

El empleo es el ámbito más crítico para todos los jóvenes y las jóvenes indígenas, situación que comparten con toda 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 positivamente por jóvenes con baja 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 “opción que permite mejorar paulatinamente, o en el peor de los casos, por lo menos sobrevivir”. Sin embargo, para muchos jóvenes y muchas jóvenes de las nuevas generaciones altamente escolarizadas (algunos con maestrías y doctorados) esas mismas redes dejan de serles útiles para acceder a mejores puestos de trabajo. Esto es, a mayor preparación educativa,

²³ 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 cien niños, niñas y jóvenes que van a diario a este centro, y las 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.

²⁴ Situación que ha sido también analizada y descrita por Martínez y De la Peña (2004) entre otomíes en Guadalajara y Oemichen (2003) entre mazahuas, otomíes, triquis, mixtecos y mazatecos en la ciudad de México.

menores son las posibilidades de conseguir un empleo a través de estas redes, según las nuevas expectativas generadas. Sin embargo, esta situación es aún imposible de generalizar, pues depende del tipo de redes en las que están insertos los jóvenes y las jóvenes. Las etnias con mayor antigüedad y arraigo en la ciudad y con fuerte posicionamiento socioeconómico y vínculos con el poder hegemónico -como los zapotecos y zapotecas 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 posicionados o posicionadas económica, social y políticamente en la ciudad, tienen poco que ofrecer a sus jóvenes profesionistas en la ciudad. Aún 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. Tal situación es la que viven los jóvenes indios y las jóvenes indias que recién egresan de la universidad, pertenecientes a etnias de "reciente migración"²⁵, 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 otros²⁶.

El espacio que tienen las jóvenes indias es mucho más estrecho en términos de opciones de empleo en una ciudad en 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 catorce años, trabajen en las calles de la ciudad para ayudar en el ingreso familiar, es percibido por los ciudadanos y ciudadinas como sinónimo de explotación infantil. Otras investigadoras (Oemichen, 2006; Martínez, 2005), han

²⁵ Fines de los ochentas y durante la década de 1990.

²⁶ La situación laboral de los indígenas y de las indígenas en las ciudades encontrada, según la encuesta realizada en ochocientos cincuenta hogares de cuatro ciudades por Flores (2002), identifica que el 78% de la población se ocupa en el "sector informal" (más mujeres que hombres), y carecen de servicios médicos y de prestaciones laborales.

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 autonomización del hogar familiar. Esta costumbre choca con la concepción de juventud occidental y moderna -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 de 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 estarse abriendo paso.

Esta última concepción tiene entre sus vehículos más importantes la televisión, y en particular las telenovelas. Éstas fungen entre los constructores de juventud más importantes entre las etnias a través de la proyección de "imágenes juveniles" cargadas de atributos como *rebeldía, maldad, irresponsabilidad* y otros, que sirven para "marcar" o delimitar a quien es joven de quien no lo es; a la vez que venden un "estilo de juventud", en donde "ser delgados y güeros, vivir en tal residencia, con tal carro, son los objetivos de la vida". Autoadscribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para los jóvenes y para las jóvenes por la carga negativa y peyorativa del término. La constante 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 y las coloca por debajo de los mestizos y las mestizas, incidiendo en la construcción de los prejuicios y estereotipos que niegan su acceso pleno a la ciudadanía tanto en zonas rurales como urbanas (Oemichen, 2003). La palabra indígena refiere 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 mismas etnias cuando discriminan y califican negativamente a otros pueblos indígenas que consideran diferentes e inferiores a si mismos. 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. Para esta postura, autoadscribirse indígena “es igual de vulnerable” que ser “punketo”, “darketo”, “roquero”, reivindicándolo “como ejercicio del derecho a la diferencia”.

Lo juvenil indígena se complejiza más con la condición de migrante en la ciudad. Si bien cualquier nacido fuera de la ciudad técnicamente puede considerarse un migrante en ella, diversos autores y autoras observan que sólo a *los indígenas* y a *las 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, 2002; Escalante, s.f.). Algunos jóvenes y algunas jóvenes denunciaron en el término una exclusión por razones de competitividad laboral; para otros y otras, el término 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”. Otros y otras, toman conciencia del cambio de su condición migratoria y llegan a sentir esta temporalidad como (auto) exclusión, luchando por ser considerados y consideradas como *radicados* y *radicadas*, o habitantes de la ciudad, postura que interiorizan de manera incluyente: *se es uno y el otro a la vez, migrante y habitante o residente de la ciudad*. Una idea central en lo migrante es la del desplazamiento, la de *estar desplazándose entre territorios* a fin de mejorar/ cambiar la calidad de sus vidas. Para algunos y algunas, se “pierde algo de identidad”; para otros y otras, 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.

4. 3 Sus relaciones con las culturas parentales

Este es el ámbito máspreciado y a la vez más controvertido de vivir y pensar para los jóvenes y para las jóvenes que llegaron siendo

niños y niñas o siendo jóvenes, o para quienes nacieron aquí y son hijos e hijas de padres y madres migrantes; para quienes viven con la familia y/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 y las 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 parte de sus ingresos u otros compromisos en trabajo y afectivos; de parte de las familias, el apoyo afectivo, las redes comunitarias o enviando productos. Pero no todos ni todas 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 definitivas²⁷. Las situaciones con las que me encontré podrían enmarcarse en la tensión entre “compromiso comunitario” y “salida individualista”, en medio de las cuales existen muchas otras 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 eran diferentes -algunos migraron siendo niños, otros ya nacieron en la ciudad-, en general no recibieron por parte de sus familias el vínculo comunitario ni la lengua, sino que tuvieron que construirse por sí mismos. Asumir un compromiso con la comunidad significa empezar a concretizar su voluntad de pertenencia a una etnia determinada, que les posibilita una forma comunitaria de vida “que la ciudad no puede ofrecerles” y

²⁷ Las razones que llevan a los jóvenes y a las jóvenes migrantes o hijos e hijas de migrantes a integrarse/separarse de sus comunidades, son múltiples y bastante complejas; sin embargo se observa una correlación fuerte entre el tipo de relaciones que se experimentan con la familia y las relaciones con las estructuras comunitarias, atravesadas por la condición de clase u opciones de vida que se perciben más estrechas o más amplias por los actores (Pérez, 2008).

empezar a asumir 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, el 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, 2006) 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 asumen porque “aun cuando existe una *obligación*, existen derechos sobre la tierra, aún 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”²⁸. 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 son socializados y socializadas en los valores y en el compromiso comunitario en la práctica: se aprende a trabajar en colectivo -sistema de cargos y el 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 los *aportes de los*

²⁸ 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/>. Consultado 03/05/2006.

jóvenes y las jóvenes positivamente (trabajar joven es socialmente mal visto o victimizado), segregándolos y segregándolas en instituciones educativas separadas de la "realidad real adulta", forzándoseles a "vivir como jóvenes" en el ocio y el consumo, o se les "vulnerabiliza" -lo que los exime de asumir responsabilidad social alguna-, mientras se obstaculiza o estigmatiza su *participación* en otros quehaceres apartados para los adultos. La salida opuesta es la "individualista" y es la que toman algunos jóvenes y algunas jóvenes, que llegan a la ciudad o nacen aquí, deseando borrar todo rastro de indianidad en su figura y en su vida: no hablan su lengua nativa, cambian su apariencia, no asisten a lugares donde encuentren migrantes indígenas, tienen novios o novias y amigos o amigas mestizos y 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, los jóvenes y las jóvenes no han dejado de trabajar y de estudiar, de aportar a la familia, y otros menos a la comunidad migrante y de origen *y de ser reconocidos positivamente por los miembros de sus comunidades*. 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 mantienen allí dándoles mayores responsabilidades. Desde una perspectiva étnica, ser joven es ir asumiendo cada vez mayores responsabilidades, obligaciones o compromisos en beneficio de la vida familiar y comunitaria, pero también en beneficio propio para lograr su autonomía²⁹. ¿Es esta una motivación tan grande que hace perder de vista a los jóvenes y a las jóvenes que al asumir esos compromisos aceptan ingresar al sistema político y social comunitario gerontocrático de las etnias, donde los espacios de participación para los jóvenes y las jóvenes son estrechos? Observé, como otros investigadores e investigadoras (Pérez, 2008), que los jóvenes con una mayor educación y más tiempo en la ciudad

²⁹ G - hombre: en sí podría ser, la manera en que conviven o su presencia misma...
L - mujer: Con respecto a la juventud indígena, creo que sí hay una persecución de metas colectivas, y no hay responsabilidades tan concretas: 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 en pareja o viviendo en pareja, esto hay que recalcarlo, se adquieren más responsabilidades, pero no se deja de ser joven... (Taller de Intercambio de Experiencias, 2006).

tienen también 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 mismos pueblos étnicos. Sin embargo, las personas adultas y ancianas perciben a los jóvenes y a las jóvenes migrantes de una manera ambivalente, como sostén importante para la comunidad (esperanza) y, a la vez, como fuentes del cambio (temor), sin reconocer que sus prácticas migrantes, como generaciones migrantes anteriores, ayudaron a crear estas nuevas situaciones de tensión. Algunos jóvenes ilustrados y algunas jóvenes ilustradas en la ciudad, sostuvieron que dentro de sus comunidades, los jóvenes y las jóvenes no contaban; tenían voz, pero no voto³⁰.

¿Cómo nos construimos como identidad sin territorio? –preguntó a modo de reto un líder joven a otros participantes del Taller, tocando el tema clave del siglo XXI, la desterritorialización como lugar central desde el cual reconfigurar su etnicidad. A lo largo de la etnografía que fui construyendo intenté revelar algunos fragmentos de los paisajes étnicos que configuran los jóvenes indios y las jóvenes indias en una ciudad como el Distrito Federal. Paisajes hechos por el caminar de unos actores jóvenes desterritorializados en el México contemporáneo que confrontan desde diferentes posiciones y perspectivas la construcción institucional “joven indígena migrante”. Penetré, aún de manera muy exploratoria, este *constructo* que intenta homogenizarlos para revelar las significaciones juveniles de *vivir entre fronteras* y desde *posiciones de frontera*. Ser joven, ser indio y ser migrante son posiciones de frontera en la medida en que los sentidos de los actores sobre estos tres términos están siendo construidos *dentro* de una zona nueva y *fuera* de las fronteras de los mundos que hasta hace poco parecían fijos e inmutables, y los cuales aún sirven de importantes referentes -aunque no sean los únicos- en la construcción de sus formas de vida.

³⁰ Taller de Intercambio de Experiencias, abril 2006.

Bibliografía

- Acevedo, C. (1986). *Estudios sobre el ciclo vital*. México: Inah (Instituto Nacional de Antropología e Historia).
- Amit Talai, V. (1995). Conclusión. The 'Multi`Cultural of Youth. En V. Amit Talai & H. Wulff (Eds.) *Youth cultures. A cross-cultural perspective*, (pp. 223-233). London: Routledge.
- Anguiano, M. (2002). Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit. *Diario de campo*, (supl. 23) (Inah, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México), pp. 37-50.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce y FCE.
- Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México (AMI) (2006). *Asamblea de Migrantes Indígenas*. Recuperado el 3 de mayo de 2006, de <http://www.indigenasdf.org.mx/>
- Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México (AMI) (2006b). *Sistema de cargo de los pueblos indígenas*. Recuperado el 3 de mayo de 2006, de <http://www.indigenasdf.org.mx/>
- Bucholtz, M. (2002). Youth and Cultural Practice, *Annual Review of Anthropology*, 31, 525-552.
- Caputo, V. (1995). Anthropology's silent 'others'. A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children's cultures. En V. Amit Talai & H. Wulff, (Eds.), *Youth cultures. A cross-cultural perspective* (pp. 19-42). London: Routledge.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) (2000). *Situación actual de las y los jóvenes en México. Diagnóstico sociodemográfico*. México: Autor.
- Cornejo, P. I. (2002). *Apuntes para una historia de la radio indigenista en México*. México: Fundación Manuel Buendía.
- Cornejo, P. I.; Bellón, C. E. & Sánchez Díaz de Rivera, M. E. (En prensa). En la punta de la lengua: narrativas sobre identidad y migración en diálogo con "La Voz de los Mayas". México: Ceape y UIA.
- Escalante, Y. (s/f). La exclusión indígena de la membresía urbana. Recuperado el 12 de noviembre de 2004, de <http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>

- Feixa, C. (1998). *El Reloj de Arena. Culturas juveniles en México*. México: Causa Joven-SEP.
- Feixa, C. & González, Y. (2005). The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America: Achievements and Failures. En H. Helve & G. Holm (Eds.). *Contemporary youth research. Local expresions and global connections* (pp. 39-47). London: Ashgate.
- Flores, J. (2002). Indígenas en las ciudades de México. Recuperado el 26 de febrero de 2006, de www.estadistica.unam.mx/encuentro/ponencias/m5ii.pdf
- García, A. (2003). Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural. Tesis sin publicar, Ciesas, México, D. F., México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2000). *Los jóvenes en México*. México, D. F.: Autor.
- James, A. (1995). Talking of children and youth. Language, socialization and culture. En: V. Amit Talai & H. Wulff (Eds.), *Youth cultures. A cross-cultural perspective* (pp. 43-62). London: Routledge.
- Levi, G. & Schmitt, J. C. (1996). *Historia de los jóvenes*. Madrid: Taurus.
- Martínez, R. (2002). La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara. *Diario de campo*, (supl. 23) (Inah, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México), pp. 23-36.
- Martínez, R. & Rojas, A. (2005). Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales. *Antropologías y estudios de la ciudad*, 1, 105-122.
- Martínez, R. & De La Peña, G. (2004). Migrantes y comunidades morales en Guadalajara. En P. Yanes, V. Molina & O. González (Coords.), *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. Recuperado el 9 de mayo de 2006, de http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf
- Meneses, J. (2002). Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca. Tesis sin publicar, Enah (Escuela Nacional de Antropología e Historia), México, D. F.
- Mora, T., Durán, R., Corona, L. & Vega, L. (2004). La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México. En P. Yanes, V. Molina & O. González (Coords.), *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. Recuperado el 9 de mayo de 2006, de http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf

- Oemichen, C. (2006). *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*. México: Unam, IIA y Pueg.
- Oemichen, C. (2003). La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas. Recuperado el 8 de mayo de 2006, de http://equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_mar_segunda_oemichen.html
- Ortega, Z. (2001). El derecho triqui de Xuman Li en el medio urbano. *Revista Crítica Jurídica*, 18. Recuperado el 27 de mayo de 2005, de <http://triquis.org/html/modules.php>
- Ortiz, C. (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 sin publicar, Enah (Escuela Nacional de Antropología e Historia), México, D. F.
- Pacheco, L. (2003). El sur juvenil. En J. A. Pérez Islas, M. Valdez, M. Gauthier & P. L. Gravel (Coords.), *México-Québec. Nuevas miradas sobre los jóvenes* (pp. 198-209). México: Instituto Mexicano de la Juventud, Secretaría de Educación Pública, Office Québec-Ameriques pour la jeunesse, Observatoire jeunes et société.
- Pacheco, L. (2002). Jóvenes rurales en México. En Encuesta Nacional de Juventud 2000. *Jóvenes Mexicanos del Siglo XXI* (416-451). México, D. F.: Instituto Mexicano de la Juventud-Ciej, Secretaría de Educación Pública.
- Pacheco, L. (1997). La doble cotidianeidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía. *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, 4, 100-112.
- Pérez, M. L. (Coord.) (2008) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Inah (Instituto Nacional de Antropología e Historia de México).
- Pérez, M. L. (2007). Metropolitanismo, globalización y migración indígena en las ciudades de México. *Villa Libre. Cuadernos de estudios sociales urbanos*, 1, 68 -94.
- Pérez, M. L. (2002). Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos. En G. De la Peña & L. Vázquez (Coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros, transiciones* (pp. 295-340). México, D. F.: FCE, INI y CNCA.
- Pérez, M. L. (2002b). Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades. *Diario de campo*, (Supl. 23) (Inah, Instituto Nacional de Antropología e Historia de México), pp. 7-20.

- Pérez, M. L. & Arias, L. (2006). Consumo cultural y globalización entre los jóvenes mayas de Yucatán. En L. Arizpe (Coord.). *Los retos culturales de México frente a la globalización* (pp. 325-358). México, D. F.: Miguel Ángel Porrúa.
- Pérez, M. L. & Arias, L. (2006b). Ni híbridos ni deslocalizados. Los jóvenes mayas de Yucatán. *Revista Iberoamericana de Comunicación*, 10, 23-59.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, D. F.: Grijalbo, CNCA.
- Secretaría de Educación Pública (1993, julio). Ley General de Educación. Diario Oficial de la Federación. Recuperado el 10 de mayo de 2006, de http://www.sep.gob.mx/work/resources/LocalContent/67766/5/ley_general_educacion.htm.
- Urteaga, M. (2007). La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos. Tesis no publicada, Universidad Autónoma de México, México, D. F.
- Urteaga, M. (2004). Imágenes juveniles del México Moderno. En J. A. Pérez Islas, & M. Urteaga (Coords.). *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX* (pp. 33-89). México, D. F.: Instituto Mexicano de la Juventud, SEP y Archivo General de la Nación.
- Zingg, M. (1982). *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México, D. F.: INI.

Referencia

Maritza Urteaga Castro Pozo, "Jóvenes e indios en el México contemporáneo", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Manizales, Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y el Cinde*, vol. 6, núm. 2, (julio-diciembre), 2008, pp. 667-708.
Se autoriza la reproducción del artículo, para fines no comerciales, citando la fuente y los créditos de los autores.
