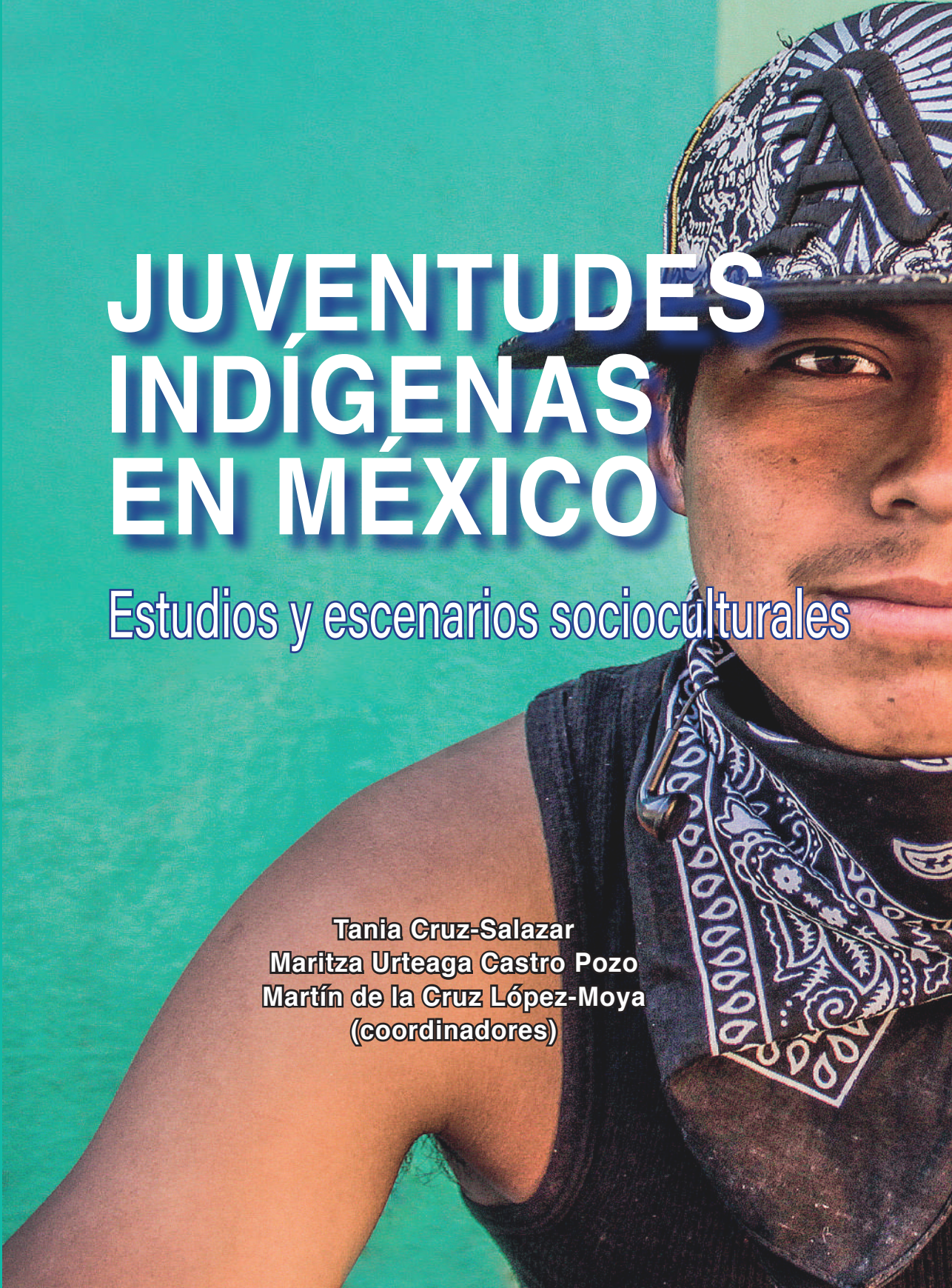




JUVENTUDES INDÍGENAS EN MÉXICO

Estudios y escenarios socioculturales

Tania Cruz-Salazar
Maritza Urteaga Castro Pozo
Martín de la Cruz López-Moya
(coordinadores)

JUVENTUDES INDÍGENAS EN MÉXICO

Estudios y escenarios socioculturales

JUVENTUDES INDÍGENAS EN MÉXICO

Estudios y escenarios socioculturales

Tania Cruz-Salazar
Maritza Urteaga Castro Pozo
Martín de la Cruz López-Moya
(coordinadores)



El Colegio de la Frontera Sur
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Escuela Nacional de Antropología e Historia

305.8

C78

Juventudes indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales / Coordinadores Tania Cruz-Salazar, Maritza Urteaga Castro Pozo, Martín de la Cruz López-Moya.— 1a. Ed.- - Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur, 2020.

313 páginas: 17x23 centímetros.

ISBN ECOSUR: 978-607-8429-99-8

ISBN UNICACH: 978-607-543-113-0

1. Jóvenes indígenas – Condiciones sociales y culturales – México. 2. Jóvenes indígenas – Experiencias formativas – Identidad – México. 3. Antropología étnica – Jóvenes indígenas – México.

I. Cruz-Salazar, Tania, coordinadora. II. Urteaga Castro Pozo, Maritza, coordinadora. III. López-Moya, Martín de la Cruz, coordinador.

Primera edición, octubre de 2020

D. R. © El Colegio de la Frontera Sur

Av. Centenario km 5.5, C.P. 77014

Chetumal, Quintana Roo, México

www.ecosur.mx

D. R. © Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

1a Av. Sur Poniente 1460, C.P. 29000

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Calle Bugambilia 30, Fracc. La Buena Esperanza, C.P. 29243

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

www.cesmeca.mx

Fotografía de portada: Jesús Hernández

Los contenidos de esta obra fueron sometidos a un proceso de evaluación externa de acuerdo con la normatividad del Comité Editorial de El Colegio de la Frontera Sur.

Se autoriza la reproducción del contenido de esta obra para cuestiones de divulgación o didácticas, siempre y cuando no tengan fines de lucro y se cite la fuente. Para cualquier otro propósito se requiere el permiso de los editores.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

A modo de prólogo, tres momentos Tania Cruz-Salazar	9
Estudios sobre las juventudes indígenas. Hacia una epistemología de lo juvenil étnico Maritza Urteaga Castro Pozo y Tania Cruz-Salazar	23
Migraciones	51
¿Americanizar, asimilar, aculturar? Incorporaciones subalternas de las segundas generaciones de migrantes desde la experiencia de jóvenes indígenas de Oaxaca Susana Vargas Evaristo	53
<i>Soy indígena y soy retornada.</i> Configuración de la identidad étnica en jóvenes indígenas retornados de Estados Unidos a México Lucía Ortiz Domínguez	83
Las configuraciones étnicas juveniles contemporáneas del Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León Luis Fernando García Álvarez	107
Educación y tecnologías	131
Negación de las historias escolares de juventudes indígenas: punto ciego en el debate sobre educación superior Gabriela Czarny	133
“Clases sociales” y etnicidad entre jóvenes universitarios en Chiapas, México. Discusión sobre la estratificación socioeconómica desde una metodología mixta Juris Tipa	151

Prácticas comunicativas y de uso de tecnologías en jóvenes del sur de Yucatán, México	
Inés Cornejo Portugal y Vicente Castellanos Cerda	177
Estar siendo joven universitario indígena: entre las prácticas en múltiples espacios y la apropiación de artefactos digitales	
Jorge Alberto Meneses Cárdenas	195
Música y cambios socioculturales	217
Rock, cultura y transcultura. El caso del etnorock en Chiapas	
Juan Pablo Zebadúa Carbonell	219
De Tradición y Nuevas Rolas. Rock indígena, políticas culturales y etnicidad juvenil en transformación	
Homero Ávila Landa	245
Activismo musical, juventudes y políticas culturales en torno al rock indígena en Chiapas	
Martín de la Cruz López-Moya	275
Epílogo	293
Zonas de frontera y producción de sujetos juveniles étnicos contemporáneos	
Maritza Urteaga Castro Pozo, Tania Cruz-Salazar y Martín de la Cruz López-Moya	295
De las autoras y los autores	307

A modo de prólogo, tres momentos

Tania Cruz-Salazar

— 1 —

En la década de los sesenta la sociología institucionalizó lo que hoy se conoce como estudios de juventudes. Los movimientos estudiantiles, el trabajo, la escuela y la calle fueron los espacios de la sociabilidad juvenil que definieron sus problemáticas. Para la antropología fue distinto, eran los sujetos y sus subjetividades los que más interesaron y, en México, generalmente fueron los varones adultos o viejos —campesinos, líderes, shamanes, curanderos, rezadores y acasillados— los protagonistas de las etnografías; las mujeres, los jóvenes y los niños quedaron relegados (Feixa, 2005). Esto abonó al desconocimiento de ciclos vitales, roles y normas asociados a grupos de edad que quizás no estaban claramente diferenciados entre algunos pueblos indígenas como hoy en día.

Distintas miradas tomaron lugar en los noventa, a través de las que se entendía a las juventudes más allá de la edad y pluralizando sus identidades, lo cual dio pauta a definir esta etapa como una construcción sociocultural que explica varias maneras de ser joven desde una compleja producción cultural¹ en diálogo con sus culturas parentales y sus grupos de pares (Margulis y Urresti, 1998). Bajo este enfoque, el de culturas e identidades juveniles, se condujo gran parte de las investigaciones en los últimos cuarenta años en México (Feixa, 1998; Nateras, 2002; Reguillo, 1991; Urteaga, 1998; Valenzuela, 2000). La mayoría de estos trabajos fueron primordialmente realizados con varones urbanos, estudiados por su condición gregaria, su sentido contestatario y, sobre todo, su capacidad de agencia.

¹ En diálogo con Willis (1998), aquí me refiero a la producción cultural que no discrimina el quehacer “ocioso” o, mejor aún, el quehacer “creativo” de los grupos juveniles, o lo que Brito Lemus (1996) llama “la praxis divergente” para hacer referencia a estos modos de hacer y pensar de colectivos juveniles fuera del statu quo: lo integrado.

La relación de los estudios de juventudes con la cuestión étnica ha sido una discusión más reciente que produjo muchos cuestionamientos de variados niveles analíticos, tratando de explicar la juventud en los grupos indígenas como una etapa apenas re-conocida no solo por la academia, sino por las mismas etnias (Pérez, 2011; Urteaga, 2008). La perspectiva de las identidades o culturas juveniles en las grandes ciudades obvió el carácter étnico porque no fue central, y algunos autores usaron el “paraguas étnico” para la noción de “indianidad” como asidero étnico-nacional cargado de marginación por el pasado colonial.

Tres aspectos importantes que Pacheco (1999) señaló para el re-conocimiento de la juventud indígena en México fueron: el crecimiento demográfico de la población indígena, especialmente de la juventud, las fallas del sistema educativo enfocado en la castellanización de la población indígena en edad escolar y la nueva ocupación jornalera agrícola de los jóvenes indígenas debido a la reindustrialización mundial. Urteaga (2008) abonó a dicha discusión apuntando que el crecimiento demográfico juvenil en México era generalizado, que la migración se había afianzado y diversificado, que la participación de la juventud en la cultura de la migración era clave para entender y explicar los flujos étnicos y juveniles, que el curso de la secundaria se había vuelto obligatorio y que la llegada de la telesecundaria y los medios de comunicación —radio y televisión— a las comunidades indígenas había sido decisiva para la emergencia de “algo que puede denominarse período juvenil entre la población étnica que habita en los pueblos como en las ciudades” (Urteaga, 2008:7).

En 2002 Pérez abrió una discusión de orden epistemológico en la que señaló el reto central para los estudios de lo juvenil indígena: desnaturalizar la noción de joven indígena desde una visión histórica que evidenciara la carga heteroimpuesta por la Colonia. Los “indígenas” como una clasificación, a decir de la autora, definen una identidad homogénea que es asimétrica, desigual y discriminada. Si se traza la trayectoria de la categoría, se entienden las razones por las que la mayoría de los llamados pueblos indios o indígenas se desmarcan de esta, pues su autodenominación se edifica a partir de otros asideros étnicos: territorio, lengua, visión de mundo. Entender los contenidos semánticos y los significados culturales para cada pueblo ayuda a desenmarañar los tejidos que guarda la noción de joven indígena, permitiendo también usarla como categoría analítica para estudiar la diversidad juvenil y las prácticas que definen las identidades de las y los muchachos de cada pueblo.

En la misma tónica, Feixa y González (2005) señalaron que el sesgo etnocéntrico y la falta de enfoque diacrónico y transcultural con que se realizaron las

investigaciones no permitieron dar cuenta de lo juvenil entre los pueblos indígenas. Los puntos que ellos encontraron cruciales fueron: 1) el supuesto de que la mayoría de la población latinoamericana inicia su vida laboral y sexual a temprana edad por su extracción socioeconómica, lo que explicaría la omisión sociohistórica de la infancia y la juventud, así como la ausencia de comunidades de estudios sobre infancia (infantólogos) y juventud (juvenólogos) de modo separado; 2) la emergencia de las juventudes urbano-populares y su estudio en los ochenta, como antesala de las juventudes indígenas y rurales de los noventa en los procesos de modernización e hibridación cultural, y 3) la desatención de los estudios socioculturales por la dimensión generacional debido a los enfoques utilizados para estudiar a las comunidades indígenas campesinas y rurales. La antropología latinoamericana, y en especial la mexicana, han reproducido el adultocentrismo, la gerontocracia, el estatismo,² el sexismo, el racismo y el colonialismo, al no desnaturalizar la representación hegemónica de la juventud occidental masculina urbana de clase media no indígena. Por ser un constructo de la modernidad —siglos XVIII y XIX— la juventud necesita ser cuestionada, relativizada y superada para entonces acercarse a sociedades fuera de la lógica “moderna occidental” y dismantelar lecturas estáticas y estériles, como la del “indígena tradicional y cerrado” (Foley y Holland, 1996).

— 2 —

En los últimos veinte años, los trabajos sobre jóvenes indígenas en México usan la categoría “joven/es indígena/s” desde lo humano y social para estudiar la condición juvenil y étnica en la que transitan estos muchachos. Hablan de la marginación, la vulnerabilidad, la interculturalidad y la globalización (Pacheco, 1999). Emplazan al sujeto joven indígena en un entramado de condiciones estructurales desventajosas, luchando por integrarse a nuevos espacios socioculturales o por vivir en espacios comunitarios alejados de las ciudades y privados de salud, educación y medios de comunicación. La clásica asociación del campo o la comunidad al espacio cerrado y conservador reproduce la visión estática y paternalista sobre el grupo indígena.

² Brettel y Hollefield (2000) argumentan que el entendimiento de lo étnico como cultura estática invisibilizó la participación indígena en los estudios de migración. La asociación de las etnias mexicanas a grupos culturales sin movilidad ni salida hacia otros espacios definió a las primeras como colectivos homogéneos sin cambio.

Otros estudios documentan lo juvenil a partir de elementos que unifican y delimitan edades sociales entre los indígenas que habitan en las ciudades o que regresan de estas a sus territorios de origen, siempre comparando el antes y el ahora, o bien a las generaciones previas con las actuales. En esta reflexión aparecen la migración y la educación como experiencias detonadoras de juventud en las que regularmente la especificidad étnica se registra mediante la resignificación cultural (Urteaga, 2008; Cruz-Salazar, 2009; París-Pombo, 2010).

Otra línea de investigación reciente es la concerniente a procesos de “resiliencia o resistencia” juvenil frente a la violencia o esclavitud estructural. Fruto de este eje analítico fue la participación e intervención política que tomó y expuso a lo indígena como estandarte a través de movilizaciones sociales, producciones, resistencias, revitalizaciones e intervenciones culturales (Ruiz, 2015; López-Moya, Ascencio y Zebadúa, 2014). Las resistencias y las acciones políticas para la defensa de territorios y saberes ancestrales se nutrieron del orgullo étnico que resultó en la bandera para mostrarse y reclamarse un espacio como jóvenes con los mismos derechos que los demás no indígenas y no jóvenes (Aquino, 2009; Negrín Da Silva, 2015).

Estudios contemporáneos han documentado etapas, procesos, fases y transiciones juveniles sin ser estos los objetivos centrales de los trabajos. Desde la lingüística, la educación, la historia y la psicología existen estudios recientes que abonan a esta línea de investigación, en donde ciertos aspectos culturales, ritos de paso y elementos identitarios definen etapas del transitar juvenil indígena (De León, 2005). Lo anterior reafirma la necesidad que Feixa y González (2005) señalaron acerca del uso de enfoques diacrónicos y transculturales para reconceptualizar las infancias y juventudes latinoamericanas.

— 3 —

En 2008 Diana Reartes y mi persona coordinamos el primer seminario de estudios: “Jóvenes, Identidades y Culturas” en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Sureste), en el que entonces agrupamos a estudiantes de maestría que trabajaban sobre la temática. El resultado de aquel esfuerzo fue un conjunto de estudios pioneros sobre la materia. Entre ellos se encuentran la tesis de Ariel Corpus (2008) con jóvenes tseltales de El Corralito en Oxchuc, la de Pilar Muñoz (2009), que analiza los mundos de vida de jóvenes tseltales de San Jerónimo Tulijá, la de Micaela Álvarez (2009), que investiga los cambios generacionales en las mujeres indígenas tsotsiles después de la migración, y el trabajo de

Irene Sánchez, que documenta, a partir de la figura paradigmática del Xut o el hijo más pequeño de la familia tseltal, el modo en que el campo chiapaneco se reconfigura a partir de la migración y el incremento de los medios masivos de comunicación. En 2012 coordiné la primera mesa de trabajo en la materia que tomó lugar en el 54 Congreso Internacional de Americanistas, en Viena, del 15 al 20 de julio, “Construyendo Diálogos en las Américas”. Producto de esa mesa fue el libro *Juventudes en frontera. Tránsitos, procesos y emergencias juveniles en México, Chile, Nicaragua y Argentina*, bajo mi coordinación y la de Yanko Gonzáles publicado por Abya Yala (Cruz-Salazar y González, 2014). Tanto en la obra como en el simposio tratamos sobre las maneras en que se cursa esta etapa de vida a partir de nuevas formas culturales, de liminalidades o desventajas que evidencian situaciones de exclusión social. En esos casos, las juventudes migrantes, indígenas, rurales y campesinas evidenciaron el cruce de procesos generacionales, educativos y migratorios para un tránsito juvenil en situaciones desiguales o de desventaja, pero sobre todo en espacios fronterizos donde los límites culturales les hacían replegarse. Esta visión cambiaría poco tiempo después al abrirse los diálogos con otras latitudes.

En septiembre de 2016 tuvo lugar el primer seminario Juventudes Indígenas. Investigación entre Fronteras, organizado por el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Un año más tarde, Juan Pablo Zebadúa nos propuso a Maritza Urteaga, a Martín de la Cruz López-Moya y a mí sacar a flote este proyecto editorial. En enero de 2017 coordiné el primer dossier sobre la temática de juventudes indígenas en la revista *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, con aportaciones de Laura Kropff, Maya Lorena Pérez-Ruiz, Ariel García-Martínez, Juan Pablo Zebadúa, Martín de la Cruz López-Moya, Efraín Ascencio Cedillo y Laura Serrano, conjunto temático de artículos que actualizó y abonó a este campo de estudios cada vez más consolidado. En marzo de 2017, Iván Francisco Porraz coordinó el seminario de Juventudes: Violencia, Desigualdad y Resistencia en las Relaciones Sur-Sur, en el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde interlocutamos sobre las realidades juveniles indígenas contemporáneas desde diferentes aristas de la violencia estructural, cultural, social y política. Otra obra que produjo miradas sobre la temática de juventudes indígenas fue el libro *Género y juventudes*, que salió a la luz en 2017, coordinado por Tania Cruz-Salazar, Angélica Evangelista y Abraham Mena Farrera. Ahí pudimos dar cuenta de los avances en las investigaciones a

nivel nacional y de los vacíos en los enfoques y terrenos sociales que han sido cada vez más abordados por investigadores jóvenes.

La línea de investigación enfocada en estudios de juventud se ha afianzado en los últimos diez años hasta llegar a su institucionalización, con seminarios y cursos especializados de posgrado, así como por la proliferación de tesis de grado con este tema central. El Posgrado de Antropología Social de la ENAH ofrece el Seminario Jóvenes y Sociedades Contemporáneas desde el año 2008 bajo la dirección de Maritza Urteaga; El Colegio de la Frontera Norte (COLEF) cuenta con el seminario Juventudes en Frontera: violencias, cuerpos y cultura; la UNAM con el Diplomado en Políticas de Juventud y el Encuentro Nacional de Jóvenes que Investigan Jóvenes, celebrado anualmente; el CESMECA cuenta con un curso sobre juventudes en el programa de doctorado a cargo de Flor Marina Bermúdez; ECOSUR con un seminario especializado sobre infancias impartido por Saraí Miranda, y el CIESAS-Sureste también tiene una fuerte línea de estudios sobre jóvenes y adolescentes indígenas liderada por Gonzalo Saraví, María Bertely y Carolina Rivera. De ahí que, cada vez más, en la línea de estudios sobre juventudes indígenas se trabaje en tesis de distintos grados y el conocimiento en la materia sea cada vez mayor.

Este libro pretende mostrar desde disímiles aristas cómo se estudia lo juvenil “indígena” y cómo los jóvenes indígenas viven en el México actual. Ofrece un horizonte investigativo amplio con miradas particulares que documentan la emergencia y las vivencias de estas juventudes entre las etnias contemporáneas. Definitivamente es una propuesta que aportará a la consolidación de los campos de investigación interdisciplinarios, así como a las comunidades epistémicas. Aquí ensayamos una mirada centrada en su movilidad y agencia para re-conocer un nuevo modo de estar en el mundo a partir de la voluntad y pertenencia etnojuvenil. Los autores de este libro trabajan con jóvenes indígenas en distintos escenarios y con diferentes condiciones de México, y se enfocan en las transformaciones culturales, en sus anclajes juveniles y en sus vivencias.

Juventudes indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales es un libro que aborda tres ejes de estudio; las migraciones juveniles contemporáneas, la educación y las tecnologías, y la música y los cambios socioculturales, ejes que dialogan con la línea transversal de las resignificaciones identitarias. Se compone de once capítulos especializados en estas temáticas, la mayoría de ellos con base en trabajo de campo reciente, mientras otros reflexionan sobre su producción anterior en diálogo con nuevos planteamientos teóricos y con estudios recientes de investigadores del campo de las juventudes étnicas. Así, los autores ofrecen una panorámica im-

portante: la llegada de nuevos grupos de edad organizados por otras temporalidades, filosofías y modos de vivirse jóvenes en un momento particular e histórico en México, en el cual sus pueblos indígenas y no indígenas tratan de hablarse frente a frente. Las coincidencias en los hallazgos de campo dejan ver que los espacios productores de juventudes étnicas como la escuela, el mercado y las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) son en la actualidad centrales para la edificación del ser joven, *estar siendo joven* (Meneses, en este texto), pues en y desde ellos surge la creación y la autoafirmación frente a los espacios como la comunidad y la familia, que al parecer fueron generadores, en muchas ocasiones, de su salida y su búsqueda por otras latitudes.

Nuestro objetivo es analizar las dinámicas, los procesos y las condiciones contemporáneas que contextualizan a las juventudes indígenas mexicanas en sus diferentes lugares o territorios con el interés de comprender sus vínculos, tensiones y negociaciones con sus pares, los adultos y las instituciones. Interesa lo que une a etnias distintas y crea espacios de diálogo, de contención o de lucha. Este libro invita a preguntarnos sobre los escenarios socioculturales y políticos que los jóvenes indígenas no solo viven, sino que además crean. Observar los modos de hacer y pensar-se en sociedad desde aspectos etnojuveniles lleva a centrar la mirada en la creación e innovación identitaria. La lógica de pertenencia y voluntad étnica que conforma a sujetos transculturales con múltiples repertorios agrupados en torno a estilos y prácticas que significan su juventud y que los promueve como sujetos en diálogo constante.

¿Qué ocurre con su identidad juvenil y con la étnica? ¿Existe o no resignificación identitaria? ¿De qué manera reivindican, adaptan, manipulan o negocian su situación con los elementos étnico-juveniles? Llama la atención la forma de ser y estar en las ciudades y la manera en que se posicionan de cara a las tensiones entre lo establecido y lo novedoso, entre los sentidos y valores instituidos de la tradición y lo inédito, cuestión que hace pensar en la apertura a las sociedades nacionales y a los procesos de globalización sin que ello implique el abandono de su adscripción étnico-cultural. Por el contrario, se observa que esta es recuperada, reivindicada y resignificada a través de sus prácticas culturales, entre las que se encuentran la música, el vestido, la creación o apropiación de espacios de confluencia, la organización de eventos político-culturales y el idioma, por mencionar algunos elementos. Es importante discutir sobre las innovaciones en los mundos juveniles indígenas (identidades, grupos, prácticas, estilos); lo inédito en la literatura, la fotografía, el *performance* y el teatro hecho por o consumido y resignificado por jóvenes indígenas con la intención de producir-se en términos identitarios en la actualidad.

¿Cómo los jóvenes indígenas de México viven su vida y cuáles son sus escenarios? Este libro conjunta doce miradas que giran en torno a este cuestionamiento y nos actualizan desde distintos ejes. Abre con un capítulo sobre la epistemología de lo juvenil étnico, el cual nos deja ver las maneras en que se ha abordado el estudio de los jóvenes de los pueblos indios y cómo se han reproducido categorías analíticas sin cuestionarlas. La reflexión contenida en este trabajo es una invitación a ello y a realizar un balance sobre la producción nacional y, en particular, de esta obra colectiva. Le sigue el eje de las migraciones juveniles, en donde se considera a los jóvenes como sujetos en transformación y reconfiguración identitaria al aprender no solo a vivir en otras ciudades y a relacionarse con otras normas culturales, sino también a ser indios o reetnizados como latinos en la migración internacional hacia Estados Unidos; así, algunos aprenden a transitar étnicamente de una a otra escala, y pasan de ser originarios de un pueblo e indios mexicanos a ser latinos en Estados Unidos, una marca cultural que muchas veces es de mejora en términos de estatus étnico.³ Otro de los espacios de aprendizaje en la migración es la indocumentación, lo cual crea también accesos a las comunidades de inmigrantes. Aquí los espacios urbanos detonan muchos modos de inserción laboral y comunitarios, marcados por la condición migratoria. No se cuestiona el ser o no joven, sino que este momento se vive en torno a la soltería, la juega y todo aquello no permitido en la comunidad de origen.

Estas prácticas orientan los estilos de vida juveniles en los que la condición de clase y la condición étnica son fundamentales para el caso de las y los jóvenes indígenas migrantes, que regularmente han migrado por su condición de exclusión, marginación y pobreza. Para los jóvenes indígenas inmigrantes en

³ Se es mejor tratado como latino en Estados Unidos que como indígena en México, lo cual tiene que ver con el desempeño laboral de los indígenas en ese país, que son contratados por estadounidenses anglosajones y a quienes les pagan igual que a los mestizos mexicanos si trabajan “duro”, si no se quejan y obedecen. El término “patrón” sigue funcionando para los indígenas que trabajan a destajo y de modo flexible, por lo que el trato de “los blancos” hacia ellos es incluso mucho mejor que el trato recibido por la población afroamericana, latina, chicana y los mexicanos mestizos inmigrantes. Los reportes de mis estudios y de otros autores (De Genova, 2008; Gomborg-Muñoz, 2011; Zavella, 2011) lo constatan. La reetnización de los migrantes indígenas mexicanos en Estados Unidos radica en su conversión e identificación como latinos. Al ingresar al grupo de hispanos inmigrantes conformado por mestizos, ladinos o indígenas originarios del sur de América y en especial de México, los indígenas mexicanos son iguales a los demás. La historia de racismo cultural aquí se desvanece y se transforma o transfiere en otro tipo de racismo, pero este esconde u obvia la pertenencia indígena y el pasado colonial, algo que agradecen muchos de los migrantes indígenas mexicanos. De Genova (2011) lo llama la transnacionalidad mexicana.

Estados Unidos la condición de indocumentación se cruza, impacta e interfiere con el tránsito a la adultez; son cruciales estas variables para analizar sus procesos. La experiencia migratoria opera aquí en tanto “pase” a otra condición, a otra vida, a otro estatus y a otro país. Migrar es rito sustitutivo de la instrucción escolar a nivel preparatorio o universitario, y vivir en Estados Unidos como migrante indocumentado los “prepara” para la vida que tendrán allá o de vuelta a México. Hay que incluir la reflexión de los bagajes culturales, los aprendizajes, los capitales sociales y simbólicos que se robustecen.

El eje “educación y tecnológicas” documenta las historias no escuchadas de jóvenes universitarios indígenas. La universidad y su modelo educativo forma a jóvenes en torno de la “interculturalidad”, al tiempo que crea a un sujeto étnico con plena conciencia de su desigualdad cultural e histórica: el joven indígena estudiante. En este eje de estudios también se analizan las prácticas comunicativas digitales y los usos tecnológicos de chicos y chicas preparatorianos y de secundaria, que en contextos de rezago educativo encuentran en lo digital anclajes a la cotidianidad. Esta línea manifiesta los escenarios juveniles y sus vínculos a través de los artefactos digitales y las redes sociales como prácticas de socialización secundaria que dan sentido a lo juvenil.

El último eje se centra en los modos de hacer, pensarse y presentarse en colectivos desde la producción musical, que hace de las juventudes indígenas grupos en movilización, creación e innovación identitaria. La lógica de pertenencia y voluntad étnica los conforma en sujetos transculturales con múltiples repertorios agrupados en torno a estilos y prácticas que significan su juventud. La participación y la creación musical son amplias, aunque el género más reconocido y estudiado es el rock indígena, aquí llamado indorock y etnorock.

Las lagunas teóricas y empíricas sobre los escenarios de los jóvenes indígenas mexicanos confirman los pendientes que tenemos como investigadores en la materia. Se requiere del trabajo transdisciplinario para comprender a las y los muchachos indígenas en su contexto contemporáneo, dejar de abordarlos en enclaves herméticos e incorporarlos en procesos dialógicos, para revisar los acercamientos clásicos y oxigenarlos a la luz de los procesos actuales. Aunque no es una tarea sencilla, esto permitirá entenderlos como nuevos sujetos históricos y desvincularlos de las miradas paternalistas y victimarias. Las distintas manifestaciones y acciones de jóvenes indígenas abren un horizonte investigativo en el cual el objeto de estudio, las juventudes étnicas, se defina como la construcción sociocultural de instituciones (familia, comunidad, autoridades) y de sujetos que identifican a grupos de edad asociados a roles, tareas, valores y normas. En su reconocimiento existen modelos

vinculados a formas de ser, estar y hacer que comulgan con la cosmovisión del grupo indígena en cuestión, y muchos otros que no. Los tránsitos, pases y procesos particulares legitimados por cada grupo indígena dependen regularmente de los compromisos, negociaciones y responsabilidades para cada grupo de edad. Los sentidos, contenidos y significados otorgados a los jóvenes se construyen desde la auto y la heteropercepción. Estas son, en la actualidad, producto de una diversidad de ámbitos y actores entre los que se encuentran los de sus culturas de origen y, de manera particular, los actores y las normativas de sus culturas parentales. La pertenencia al grupo supone la priorización de la condición juvenil, y es su conjugación con la etnicidad lo que retroalimenta la identidad juvenil indígena. La condición juvenil indígena debe teorizarse puntualizando la salud, la educación y el empleo, pues a partir de esto se puede explicar la situación generacional dentro y fuera de las comunidades indígenas.

Nuestro texto es un esfuerzo a nivel nacional por brindar un espacio de diálogo entre los investigadores y funge también como plataforma de interlocución, llena de pendientes, sí, con grupos de investigadores en otras latitudes como, por ejemplo, los autores brasileños, australianos y africanos que han desarrollado enfoques integrales para el estudio de las juventudes étnicas. La decolonización del pensamiento invitaría a desarmar las nociones de juventud y etnicidad para reconstruirlas desde las lógicas indígenas de los jóvenes contemporáneos. Sea esta obra un pretexto más para ello.

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, enero de 2020.

Referencias

- Álvarez Pérez, Micaela (2009). *Cambios y continuidades en la vivencia de la sexualidad. Dos generaciones de mujeres de origen indígena en el contexto urbano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2009). “Entre el [sueño zapatista] y el [sueño americano]: la migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas”. En *Migración y Desarrollo*, segundo semestre, núm. 13, pp. 79-95.
- Brettel, Caroline B. y James F. Hollefield (eds.) (2000). *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. Nueva York, Londres: Routledge.
- Brito Lemus, Roberto (1996). “Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud”. En *Revista de Estudios sobre Juventud, Jóvenes, Cuarta Época*, año 1, núm. 1.

A modo de prólogo, tres momentos

- Corpus, Ariel (2008). *Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los Mensajeros de Cristo en la Iglesia Gólgota de El Corralito*. Tesis de Maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Cruz-Salazar, Tania (2009). “Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes”. En Graciela Freyermuth-Enciso y Sergio Meneses (coords.), *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*. México: CIESAS, pp.169-212.
- Cruz-Salazar, Tania, Angélica Aremy Evangelista y Abraham Mena Farrera (coords.) (2017). *Género y juventudes*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: El Colegio de la Frontera Sur.
- Cruz-Salazar, Tania y Yanko González (eds.) (2014). *Juventudes en frontera. Tránsitos, procesos y emergencias juveniles en México, Chile, Nicaragua y Argentina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- De León Pasquel, Lourdes (2005). *La llegada del alma. Lenguaje, infancia y socialización entre los mayas de Zinacantán*. México: CIESAS, INAH.
- Falla, Ricardo (2006). *Juventud de una comunidad maya*. Ixcán, Guatemala: Editorial Universitaria.
- De Genova, Nicholas (2008). “‘American’ Abjection: ‘Chicanos,’ Gangs, and Mexican/Migrant Transnationality in Chicago”. En *Aztlán: A Journal of Chicano Studies*, vol. 33, núm. 2, Fall, pp. 141-174.
- Feixa, Carles (1998). *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. México: Causa Joven, SEP.
- Feixa, Carles y Yanko González Cangas (2005). “The Socio-Cultural Construction of Youth in Latin America: Achievements and Failures”. En Helena Helve y Gullina Holm (eds.), *Contemporary Youth Research: Local Expressions and Global Connections*. Farhaam: Ashgate, pp. 39-48.
- Foley, Douglas E. y Dorothy C. Holland (1996). “The Silent Indian as a Cultural Production”. En Douglas Foley Bradley Levinson y Dorothy C. Holland (eds.), *The Cultural Production of the Educated Person. Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*. Nueva York: State University of New York, pp. 79-91.
- Gomberg-Muñoz, Ruth (2011). *Labor and Legality: Ethnography of a Mexican Immigrant Network, (Issues of Globalization: Case Studies in Contemporary Anthropology)*. Oxford: Oxford University Press.
- Pacheco, Lourdes (1999). “Juventud indígena en desventaja. ¿Cuál es el futuro de los jóvenes indios?”. En *Jóvenes*, vol. 9, año 3, julio-diciembre, pp. 24-39.

- París Pombo, María Dolores (2010). "Youth Identities and the Migratory Culture among Triqui and Mixtec Boys and Girls". En *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 4, julio-diciembre, pp. 139-164.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002). "Los jóvenes indígenas ¿un nuevo campo de investigación?". En *Diario de Campo, Boletín Interno de los Investigadores del Área de Antropología*, núm. 43, pp. 44-48.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2011). "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". En *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, pp. 65-75.
- Margulis, Mario y Marcelo Urresti (1998). "La construcción social de la condición de juventud". En Mario Margulis *et al.*, *Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Nateras Domínguez, Alfredo (coord.) (2002). *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México: UAM, Miguel Ángel Porrúa.
- Negrín Da Silva, Diana (2015). "Makuyeika: la que anda en muchas partes". En *Cuicuilco*, núm. 62, enero-abril, pp. 37-59.
- Muñoz Lozano, María del Pilar (2009). *Mundos de vida entre jóvenes de una comunidad tseltal: San Jerónimo Tulijá*. Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Reguillo, Rossana (1991). *En la calle otra vez*. Guadalajara: ITESO.
- Ruiz Lagier, Verónica (2007). "Las nuevas formas en que los migueleros viven la juventud. El caso de La Gloria" En: Manuela Camus (ed.) *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango, Guatemala*. Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (INCIDES)-Centro de Documentación de la Frontera Occidental (CEDFOG).
- Ruiz Lagier, Verónica (2011). "El estudio de la juventud como representación social en la población acateca de origen guatemalteco en Chiapas". En *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, pp. 103-111.
- Ruiz, Edgar (2015). *Un paraje en los senderos del rock Historia social de una banda de Bats'i Rock en Los Altos de Chiapas*. Tesis de licenciatura en Sociología, UNAM, México.
- Sánchez, Irene (2009). *Entre arraigo y movilidad: el Xut en la familia tseltal contemporánea de El Corralito, Oxchuc, Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS, México.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (1998). *Por los territorios del rock. Identidades juveniles y rock mexicano*. México: IMJUVE.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2008). "Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana". En *Revista Ponto e Vírgula*, núm. 4, pp. 261-275.

A modo de prólogo, tres momentos

- Valenzuela-Arce, José Manuel (2000). *Decadencia y auge de las identidades*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Plaza y Valdés Editores.
- Willis, Paul (1998). "Notes on Common Culture". En *European Journal of Cultural Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 163-176.
- Zavella, Patricia (2011). *I'm Neither Here nor There. Mexican's Quotidian Struggles with Migration and Poverty*. Durham: Duke University Press.

Estudios sobre las juventudes indígenas. Hacia una epistemología de lo juvenil étnico

Maritza Urteaga Castro Pozo
Tania Cruz-Salazar

Introducción

El campo de estudio sobre “jóvenes indígenas” abierto entre fines del siglo XX y la primera década del siglo en curso por Pérez Ruiz (2002) ha recorrido varios momentos en función del tipo de preguntas realizadas al sujeto emergente, tales como: a) la identificación de su “invisibilidad” o supuesta “inexistencia” entre los grupos étnicos de México; b) su posterior “visibilización” en las grandes transformaciones del último cuarto del siglo XX e inicios del XXI, y particularmente en los flujos migratorios; y c) el momento actual, caracterizado por su “complejización teórica y metodológica” ante su visible presencia y el reposicionamiento de las “juventudes étnicas” en las ciudades y metrópolis dentro y fuera del país. Tales reposicionamientos se traducen en los flujos y movilidades multisituadas, en las creaciones de universidades interculturales y licenciaturas de orden multicultural, en las producciones culturales locales etiquetadas como étnicas, en los despliegues tecnológicos y ciberculturas, en movimientos sociales y políticos en la defensa de sus territorios contra los megaproyectos extractivistas e inmobiliarios de corte neoliberal y en muchas otras prácticas socioculturales.

Una de las consecuencias más importantes de la apertura de este campo de indagación sobre jóvenes indígenas y del avance y desarrollo del conocimiento de/sobre este sujeto en la contemporaneidad mexicana y latinoamericana es el giro epistemológico en curso en los estudios que articulan ambos cons-

tructos socioculturales. Nos referimos a los desplazamientos en las formas de conocer lo juvenil y lo étnico en la contemporaneidad mexicana. ¿Cómo están siendo construidas las juventudes denominadas étnicas desde la academia?, ¿existen diferencias con las construidas desde la institucionalidad en la actualidad? Esto es, ¿qué es lo que venimos proponiendo como étnico en lo juvenil? Y, ¿qué proponemos en la actualidad como lo juvenil dentro de lo étnico? Ambas categorías exigen una revisión crítica que permita ampliar el debate y profundizar en el conocimiento de este segmento social. Las dos tienen sus propias historias que anidan en la modernidad eurocéntrica, pues connotan relaciones de poder y subordinación —si no marginalización— de los adultos hacia los jóvenes y de los colonizadores hacia los pueblos conquistados. También han seguido desarrollándose y cambiando de contenidos y usos al confrontarse con perspectivas teóricas cada vez más críticas debido a la movilidad y el empoderamiento (simbólico y material) de los sujetos juveniles “indígenas”, por ejemplo, en las oleadas migratorias, en su ingreso y permanencia en las universidades, en la producción cultural y musical, en las pandillas, en el consumo cultural, en los nuevos movimientos étnicos y sociales, o entre sus comunidades y familias mediante las remesas.

Las imágenes de “lo juvenil indígena” contemporáneo en la sociedad mexicana actual y más allá de las fronteras revelan un sujeto diverso, heterogéneo, dinámico, mucho más individualizado y en desplazamiento constante *entre* la institucionalidad de la modernidad mexicana (educación, profesión, empleo, mercado, consumo, organización sociocultural y política en defensa y realización de sus derechos y territorios como pueblos originarios, etcétera), los parámetros de socialización “tradicionales” y los nuevos escenarios de su supervivencia (migración, violencias, informalidad y, muchas veces, ilegalidad).

Como jóvenes y como etnias proyectadas a futuro tenemos que apuntar las maneras en que sus relaciones con las culturas parentales están cruzadas por la cuestión de la pertenencia étnica (cumplimiento de sus sistemas normativos y de compromisos materiales y rituales propios de pueblos), que para los jóvenes indígenas contemporáneos son asuntos de negociación y confrontación en nombre de su movilidad, porque para ellos significan autoría y agencia. Las tensiones en los actuales parámetros de socialización y autorreconocimiento nos exigen a los investigadores dar cuenta de estos nuevos fenómenos y renombrarlos.

El cuestionamiento epistémico a las categorías indígena y étnico

Es necesario exponer en este primer apartado algunos aportes importantes en el cuestionamiento crítico a los soportes epistémicos, ideológicos y políticos sobre los que están construidas la “indigeneidad” y la “juventud” de la categoría “joven indígena”, para avanzar en la producción intelectual de este campo de estudios y ampliar el conocimiento sobre la juventud en la contemporaneidad de los pueblos originarios de la sociedad mexicana.

Pérez Ruiz (2011, 2015, 2019) llama a “desnaturalizar la categoría indígena y preguntarnos por el sentido que le damos así como por sus implicaciones”. Para esta investigadora es necesario recordar que la categoría de indio/indígena fue generada externamente para imponer una identidad de origen colonial, ocultando las peculiaridades de identidad y cultura de los pueblos que incorporó a su dominación. Expresa, por tanto, la condición de asimetría, desigualdad y discriminación impuesta a los pueblos a los que etnizó, concibiéndolos como un “otro” diferente al resto de los integrantes de la sociedad” (Pérez Ruiz, 2019). Las investigadoras Aquino y Contreras (2016), en su artículo sobre la juventud de las comunidades ayuuk y zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca, observan que la categoría indígena no tiene un significado certero, pese a que durante el siglo XX la antropología mexicana y las políticas indigenistas realizaron esfuerzos para establecer criterios más adecuados con el objetivo de definir a los “indígenas”. Bonfil Batalla señala que si bien lo “indígena” no denota contenido específico alguno de los pueblos que abarca, sí señala una relación particular, la relación colonial y la condición de colonizado. En ese sentido, las investigadoras se preguntan si al usar esta categoría no se estaría reduciendo a los jóvenes a la figura de sujetos colonizados (Aquino y Contreras, 2016:466).

En sociedades racializadas como la mexicana, Pérez Ruiz (en Yaxcabá, Yucatán) y estas últimas investigadoras observan que ningún joven se autoadscribe como indígena, pero se descubren “indígenas” cuando migran a la ciudad al ser categorizados como tales por otras personas e instituciones públicas. En sus lugares de origen las identificaciones que existen son las comunitarias y la del pueblo o región a los que pertenecen. La negativa de los jóvenes a identificarse como indígenas es para Aquino y Contreras “una forma de resistir a la imposición de denominaciones externas que mantienen un sentido despectivo y una función clasificatoria que provoca su racialización, estigmatización y/o folklorización”. Por eso preguntan: “si los jóvenes no se identifican con esa categoría

y resulta estigmatizante ¿tiene sentido seguir usándola? ¿No se contribuye así a su racialización?” (Aquino y Contreras, 2016:465).

La categoría étnico o grupo étnico también resulta problemática en la investigación, pues como categoría clasificatoria, sostiene Pérez Ruiz: “se ejerce desde las sociedades y grupos dominantes para designar a los ‘otros’ y sobre la base de esas diferencias culturales establece fronteras y justifica relaciones de dominación que se ejercen sobre ellos” (2007:35). La etnicidad se basa en grupos en situación de dominación que son considerados por el poder como culturalmente inferiores. Una implicación analítica importante que Aquino y Contreras observan cuando se usa la categoría “étnica” en la investigación sobre jóvenes es la tendencia a focalizar la atención en una sola dimensión identitaria, la étnica, en detrimento de otras dimensiones identitarias que “pueden ser más importantes para los jóvenes en esa etapa de su vida”, como la identificación con el pueblo de origen, la clase social, el género o la identidad juvenil, a las que nosotras agregamos la migración, los estudios, la sexualidad, la música, el consumo y otras producciones culturales.

Si bien aquí se plantean una serie de problemas analíticos en torno al uso de las categorías indio, indígena y étnico, tanto los investigadores como los adultos y los jóvenes de los pueblos originarios son bastante conscientes de lo que significa la lucha por legitimar social e históricamente la “identidad indígena” en México para la supervivencia —en términos de su proyección al porvenir— de los pueblos y culturas. Estas categorías han sido legitimadas como estratégicas en la lucha por la defensa y ampliación de los derechos de los pueblos “indígenas” en la sociedad mexicana y tienen un uso político importante por parte de los movimientos. Se han convertido en vocablos políticos. Aquino y Contreras consideran pertinente su uso en el caso de los estudios sobre las luchas políticas de los pueblos “indígenas” o “étnicos”, porque ellos comparten “una historia de despojo y opresión y tienen una demanda en común, el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas”. También consideran su uso pertinente cuando se estudian las políticas públicas que el Estado ha dirigido a las poblaciones indígenas y que están relacionadas con el racismo y la discriminación.

Por ejemplo, las reformas constitucionales de 1992 y 2001 coadyuvaron a que muchos de los jóvenes hicieran visible su adscripción étnica, pero la mayoría, como observan estudios sobre los jóvenes indígenas en la ciudad (García Álvarez, 2018; Vázquez, 2019), tiende a disfrazar, si no a borrar, los rastros de su indigeneidad por las prácticas discriminatorias de la violencia racista en la que se desenvuelven en muchos de los ámbitos de su vida cotidiana.

Algunos otros prefieren autoadscribirse como indígenas en la medida en que disfrutan del apoyo de las redes comunitarias étnicas de influencia política, formas privilegiadas de reagrupación y defensa de los indígenas migrantes en la ciudad. Su acceso a las universidades, con cuotas y becas, ha transformado estas violencias en actitudes más sutiles; se les invisibiliza como agentes creadores (Czarny, 2012), y las instituciones se niegan a tocar el tema de la introducción de los saberes de los pueblos en la currícula universitaria (Sartorello y Cruz-Salazar, 2013). También, las expectativas y los estereotipos de “autenticidad indígena”¹ exigidos por parte de la población mexicana cercan y obstaculizan las carreras y posibilidades de los y las jóvenes universitarios y profesionistas wixaritari (Negrín, 2015), a quienes se acusa de “oportunismo étnico” cuando hacen uso de ciertos beneficios.

La actitud de los jóvenes de los pueblos, militantes o no, es seguir caminando para superar mayores retos en la defensa y ampliación de su autonomía personal y colectiva; sea que se posicionen en los flujos migratorios o en las ciudades a las que arriban, o que estén en los pueblos, o como protagonistas en las redes digitales, hacen uso de las asignaciones identitarias étnicas esencializadas como recursos políticos en sus negociaciones con las instituciones para lograr más y mejores apoyos y derechos que les posibiliten reposicionarse de manera individual y comunitaria en la sociedad. Su desplazamiento en el presente, así como su proyección al porvenir, evidencia su activo involucramiento con la hechura del mundo contemporáneo y el desvanecimiento de las fronteras o distinciones teóricas que colocaban de un lado a los indígenas en sociedades “premodernas” y de otro a “los mestizos” en la sociedad moderna. ¿Cómo los investigadores sobrepasamos la trampa identitaria étnica o juvenil y nombramos el campo de estudio sin racia-lizar, sin colonizar y sin sacar al otro de nuestro tiempo y espacio?

Una respuesta probable a la anterior pregunta puede ser: ampliando la propuesta de Aquino y Contreras bajo ciertas reservas. En primer lugar, reconociendo al “joven indígena como sujeto autor de su propia historia, [lo que] tiene un pasado reciente, aunque como actor social² se puede ubicar mucho antes”

¹ Visión que los ubica lejos, en el campo, en la pobreza y el aislamiento. Por ejemplo, el ingreso de los jóvenes indígenas a las universidades, por cuotas y con becas. y a trabajos en gobierno causa malestar entre los denominados “mestizos”, que sienten mermados sus derechos.

² Coincidiendo con Queirolo Palmas (2017:61), quien estudia bandas juveniles, la clave de nuestro enfoque radica en el concepto de agencia como capacidad de protagonismo, de transformación creativa de las relaciones sociales, de resistencia política (aunque sea en lo micro) a su situación. El espacio de la agencia se sitúa entre la condición del actor (el que interpreta un rol asignado) y la condición de autor (el que transforma y establece el

(Cruz-Salazar, 2012:145). En segundo lugar, el enfoque de la agencia —constreñida por el pasado colonial y por su expulsión de la sociedad mexicana como el otro inferiorizado, racializado— permite visibilizar sus prácticas y reconocer un cambio en su subjetividad, como sujeto con mayor autonomía y en resistencia, si no en oposición constante a las nuevas formas de tutela jurídica del Estado y de sus instituciones, a la esencialización, exotización o folclorización y a la “totalización” de una teoría que hace de un rasgo específico, un fenómeno social total (Abélès, 2012:109). La propuesta de Aquino y Contreras, de “denominar a los jóvenes tal cual ellos y ellas se autonombran” (2016:464) en las investigaciones, es una salida concreta a los estudios de caso. En ese tenor, tomando en cuenta la necesaria ruptura epistemológica que como investigadores debemos realizar, es posible plantear que el campo de estudios de este sujeto hasta el momento puede seguir denominándose juventudes étnicas, en tanto que esos términos denotan la intención de visibilizar a jóvenes pertenecientes a los diferentes pueblos originarios de México que comparten una historia de despojo y opresión y que tienen una demanda común, el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas en la contemporaneidad mexicana y el ejercicio del derecho a su diferencia; y, por otro lado, una manera de poner en cuestión la perspectiva dominante dentro del campo de estudio (Aquino y Contreras, 2016:464).

La pertenencia étnica, las transformaciones en la socialización primaria y las culturas parentales

Una de las tensiones más fuertes que atraviesa la vida de los jóvenes que migran de sus comunidades refiere a la relación con las culturas parentales entramada a su pertenencia étnica, en lo concerniente al cumplimiento de sistemas normativos de compromisos materiales y rituales comunitarios propios de los pueblos. Generalmente, estos sistemas normativos basados en cargos estaban relacionados con una suerte de sistema basado en la adquisición paulatina de responsabilidades, a través del cumplimiento de roles y funciones asignados para cada edad y cada género desde la tradición y la cosmovisión de cada pueblo. Estos sistemas prescriben las maneras correctas —verdaderas— de convertirse en hombre adulto y mujer adulta, con base en el desarrollo de la templanza, el respeto hacia las personas mayores y ciertos ritos de paso que marcan la transición de una etapa de vida a otra. Los cam-

ritmo y el orden de los papeles del guion que hay que recitar).

bios que agudizaron la pobreza de los campos y de sus poblaciones, que impulsaron a migrar masivamente a los jóvenes, fueron impactando y posibilitando otros escenarios dentro de las culturas parentales y los sistemas normativos de compromisos vinculados a la edad y la pertenencia identitaria dentro de los pueblos. Estos sistemas que fungían como claros parámetros de socialización y autorreconocimiento son, en la actualidad, puntos de negociación y confrontación entre jóvenes con mayor agencia y movilidad y adultos que en nombre de la tradición pugnan por el cumplimiento de los compromisos ligados a los roles y funciones asignados anteriormente a los solteros, sin ceder en el poder.

Las culturas parentales pueden considerarse como las grandes redes culturales, definidas en lo fundamental por las identidades étnicas y de clase, al interior de las cuales se desarrollan importantes procesos de subjetivación e identidad infantil y juvenil. Estas refieren a las normas de conducta y valores vigentes en el medio social de origen de los jóvenes, y no se limitan a las relaciones directas entre padres e hijos, sino a un conjunto más amplio de interacciones cotidianas entre miembros de generaciones diferentes al interior de la familia y las redes de parentesco, el vecindario, la escuela local, las redes de amistad, las redes asociativas, etcétera. Mediante la socialización primaria, niños y niñas interiorizan, vía las prácticas, elementos culturales básicos como el uso de la lengua, roles sexuales y genéricos, formas de sociabilidad, comportamiento no verbal, reglas de conducta, criterios estéticos y afectivos, así como los sistemas normativos de compromisos materiales y rituales de sus pueblos y de otros de la región, que luego usan en la elaboración de modos de vida propios.

Sin embargo, desde hace ya muchos lustros este ámbito está atravesado por otras instituciones (nacionales e internacionales) que también sirven como referentes culturales importantes en la configuración de niños y jóvenes de los diferentes pueblos originarios y en la construcción de sus expectativas de vida. Nos referimos a la escuela primaria, la obligatoriedad de la escuela secundaria (y el bachillerato en la actualidad), el ingreso de las carreteras, la televisión y actualmente los dispositivos electrónicos de comunicación, las migraciones de un cada vez mayor número de jóvenes (con edades cada vez menores) hacia las ciudades del país y al otro lado de la frontera en busca de empleo, de educación superior y de “aventuras”, las estancias más prolongadas en las regiones y países de destino, las remesas, el mercado y el consumo, así como el retorno de los migrantes.

La escuela secundaria no solo ofreció “estatus y posibilidades de sociabilidad inmediatas de pertenecer a una cultura joven” al incrementar sus relaciones con otras personas de su edad (Martínez y Rojas, 2005), sino que también fomentó

una mayor individualidad y poder de decisión y elección permeando las percepciones juveniles sobre los roles tradicionales asignados. Emergió una etapa delimitada entre la niñez y adultez, la juventud, “con una connotación totalmente distinta y nueva para la comunidad”, que Ariel García Martínez (2003:59-60) definió como “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 con la trayectoria vital totonaca”, caracterizándose por el “desempeño de actividades que resultan incompatibles con el matrimonio tradicional campesino”, como la educación media y superior.

Las investigaciones también señalan la corta edad de los jóvenes que salen de sus pueblos, pues algunos no quieren esperar a terminar la escuela secundaria para emigrar. Esto habla de los profundos ajustes en la socialización secundaria de los jóvenes, sobre todo en ciertos aspectos que atañen a una subjetividad e identidad construida entre las fronteras de sus “nuevos” y “viejos” marcos de referencia y de vida, y que hoy los jóvenes viven como uno solo; sin embargo, los adultos y ancianos de la comunidad los viven separados.

Las prácticas de los jóvenes migrantes indican resoluciones muy diversas por parte de los sujetos ante las tensiones (negociaciones, rupturas) que viven en sus experiencias con los ámbitos modernos y con sus culturas parentales. En lo concerniente a este último ámbito, nos referimos a los sistemas normativos (comunes y de compromisos materiales y rituales) que prescriben desde los adultos las maneras correctas (verdaderas) de ser joven varón y joven mujer en una sociedad. Son códigos comunitarios de control social de la población, bajo los cuales cada edad debe cumplir un rol y una función. Algunos investigadores rescatan, si no justifican, estos sistemas de convertirse en hombre adulto y mujer adulta —de adquisición de responsabilidades paulatinas con su familia y con su comunidad—, al sostener que dichos códigos ayudan en el relevo generacional étnico. Sin embargo, muchos relatos de jóvenes que salen de sus comunidades de origen o que ya nacieron en las ciudades señalan esos mismos sistemas como obstáculos para vivir su momento presente, al que denominan juventud, en el que ellos y ellas puedan experimentar y seleccionar otras opciones que trasciendan el matrimonio, los hijos y los cargos comunitarios para los varones y la maternidad para las mujeres como única salida a sus vidas, y así poder opinar y decidir sobre la comunidad. Esta tensión aparece como una salida individualista que frustra el relevo generacional étnico, frente a la salida comunalista o comunitaria que obedece y cumple los mandatos de los adultos y ancianos, que deciden por los jóvenes qué debe hacerse y qué no. Y esta parece ser la salida buena y

la primera, la mala en términos de continuidad de las etnias, que se confunde con “la tradición” y los “usos y costumbres de los pueblos”. Sin embargo, esta tensión o “problema” presentado por los investigadores en realidad es un problema epistemológico, una mirada que sofoca el cambio en la subjetividad del sujeto contemporáneo por enfocarse en la continuidad de la tradición en los jóvenes de los pueblos originarios.

Las categorías nativas (propias) rastreadas por Pérez Ruiz (2015, 2019) para nombrar lo que “podemos identificar en nuestros términos como jóvenes”, y necesarias, según esta autora, para conocer a los jóvenes, si bien no definen rangos de edad, connotan un conjunto de prescripciones (y proscripciones) de género, ancladas en el *habitus* comunitario que determinan diversas prácticas del ser hombre y del ser mujer (Oehmichen, 2019). Inscritas en la lengua, las categorías de género reproducen una cosmovisión en la que hay distinciones y prescripciones de género que, sostenemos nosotras, expresan relaciones de poder y dominación de los hombres hacia las mujeres de sus pueblos.

Oehmichen expone el caso de las redes de protección entre mujeres mazahuas en la Ciudad de México, quienes cobijan e impulsan a las jóvenes mazahuas que huyen por la violencia de género e intrafamiliar de sus pueblos en la defensa de sus derechos como mujeres. Pérez Ruiz (2019), Olvera (2016), Oehmichen (2019) y Cornejo (2016) observan que en la lengua maya el término *chu'palech*, que significa muchacha, define a la mujer que por su condición de género y edad representa un “peligro” para la comunidad, para ella misma y para los varones que se le aproximen. En la lengua que hoy practican los jóvenes se nombra a las muchachas con el término *xlo'oboyan*, asociado al daño, a la primera menstruación, al peligro en que se encuentra ella por estar en posibilidad de reproducir, que demanda de la comunidad su protección, esto es, el control de su sexualidad. Mientras *táankelem paal*, uno de los términos usado para los muchachos, los define como “el que ya tiene fuerza en sus hombros”; *xi'ipal* señala soltería, fuerza y vigor. *Táankelem* alude a su disposición física para laborar.

En tseltal y tsotsil, categorías nativas (propias) rastreadas por Cruz-Salazar (2017), *ach'ix* y *kerem* (muchacha y muchacho), son términos que refieren a un llegar a ser, reconociendo la maduración para el matrimonio y el desarrollo de actividades asignadas por los roles de género. Sin embargo, tanto en estas lenguas como en la ch'ol la autora encuentra que es el proceso de llegar a ser adulto que continúa y culmina cuando los varones alcanzan un estatus de “verdaderos”, no así las mujeres. Este estado se adquiere mediante el servicio comunitario, el matrimonio, la procreación, la jefatura familiar y el comportamiento contenido.

Este es el verdadero hombre adulto que merece el respeto, la legitimación de la palabra y el poder. Aun así, se observa que la incompletud del ser y la dominación de la adultez sobre los jóvenes ya no son tan sólidas en la actualidad, y que en la cotidianidad de los jóvenes indígenas hay asuntos apremiantes que no son controlados por las culturas parentales, como la búsqueda de la aventura del norte u otras experiencias fuera del yugo comunal.

Los esfuerzos por recuperar las categorías propias para conocer a los jóvenes hablan de una búsqueda por encontrar los hilos de la continuidad de una cultura en la que “lo que podemos identificar en nuestros términos como jóvenes”; no tenían voz para decidir cómo querían vivir ese momento más que asumiendo los compromisos y responsabilidades que cada rol de género demandaba. Estas nominaciones originales para nombrar una situación de tránsito entre la niñez y la adultez para mujeres y para hombres no pueden confundirse con la categoría juventud tal como ahora la entendemos. Las definiciones propias ubican a los jóvenes en “una condición parcial de desarrollo con miras a entrar en una etapa más ‘formal’ como la reproducción y la labor, dejando de lado sus actuales capacidades”, señala Olvera (2016:118) en un estudio sobre los jóvenes y la migración en Mamita, Yucatán. En la perspectiva actual de juventud, se reconoce a los jóvenes como actores y agentes sociales activos en la creación e intervención de la realidad. Están involucrados en la construcción de sus propias vidas, las vidas de los agentes de sus entornos más inmediatos y de las sociedades en las que viven. Y, sobre todo, admite que los jóvenes son creadores y poseedores de culturas de juventud y otorga prioridad a las prácticas y formas expresivas y simbólicas a través de las cuales la sociedad es experimentada por la gente joven (Urteaga, 2019).

No se trata, por parte de los jóvenes actuales, de una oposición o confrontación con los usos y costumbres y la tradición en su totalidad; se trata, por ahora, de huir —vía la migración y el alargamiento del tiempo de estancia fuera— de lo que Cruz-Salazar (2017) denomina “panóptico comunitario”, que funge como controlador de la sexualidad y del movimiento personal y la búsqueda de horizontes diferentes por parte de las generaciones actuales, situaciones que se encuentran confundidas con los sentimientos que los hacen pertenecer a sus pueblos, a la comunidad, a sus parientes y familias. Las investigaciones actuales muestran el interés de los jóvenes varones por mantener los lazos de pertenencia comunitarios con sus pueblos de origen o con lo que saben de los mismos a través de sus padres (pagando sus multas para mantener la pertenencia, comprando tierra a su familia y para sí mismos, invirtiendo en sus casas, posibilitando con sus recursos la continuidad de los sistemas rituales), pero no quieren regresar a

lo mismo porque no pueden realizar allí sus nuevas expectativas de vida y de trabajo.³ De ahí que por ahora nos preguntemos si la pertenencia contemporánea de los jóvenes indígenas está desgajándose de los aspectos de los sistemas normativos que rigen los roles y funciones de los géneros y las edades, pero no del conjunto de los mismos; pues, aunque parezca un contrasentido, simultáneamente ellos mismos están fortaleciendo en términos materiales y simbólicos los sistemas de cargos y compromisos comunitarios al pagar las multas por sus ausencias, solicitar permisos para migrar o buscar reemplazos para aceptar los cargos comunitarios y no ser expulsados a fin de continuar obteniendo los beneficios y las herencias de tierra. Es así como muchas y muchos jóvenes negocian su participación y, por tanto, su pertenencia al pueblo.

El nacimiento etnojuvenil y la transformación en la socialización secundaria

En “Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes”, Cruz-Salazar (2009) documentó que las jóvenes tsotsiles y tseltales al migrar e integrarse a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas encontraban muy atractivas las prácticas relacionadas con la representación del amor romántico: el cortejo, el noviazgo y el cambio de pareja. Después de migrar, la tendencia era postergar su maternidad y el matrimonio o flexibilizar los compromisos de pareja. Al mudarse de residencia también inauguraban su condición juvenil y, con ello, un nuevo *ethos* orientado por “la excesiva apertura personal”⁴ y visto como desacato e irreverencia por parte de los padres respecto a sus hijas.⁵

³ “Lo mismo” implica regresar a la pobreza material y de horizontes de vida en los pueblos de origen, seguir replicando los roles de género y de edad establecidos por los adultos y las autoridades tradicionales, lo cual dice de la conciencia que tienen estos jóvenes con respecto de su falta de poder para decidir los cambios dentro de sus sistemas normativos y reguladores comunitarios. Una suerte de impotencia que habría que investigar con mayor profundidad. Lo que sí sabemos a través de muchos relatos es el temor de los jóvenes al desarraigo, esto es, a ser expulsados de su pertenencia al pueblo y a perder sus derechos de acceso a los recursos.

⁴ Ver el trabajo de Neila Boyer (2015) “Toj jamal ye’. La excesiva apertura personal y social en el ‘nuevo vivir’ tsotsil de Chiapas”.

⁵ En 2004, cuando realizaba trabajo de campo con familias migrantes en las periferias de San Cristóbal de Las Casas, los padres de varias jóvenes chamulas y tseltales se quejaban del comportamiento de sus hijas. Por ejemplo, el señor Anselmo decía que no entendía cómo su hija se iba a pasear y le dejaba a él y a su esposo a sus tres niñas, y remataba: “iya

En “Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social”, Neila Boyer (2013) encontró que ese otro modo de estar en la contemporaneidad de las jóvenes tsotsiles era un comportamiento fundado en una comprensión distinta del ser, es decir, autónoma. El nuevo tiempo de los tsotsiles, entendido por los no indígenas como modernidad, marcó la pauta para el desarrollo de la apertura personal y social que se observa más comúnmente entre las generaciones de jóvenes indígenas, y no entre los viejos que vivieron la opacidad y el hermetismo cultural como una clave étnica de su identidad. Decidir cómo ser por sí mismas y para sí mismas implicaba desacatar las prohibiciones de sus sistemas normativos de origen en torno a su sexualidad y su identidad de género: hablar con los varones, caminar al lado de ellos o comer con ellos. Lo que Neila Boyer (2013) expuso, aunque sin discutirlo a profundidad, es cómo lo tradicional comunitario condiciona la adscripción étnica de las mujeres y de las jóvenes; si ellas se alejan de los parámetros sociales y culturales de su pueblo, ponen en entredicho su inclusión en el nosotros étnico-comunitario. El nuevo *ethos* moral femenino, que provoca y reta la norma por querer ser solo muchacha y no ser muchacha casadera guardada en casa, se observa en los casos de las cientos de jóvenes chamulas que atraviesan la frontera entre México y Estados Unidos. Como lo dijera el líder comunitario Juan Gallo, “lo que no pudo hacer la comunidad [refiriéndose a los varones adultos y al consejo de ancianos en San Juan Chamula], lo hizo la migración. Las mujeres se quitaron la enagua tradicional para caminar por el desierto y ya están en *Batik Chamu*⁶ en ¡Florida! [Miami] Allí tienen novios y practican su sexualidad sin esconderse” (conversación personal con Tania Cruz-Salazar, 2017).

El nacimiento de lo etnojuvenil es reciente y representa una grieta generacional entre los adultos mayores y los jóvenes actuales, quienes ya no se someten ciegamente a los mandatos sociales ni a las prescripciones culturales, sino que más bien negocian su posibilidad de vivir de una forma en la que son más libres como individuos, mientras mantienen y alimentan el vínculo colectivo. Son los jóvenes mismos quienes conscientemente deciden construir y vivir su juventud lejos de los sistemas normativos en torno a la edad y el género comunales, “ancestrales” o antiguos, que sienten que les oprimen y coartan su presente. El derecho a tener novio o

nadie la va a querer así!”. Otro padre me decía: “es que ya me la vinieron a devolver porque no sabemos qué pasó con otro hombre”. En estas expresiones no solo la visión adulta, sino también la patriarcalista, operan en tanto juicio del comportamiento de las mujeres.

⁶ El Pequeño Chamula.

novia, el derecho a elegir a la pareja, el derecho a ejercer su sexualidad, el derecho al ocio y a la diversión, el derecho a trabajar para consumir culturalmente, entre otros más, son solo algunas de las reivindicaciones de esta nueva generación (Cruz-Salazar, 2017; Neila, 2013).

En las comunidades tsotsiles y tseltales tradicionales, como Chanal, San Juan Cancuc, Yut Osil, Oxchuc, San Pedro El Pinar y Amatenango del Valle, ubicadas en Chiapas, es común que la pertenencia étnica sea regulada por los adultos y adultos mayores, pues son estos quienes vigilan que sean acatadas las normas y costumbres comunitarias. Los viejos son los pilares de la cultura y del estatuto social; y es a ellos a quienes se les deposita el poder de decidir por el bien comunitario-colectivo. Además, dado que el sistema de normas y valores es avalado y promovido por los adultos, es a través de este como se filtra la visión hegemónica construida en torno al respeto y al buen comportamiento, no solo para cuidar el entorno natural (medio ambiente y entes celestiales), sino además el comunitario, y eso implica cuidar a los viejos del pueblo, a quienes por sus saberes y experiencia se les concede un rango alto, así como el poder de decidir y opinar por los demás. Esta visión del experimentado frente al carente de conciencia, en la lógica del desarrollo de la persona entre los tseltales y tsotsiles tradicionales de Chiapas, perpetúa la división entre jóvenes y adultos. El resultado es que la cultura gerontocrática permea muchos ámbitos de la vida cotidiana de manera impositiva y restrictiva, a grado tal que las relaciones intergeneracionales derivan en confrontación o conflicto. El consejo de ancianos se presenta como el grupo “protector” de los “menores” y oculta su lado controlador y punitivo por medio de la coerción juvenil e infantil; este es un tema reiterativo en los trabajos sobre migraciones juveniles y sexualidades de jóvenes indígenas (Álvarez, 2009; Muñoz, 2009).

El tema de las tensiones entre los proyectos personales juveniles vinculados a lo que es ser “hoy” joven y las proyecciones o expectativas comunales asociadas a los requerimientos de la comunidad representan un problema generacional porque se contraponen el “tiempo viejo” y el “nuevo tiempo”. Son tiempos que reflejan a visiones de mundo “ligeramente” distintas entre los grupos de edad de una u otra etnia; sin embargo, los jóvenes los viven de modo yuxtapuesto priorizando el presente y la cotidianidad.

Lo etnojuvenil [...] entre estos pueblos indígenas se define y practica en la transformación identitaria frente a “la costumbre”, es decir, en ese devenir espaciotem-

poral entre el *namej kuxlejal* o *mòl kuxlejal* y el *ach' kuxlejal*⁷ lo que influye si no es que condiciona el carácter y la personalidad del/la joven, alejándose o acercándose a los consejos comunales, mediante el respeto y la humildad como valores colectivos supeditados a los de la voluntad del corazón libre, entendida ésta como la agencia, una racionalidad más individualizada que aunque no desconoce los preceptos culturales y los órdenes sociales no se somete ciegamente a ellos y sí los cuestiona para sopesar los que conviene preservar. Asumiendo que dos conciencias habitan en cada persona, una se desarrolla y la otra se dobliega, es prioritario reconocer que la agencia se expresa con una conducta exagerada, considerada irrespetuosa porque cuestiona el *Mantal*, Consejos de la comunidad, provocando conflicto y cambio generacional (Cruz-Salazar, 2017:55).

Es la conducta rebelde la desaprobada por las culturas parentales, y en ese marco la juventud conserva su distinción contestataria. Este nuevo *ethos* juvenil parte de la concepción del sí mismo como completa, de una autopercepción fijada en la entereza. En cambio, el adiestramiento al interior de las culturas parentales de los niños indígenas está encaminado al respeto y a la obediencia de acuerdo con el género, la edad, el estado civil, el parentesco y la procreación. Son prescripciones y proscripciones, por ejemplo, para solicitar permisos y obtener aprobaciones. La regulación normatizadora es en la costumbre el eje del equilibrio social y cultural.

La vergüenza, la sumisión y el respeto son características del joven que sigue los mandatos desde-hacia el camino adulto y la integración al orden cultural asociado a tareas, compromisos, roles y cargos que dicta la cultura parental. Gritar, bailar o caminar suelto son descomposiciones y desórdenes que hablan de un *ethos* fuera de la norma. Los rockeros de Sak Tzevul fueron los primeros en tocar en los tejados de la casa familiar de los Domínguez en la comunidad de Zinacantán, vestidos con sus trajes tradicionales y con los cabellos teñidos de verde y azul. Prácticas y estilos totalmente etnojuveniles. No solo es “la facha”, es sobre todo lo que una forma de pensar y expresarse generacionalmente diferente quiebra en el *statu quo* del pueblo (López-Moya, Ascencio y Zebadúa, 2014).

Este escenario puede compararse con los hallazgos de Virtanen (2012), quien desde un enfoque histórico-etnográfico da cuenta de los cambios en las generaciones de jóvenes machineri en el Amazonas, que son reconocidos como agentes de cambio en muchos aspectos de la vida comunitaria y en lo que atañe a su ingreso a la adultez. Estos chicos gestionan sus participaciones y relaciones con otros grupos

⁷ Viejo tiempo y nuevo tiempo.

de edad dentro y fuera de su propia etnia. De manera similar a muchos de los jóvenes tsotsiles de Chiapas, los jóvenes machineri se convierten en líderes por su repertorio cultural, lingüístico y social, que los hace representantes de sus grupos dada su capacidad política. El acceso al mundo del consumo cultural y a la producción simbólica es decisivo en los machineri jóvenes, tanto como su transformación identitaria una vez que han experimentado la vida urbana fuera de los territorios amazónicos. Lo interesante es que esto, a decir de Virtanen (2012), no representa amenaza ni castigo para estos jóvenes, pues la comunidad no lee estas prácticas como una traición o desarticulación identitaria, ya que prevalecen el orgullo indio y la lucha por el acceso a derechos y a garantías sociales.

En México, el trabajo de Aquino (2009) destaca el cambio de paradigma que experimentó la nueva generación de jóvenes tojolabales zapatistas al abandonar el proyecto comunitario y darse de baja en la lucha armada para irse “al norte”. Las autoridades adultas tuvieron que negociar con ellos, lo que puso de relieve los cambios en la visión de mundo dentro de las comunidades y los retos que a las generaciones adultas y conservadoras se les presentaban. El desafío a la costumbre y a las normas se alimentó por un desánimo juvenil comunitario y sus búsquedas de éxito en otros lugares (Aquino, 2009; Fuller, 2011; Mancina, 2011). Su salida representó una gran variedad de acomodos culturales en términos individuales y a nivel colectivo y la expansión de una moda por ir a conocer *El Gaba-cho*, por la experiencia de irse y hacer dinero. Un año más tarde, Aquino (2010) mostró el alto nivel de movilidad de los jóvenes tojolabales, quienes en el año 2000 migraron a la costa oeste estadounidense para ser contratados en Misisipi, y poco después esparcieron la voz para que otra oleada les siguiera y llegara a laborar. Se han convertido en nómadas laborales o migrantes de flexibilidad laboral, formando nuevas redes de apoyo y sostenimiento de sus vínculos comunales y, simultáneamente, viviendo su experiencia juvenil.

Esta “nueva” visión de mundo de los jóvenes indígenas se ha construido en diálogo con la educación, con la migración, con las tecnologías y con la lógica de consumo, en tanto que importan más las posibilidades de entrar a la escuela o migrar para obtener trabajos alejados de la agricultura que el ser campesino y heredar la tierra. Este estilo aleja a los jóvenes indígenas de las instituciones vigilantes, la familia y las autoridades comunitarias, y los acerca más a sus grupos de pares y a otras instituciones menos coercitivas.

La perspectiva de lo etnojuvenil permite recuperar el despliegue de creatividad y autoría de muchachas y muchachos indígenas a través de sus estilos y prácticas en situaciones de cambio acelerado. Esta mirada nace en un parteaguas es-

paciotemporal que nos posibilita el acceso a la producción de las juventudes étnicas actuales como fluctuaciones identitarias en el presente y como un punto de partida en el proceso de investigación. Partimos de reconocer situaciones clave que detonan sus vivencias desatoradas del yugo comunal y “tradicional”. Las nuevas generaciones están enfocadas en su juventud fuera del panóptico adulto y comunitario. Vemos que la adquisición monetaria y el distanciamiento territorial son pivotes para transitar su juventud lejos de aquello que ha sido definitorio de una etnicidad subyugada, controlada y empobrecida. De este modo, no hay mucha añoranza por los asideros étnicos previos, como tampoco existe mucho interés por reproducir conflictos o rencores interétnicos; en cambio, sí hay mucha ilusión por un devenir igualitario y, por ello se entiende, se les ve como otros jóvenes mexicanos ejerciendo el derecho de hacerse a sí mismos como les plazca. Esto sin negar o desconocer el pasado y presente de la lucha india que ha formado a estos jóvenes; por ello, nuestro enfoque observa la etnicidad encarnada y la recupera en los parámetros del accionar y actuar juvenil presente.

Las líneas de investigación contemporáneas

Antes de comenzar a desplegar una serie de temas y líneas de investigación —la mayoría en curso—, es necesario observar que la discusión epistémica en torno a la articulación de las categorías juventud e indígena/étnica recién inicia y sigue siendo una tarea pendiente de realizar en conjunto. Preocupa el que muchos estudios actuales se adentran en la temática y toman lo étnico y lo juvenil como meros escenarios para estudiar otros temas como la migración, la familia, los usos y apropiaciones de las redes sociales y otros. Nadie niega la riqueza de los datos conseguidos y expuestos, pero los niveles explicativos de las complejas relaciones entre jóvenes y adultos se pierden y el análisis social también pierde con ello (Chávez, 2014; Gracia y Horbath, 2019; Ruiz y Franco, 2017, entre otros). Ni lo joven ni lo étnico son problematizados en términos de su gran potencialidad teórica y metodológica. La perspectiva juvenil asume a los y las jóvenes como autores activamente comprometidos en la producción de sus mundos inmediatos en su presente, y es ahí donde se aquilatan los saberes construidos en las relaciones horizontales con sus pares y con actores de referentes más amplios. Se abrió en oposición a la perspectiva académica e institucional que los concebía como aprendices eternos de las enseñanzas adultas y pasivos reproductores de las mismas, en tanto se les enviaba al futuro “esperado” o impuesto por los adultos. Esta

perspectiva, precisamente, fue capaz de ingresar en esos mundos juveniles dentro de los pueblos originarios, en las ciudades y en las olas migratorias, y revelar la enorme complejidad e incertidumbre de la construcción juvenil étnica en el curso de las grandes transformaciones económicas, políticas, culturales y tecnológicas que movilizaron a los pueblos (familias y jóvenes varones y mujeres) a salir de sus lugares de origen para sobrevivir. Problematicar la articulación juventud-etnia implica ingresar en los discursos normativos de cada uno de los ámbitos tradicionales y novedosos (culturas parentales, empleo, migración, consumo, indocumentación, ilegalidad, etcétera) que recrean los jóvenes indígenas en la contemporaneidad; en las tensiones en las que se ven involucrados y cómo construyen —desde su experiencia juvenil— discursos y prácticas culturales propios en sus negociaciones y adaptaciones.

No es lo mismo estudiar la relación entre padres e hijos, o las relaciones generacionales en los pueblos originarios, sin tomar en cuenta que la relación adulto/joven es una relación social de poder históricamente construida, que la división de las edades como dice Bourdieu (1990) es una cuestión de poder, de ubicar a cada quien en la estructura social, y que los sistemas normativos existentes en los pueblos originarios que norman las edades y los roles en cada edad por sexo, son parte de estas intrincadas relaciones de poder y subordinación de los niños y jóvenes hacia los adultos y ancianos (Urteaga, 2009) y que estas se imbrican —reforzándose— con las relaciones de poder que los adultos mantienen sobre los jóvenes en la sociedad nacional y global.

Si bien cuando hablamos de juventud nos referimos a la relación de poder adulto/joven, el reto investigativo pasa por ubicar histórica y socialmente a los sujetos de la relación, esto es, emplazarlos en las condiciones que hacen a los sujetos: clase, género, edad, etnicidad, raza, generación, desigualdades sociales, violencias, procesos migratorios, interétnicos e interculturales, y muchos otros ordenadores sociales del siglo XXI. La juventud es una construcción teórica que ha cambiado a lo largo de la historia del pensamiento. La perspectiva de pensamiento dominante hasta los años setenta negó autoría a los jóvenes en su propia construcción de juventud (Urteaga, 2011 y 2019). Lo mismo sucedió con la construcción de las categorías etnia e indígena, se negó agencia a los pueblos conquistados y subordinados. En ese sentido, ambas categorías comparten desde su origen la subordinación hacia otros, y también ambas son en la actualidad subvertidas al dejar ingresar la agencia en los sujetos y en su categorización. El ingreso de la agencia juvenil a la discusión teórica se plasmó en la noción “culturas juveniles”, que lo introdujo como actor/autor de su propio discursar, de las vidas de los agen-

tes de sus entornos más inmediatos y de las sociedades en las que viven. No es fortuito que en la actualidad los movimientos juveniles y los étnicos coincidan en un punto: alejarse de la tutela jurídica de instituciones que les obstaculizan y niegan autonomía.

La costumbre, la tradición y otras normativas de los pueblos con respecto a la socialización y formación de niños y jóvenes no subvierten las relaciones de poder adulto joven; al contrario, refuerzan esta subordinación. Desde la perspectiva de los actores y autores juveniles de origen étnico involucrados en procesos contemporáneos de desplazamiento, estas limitaciones no son obstáculo para su salida o para resistir al poder adulto desde sus lugares de origen (Aquino y Contreras, 2016; Cruz-Salazar, 2012, 2015). El contenido de los mandatos (unos muy seductores) desde los dispositivos y ámbitos de la cultura mayor (nacional y global) han venido formando en los sujetos jóvenes de todo el mundo un *ethos* más autónomo en sus decisiones sobre el entorno inmediato, y más personal, priorizando el presente como estilo de vida, y con ello el consumo de bienes materiales y simbólicos que distingan a los individuos (Cruz-Salazar, 2017). Los jóvenes en migración, así como en sus pueblos de origen, no son la excepción. Muchos estudios señalan las tensiones, negociaciones y rupturas entre jóvenes y adultos de las etnias. Los investigadores que “se paran” en la visión adulta interpretan estos movimientos como “pérdida de valores”; para los que nos paramos en las prácticas y visiones presentes que los actores jóvenes construyen en interacción con sus pares, con otros segmentos de edad y en otras circunstancias sociales, lo que se ve es la emergencia de un *ethos* tercero.

Según el diccionario de la Real Academia Española, *ethos* es el “conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad”.⁸ También refiere a reglas que se establecen para regular los comportamientos y modelar el carácter.⁹ En la discusión antropológica, Geertz (1995:89, 118) define el *ethos* como el tono, la calidad de vida, la disposición de su ánimo y el estilo moral y estético de un grupo. Pitarch (2000) lo explica como el conjunto de movimientos y actitudes corporales que componen a la persona y que aluden a la relación de cuerpo y alma entre los tseltales; comportamiento que moldea la figura personal, léase la compostura. Neila Boyer

⁸ *Diccionario de la lengua española*, RAE, vigesimotercera edición.

⁹ En donde “carácter” según la definición del diccionario de la RAE, remite al “conjunto de cualidades o circunstancias propias de una cosa, de una persona o una colectividad, que las distingue, por su modo de ser u obrar, de las demás” (*Diccionario de la lengua española*, actualización de 2017).

(2013) lo trabaja para explicar la ruptura del comportamiento sereno y respetuoso entre los tsotsiles, y Cruz-Salazar (2017) lo desarrolla para explicar el carácter del nacimiento de ese tercer *ethos* expresado en lo etnojuvenil contemporáneo, el comportamiento “desatado” de los jóvenes tseltales, choles y tsotsiles de Chiapas.

Ciertamente, pocos estudios (Virtanen, 2012) documentan la continuidad en el cambio generacional sin conflicto o confrontación y, sobre todo, respetando las subjetividades y mundos juveniles (Muñoz, 2009). La mayoría tienen una perspectiva antropológica adultocéntrica y etnocéntrica que defiende la solidaridad y armonía entre las culturas indígenas, sin considerar lo que esto implica para las y los jóvenes: la obediencia, o bien la doble moral o el manejo y la colaboración de su parte para que ese *statu quo* permanezca. Los y las jóvenes evaden, confrontan o negocian con las normas e imposiciones porque su opinión regularmente no es aprobada.¹⁰

La visión romántica de los grupos indígenas unidos en la lucha por la tierra y por su herencia y saberes culturales ignora la lucha interna de los grupos etarios por ser y hacer, siendo-perteneciendo al grupo; lo que nosotras cuestionamos en este texto es esa hegemónica verticalidad que no permite un acercamiento a la complejidad que guardan los mundos y visiones juveniles frente a las grandes lógicas y sistemas de poder reproducidas desde las culturas parentales (Scott, 1990).

Estas y otras discusiones se vuelven fértiles en la medida en que profundizamos en el conocimiento del sujeto joven con orígenes “indígenas” contemporáneo, y ampliamos así el horizonte de su lucha y reconocimiento social.

También es importante señalar que en los últimos años las miradas al sujeto joven indígena se han multiplicado y enriquecido con muchos temas e información nueva provenientes de líneas de análisis interdisciplinarias y campos de investigación como el educativo, la comunicación, la lingüística, la agroecología, los estudios de migración, de género, de salud y enfermedad, desde los cuales se están realizando discusiones teóricas y metodológicas importantes en torno a esta relación entre juventud y etnicidad (ver bibliografía).

En lo que atañe a la investigación antropológica y social sobre los jóvenes indígenas, otras líneas analíticas se encuentran en curso y están asociadas a las experiencias migratorias y las universitarias. De estas, la transformación, adaptación y recreación identitarias, la discriminación y el conflicto intercultural son temas subyacentes. Varios son los trabajos de estudiantes indígenas que desde sus propios pueblos y miradas han profundizado en las prácticas estudiantiles contemporáneas de tseltales oxchuqueros (Gómez, 2013), del conflicto y relevo ge-

neracional entre los bachajontecos tseltales (Bermúdez, 2012), así como de la práctica educativa y discriminatoria entre maestros mestizos y estudiantes tseltales (Hernández, 2012) y choles (Bastiani *et al.*, 2012). Todos abonan al eje de las reconfiguraciones identitarias y del reconocimiento indígena, además de que decantan en los procesos de aprendizaje que valoran lo étnico y que, en los nuevos espacios tanto ciudadanos como universitarios, “transitan al orgullo indígena” con una plataforma firme, ya que aprender del “orgullo indio” les sirve para reivindicarlo (Ortelli y Sartorello, 2011).

Las bases de una fértil discusión sobre los cambios culturales entre jóvenes retornados indígenas han sido discutidas recientemente por Porraz (2015) y Jiménez (2018). Porraz destaca las contradicciones en la subjetividad del joven migrante y las expectativas de su comunidad una vez retornado: los estigmas, las nociones de éxito y fracaso, así como los quiebres que en materia económica y social su regreso representa. Jiménez (2018) discurre sobre la reinserción de estos jóvenes frente al sistema normativo, sobre los asuntos que detonan el conflicto y cambio generacional, así como sobre lo que significa para los retornados el haber incrementado su repertorio cultural fuera de lo que se espera en el espacio rural.

En la misma línea analítica están los trabajos de Carpena (2014; 2016) sobre los jóvenes nahuas que experimentan la migración transnacional. El debate de la autora trae a colación la agencia política y la movilidad en las trayectorias de vida que hacen navegar a los jóvenes entre diferentes formas de conocimiento. Después del despojo y de la dominación cultural y simbólica que implica la formación escolar, la experiencia migratoria con el sesgo de la indocumentación los convoca a su propio reconocimiento en términos culturales, insertándolos en un proceso de conciencia étnica y de lucha por mantener los campos agrícolas y sus productos. Una especie de reapropiación cultural y material que los reposiciona en las luchas étnico-políticas y de resignificación identitaria.

Las investigaciones sobre los y las jóvenes de origen indígena en las ciudades han penetrado otras zonas de la experiencia juvenil como la desigualdad y sus manifestaciones en el espacio urbano, su segmentación clasista y racista, el trabajo (y las prácticas discriminatorias), los estudios superiores y la invisibilidad a la que son sometidos en las universidades convencionales e interculturales (Ortelli y Sartorello 2011; Sartorello y Cruz-Salazar, 2013). Los y las jóvenes están vinculados a la reorganización étnica en las ciudades, y a partir de la defensa de sus derechos como pueblos indígenas es que se apropian de otros espacios y reivindican su identidad. Derechos y defensa legal y política frente a prácticas discriminatorias y racistas son temas de investigación y acción en curso. Estos derechos se intersectan con las po-

líticas de acción afirmativa, inclusión educativa e interculturalidad desde el sistema educativo, así como con el cumplimiento de los derechos de los jóvenes en lo que atañe a la permanencia de los estudiantes en la educación superior, y han demandado formas organizativas juveniles que los sustenten, lo que está dando lugar a otros procesos organizativos (García Álvarez, 2018).

Los estudios de género, juventud y etnicidad en contextos ciudadanos están dando ya sus frutos en términos de la organización y las luchas que jóvenes y adultas de comunidades indígenas (interétnicas) están dando en la defensa y realización de sus derechos como mujeres con orígenes étnicos, así como en la propuesta y defensa de los derechos laborales en el servicio doméstico (López Guerrero, 2017). Esto marca una fuerte línea de investigación y acción con los jóvenes indígenas (Igreja, 2019).

El eje sobre sexualidades, homosexualidades, lesbianismos, intersexualidades y otros géneros entre los jóvenes indígenas ha sido trabajado en menor medida. En cambio, el papel del cortejo y el noviazgo, un tópico clásico en los estudios de mujeres indígenas jóvenes (Barrios y Pons, 1995; Collier, 1980), es recuperado por estudios actuales con enfoque de juventud (Cruz-Salazar, 2008, 2014). Por ejemplo, el tema de las modalidades de noviazgo a la distancia abre una veta de análisis fértil que renueva la investigación sobre las relaciones de pareja. El “pago de la novia” y la tradicional “pedida de la novia” coexisten en algunas comunidades con las nuevas formas de noviazgo y robos “acordados”, situaciones que hablan de los cambios negociados desde las migraciones juveniles y las acciones juveniles por elegir pareja.

Consideramos que el protagonismo de estas juventudes es decisivo en el presente y en el devenir de los grupos indígenas del mundo, porque son quienes están dialogando con los mestizos, con los kaxlanes, con los Otros, es decir, con quienes desde los años de la Colonia han sido enemigos y sin quienes no se podría construir un México diverso. Los jóvenes indígenas de las generaciones actuales tienen una visión desanclada de los protagonismos étnicos, poco les interesa preservar la idea de “autenticidad” basada en representaciones arcaicas y museográficas del indio puro; sus visiones están puestas en otros modelos de ser joven estudiante, migrante, moderno y transcultural (Negrín, 2015; Urteaga, 2017).

Problematizar la intersección de lo juvenil y lo étnico contemporáneos implica reflexionar conceptual y metodológicamente sobre los momentos históricos, sociales y académicos en los cuales se generan las categorías, su flexibilidad, los cambios de perspectivas. Cuando proponemos una epistemología de lo juvenil

étnico nos referimos no solo a considerar la poderosa mediatización de las culturas de origen (“el costumbre”, la tradición), sino a desagregar esta en los aspectos que a los jóvenes atañen, como sus culturas parentales y las normatividades reguladoras de la edad y el sexo, y confrontarlas con los escenarios y discursos normativos que, en su salida a las escuelas, a las ciudades y a *El Gabacho* desde su experiencia juvenil, priorizan la visión y motivación de los jóvenes en desplazamiento. Esto nos permite terminar la discusión sobre la “aculturación” de las generaciones más jóvenes y ubicarnos en un tercer espacio de constitución del sujeto liderado por el mismo sujeto.

El sujeto juvenil étnico que está construyéndose entre las fronteras tradicionales y modernas transnacionales es interpelado, en el sentido de Stuart Hall (2003), desde contextos y discursos de unos y otros lados. Algunos pesan más que otros en el accionar individual y colectivo de los jóvenes, pero en la incertidumbre con la que viven las nuevas experiencias, las decisiones fundamentales se toman en situación, *en acto*, más que apelando a la fuerza de los sistemas normativos tradicionales, porque estos también tienen aspectos que los jóvenes interpelan y modifican en sus prácticas sociales y culturales (fuga, negociación, reconfiguración). Hemos dado ejemplos de cómo los jóvenes con orígenes indígenas no desobedecen a los mayores *per se*, sino a esa mentalidad arcaica que en nombre de la tradición homologa “indigeneidad” a pobreza de recursos, de vida y horizontes, a dominaciones internas que obstaculizan el desenvolvimiento de las y los jóvenes como seres humanos con derechos a participar en la reconfiguración étnica contemporánea. Esto habla de procesos de subjetivación que manifiestan la fuerte individuación en la constitución de la experiencia juvenil de los jóvenes indígenas.

Para Alessandro Baricco (2008), los cambios en las relaciones cultura/poder recientes forman parte de una mutación cultural necesitada de un pensamiento que evite situar al objeto de estudio en el mapa conocido definiendo “qué es”, y opte por intuir de qué maneras ese objeto modificará el mapa volviéndolo irreconocible (Martín Barbero, 2012). Las y los investigadores tenemos muchos retos por delante: uno es continuar las reflexiones epistémicas y metodológicas siguiendo a los autores de estos cambios. Plantearnos, por ejemplo, qué tanto para los investigadores, como para los sujetos implicados, el *comprender* tiene ahora menos que ver con el unificar que con el *coser*, esto es, el lidiar con las *cicatrices* y *suturas* para no “regresar” a los mapas analíticos conocidos.

Referencias

- Abélès, Marc (2012). *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2009). “Entre el ‘sueño zapatista’ y el ‘sueño americano’: la migración a Estados Unidos vista desde las comunidades zapatistas”. En *Migración y Desarrollo*, segundo semestre, núm. 13, pp. 79-95.
- Aquino Moreschi, Alejandra (2010). “Migrantes chiapanecos en Estados Unidos. Los nuevos nómadas laborales”. En *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 4, pp. 39-68.
- Aquino-Moreschi, Alejandra e Isis Contreras-Pastrana (2016). “Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca”. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 14, núm. 1, pp. 463-475.
- Álvarez Pérez, Micaela (2009). *Cambios y continuidades en la vivencia de la sexualidad. Dos generaciones de mujeres de origen indígena en el contexto urbano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Baricco, Alessandro (2008). *Los bárbaros. Ensayos sobre la mutación*. Barcelona: Anagrama.
- Barrios, Walda y Leticia Pons Bonals (1995). *Sexualidad y religión en Los Altos de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: UNACH.
- Bastiani Gómez, José, Lorena Ruiz-Montoya, Erin Estrada Lugo, Tania Cruz-Salazar y José Antonio Aparicio Quintanilla (2012). “Política educativa indígena. Práctica docente, castellanización, burocracia y centralización de la educación como limitaciones del éxito pedagógico en la región Ch’ol, Chiapas”. En *Perfiles Educativos*, vol. XXXIV, núm. 135, pp. 8-25.
- Bermúdez Montejo, Aldrin Ulises (2012). “¿Generaciones de conflicto? Nuevas visiones juveniles y lógica generacional del conflicto en Bachajón, Chiapas”. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, México.
- Bourdieu, Pierre (1990). “La juventud es sólo una palabra”. En Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*. México: CNCA, Grijalbo.
- Carpena-Méndez, Fina (2014). “Transnational/indigenous youth: learning, feeling and being in globalized contexts”. En Angela Veale y Giorgia Donà (eds.), *Child and Youth Migration. Mobility-in-Migration in an Era of Globalization*. Londres: Palgrave, pp. 44-66.
- Carpena-Méndez, Fina (2016). “Jóvenes rurales, memoria y futuros agrícolas en América Latina”. En *Carta Económica Regional*, núm. 30.

- Collier, Jane (1995). *El derecho zinacanteco*. México: CIESAS, UNICACH.
- Cornejo Portugal, Inés (2016). “Joven maya hablante migrante”. En Inés Cornejo Portugal (coord.), *La juventud rural y migración maya hablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*. México: UAM Cuajimalpa, pp. 59-93.
- Cruz-Salazar, Tania (2009). “Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes”. En Graciela Freyermuth-Enciso y Sergio Meneses (coords.), *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*. México: CIESAS, pp.169-212.
- Cruz-Salazar, Tania (2012). “El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, núm. 2, julio-diciembre, pp. 145-162.
- Cruz-Salazar, Tania (2014). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*. México: ECOSUR, CESMECA-UNICACH.
- Cruz-Salazar, Tania (2015). “Experimentando California. Cambio generacional entre tseltales y choles de la selva chiapaneca”. En *Cuicuilco*, vol. 22, núm. 66, enero-abril, pp. 217-239.
- Cruz-Salazar, Tania (2017). “Lo etnojuvenil. Un análisis sobre el cambio sociocultural entre tsotsiles, tseltales y choles”. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 1, pp. 53-67.
- Czarny, Gabriela (2012). Etnografías escolares y diferencia sociocultural. En *Perfiles educativos*, vol. 34, núm. 138, pp. 48-57. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982012000400020&lng=es&tlng=es (consultado: 31/01/2020).
- Chávez González, Mónica L. (2014). *Identidad étnica, migración y socialización urbana. Profesionistas indígenas de la Huasteca en la capital potosina*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis.
- Freyermuth, Gabriela y Sergio Meneses Navarro (coords.) (2009). *De crianzas, jaibas e infecciones: indígenas del sureste en la migración*. México: CIESAS.
- Fuller, Grant (2011). “Zapatista Youths Reconsider Capitalism”. En *The World, Global Perspectives for An American Audience*, 1 de abril. Disponible en: <http://www.theworld.org/2011/04/zapatista-youths-reconsider-capitalism/>
- García Álvarez, Luis Fernando (2018). *Jóvenes indígenas en contextos metropolitanos. La construcción de lo juvenil en una comunidad mixteca en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León*. Tesis de doctorado. ENAH, México.
- García Martínez, Ariel (2003). *Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural*. Tesis de maestría, CIESAS, México.
- Geertz, Clifford (1995). *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa.

- Gómez López, Marco (2013) Ser joven en Oxchuc. *Los estudiantes tseltales de la Universidad Intercultural de Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Gracia, María Amalia y Jorge E. Horbath (2019). “Procesos de enseñanza-aprendizaje en escuelas comunitarias e indígenas del sureste mexicano”. En *Anuario Antropológico*, II, 2019. Disponible en: <http://journals.openedition.org/aa/3979>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.3979>
- Hall, Stuart (2003). “¿Quién necesita ‘identidad?’”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.
- Hernández Silvano, Amadeo (2012). *Discriminación y racismo en la práctica educativa de una escuela intercultural: el caso de la Escuela Secundaria Técnica. N° 62 de Damasco, Ocosingo, Chiapas*. Tesis de maestría, UPN, México.
- Igreja, Rebecca Lemos (2019). “Justiça, identidade e juventudes indígena urbana: um estudo sobre os processos, Organizativos na Cidade do México”. En *Anuário Antropológico*, núm. II, pp. 129–158. Disponible en: <http://journals.openedition.org/aa/4011>; DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.4011>
- Jiménez, Telmo (2018). *Los espacios comunitarios como escenarios de disputa generacional: lo juvenil frente al sistema normativo interno en Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca*. México: UNAM-IIS.
- López Guerrero, Jael (2017). *Mujeres jóvenes indígenas migrantes en la zona metropolitana del valle de México: condiciones estructurales y subjetividades en la construcción de su experiencia juvenil*. México: UNAM-CIICH.
- López-Moya, Martín de la Cruz, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.) (2014). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. México: CESMECA-UNICACH, Juan Pablos Editor.
- Mancina, Peter (2011). “Crisis-Management: Tzeltal-Maya Transnational Migration and the Foucauldian Apparatus”. En *Dialectical Anthropology*, febrero, pp. 1-21.
- Martín Barbero, Jesús (2012) “Poder y cultura. La insoportable hibridación”. En Eduardo Nivón (coord.), *Voces híbridadas. Reflexiones en torno a la obra de García Canclini*. México: UAM y Siglo XXI, pp. 183-214.
- Martínez Casas, Regina y Angélica Rojas Cortes (2005). “Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”. En *Antropologías y Estudios de la Ciudad*, núm. 1, pp. 105-122.
- Muñoz Lozano, María del Pilar (2009). *Mundos de vida entre jóvenes de una comunidad tseltal: San Jerónimo Tulijá*. Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.
- Neila Boyer, Isabel (2013). “Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social”. En *EntreDiversidades*, núm. 1, otoño-invierno, pp. 43-85.

- Neila Boyer, Isabel (2015). "Toj jamal ye'. La excesiva apertura personal y social en el 'nuevo vivir' tsotsil de Chiapas". En *Estudios de Cultura Maya*, vol. 46.
- Negrín Da Silva, Diana (2015). "Makuyeika. La que anda en muchas partes". En *Cuiculco*, núm. 62, enero-abril, pp. 37-59.
- Oehmichen, Cristina (2019). "Adolescentes mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género". En *Anuario Antropológico*, vol. 44, núm. 2, pp. 105-128.
- Olvera Ojeda, Roberto (2016). "Jóvenes y migración en Mamita, Yucatán". En Inés Cornejo Portugal (coord.), *La juventud rural y migración maya hablante. Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente*. México: UAM Cuajimalpa, pp. 95-127.
- Ortelli, Paola y Stefano Sartorello (2011). "Jóvenes universitarios y conflicto intercultural". En *Perfiles Educativos*, núm. 3, pp. 77-90.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002). "Del comunismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos". En Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio: búsquedas, encuentros, transiciones*. México: FCE, INI y CNCA, pp. 295-340.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007). "El problemático carácter de lo étnico". En *Revista Cultura-Hombre-Sociedad*, vol. 13, núm. 1, pp. 35-55.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2011). "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". En *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, pp. 65-75.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2015). *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2019). "Jóvenes indígenas en América Latina: reflexiones para la investigación desde la antropología". En *Anuario Antropológico*, núm. II, p. 21-50.
- Pitarch Ramón, Pedro (2000). "El cuerpo y el gesto. Notas sobre el 'arte' tseltal". En *Journal de la Société Suisse des Americanistes*, núm. 64, pp. 43-52.
- Porraz Gómez, Iván Francisco (2015). "Entre el éxito y la incertidumbre: Formas de tránsito y adaptación de los jóvenes migrantes chiapanecos en Estados Unidos". En María Eugenia Anguiano Téllez y Daniel Villafuerte Solís (coords.), *Cruces de fronteras: movilidad humana y políticas migratorias*. Tuxtla Gutiérrez, Tijuana: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, El Colegio de la Frontera Norte.
- Queirolo Palmas, Luca (2017). *¿Cómo se construye un enemigo público? Las "bandas latinas"*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Ruiz Muñoz, Mercedes y Martha Franco García (2017). *Voces de la alteridad. Estudiantes de la Ibero de pueblos originarios*. México: Universidad Iberoamericana.
- Sánchez, Irene (2009). *Entre arraigo y movilidad: el Xut en la familia tseltal contemporánea de El Corralito, Oxchuc, Chiapas*. Tesis de maestría, CIESAS, México.
- Sartorello, Stefano Claudio y Tania Cruz-Salazar (coords.) (2013). *Voces y visiones juveniles. En torno a diversidad, diálogo y conflicto intercultural en la UNICH*. México: Editorial Fray Bartolomé de las Casas, UNICH, Fondeib, UNESCO, Adjuntament de Barcelona, Innovación y Apoyo Educativo.
- Scott, James (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Era.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2009) "Presentación". En *Suplemento 56. Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México Contemporáneo. Diario de Campo. Diario de Campo*, núm. 106, octubre-diciembre. México: CNCA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 5-11.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2011). "Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud". En *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, pp. 13-32.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2017). "México: Jóvenes indígenas, flujos étnicos contemporáneos y giros epistémicos". En Assis Oliveira y Lúcia Rangel (eds.), *Juventudes indígenas. Estudos interdisciplinares, saberes interculturais. Conexoes entre Brasil e México*. Brasil: Editora E-Papers, pp. 25-52.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2019). "Adolescencia y juventud: reposicionamientos teóricos". En *Investigaciones Sociales*, vol. 22, núm. 40, pp. 59-72. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15381/is.v22i40.15883>
- Vázquez Estrada, Alejandro (2019). "Juventudes urbanígenas y sus formas contemporáneas de hacer comunidad". En *Anuario Antropológico*, vol. 44, núm. 2, pp. 83-104. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/aa.3984>.
- Virtanen, Pirjo Kristina (2012). *Indigenous Youth in Brazilian Amazonia. Changing Live Worlds*. Londres: Palgrave-MacMillan.



MIGRACIONES

¿Americanizar, asimilar, aculturar? Incorporaciones subalternas de las segundas generaciones de migrantes desde la experiencia de jóvenes indígenas de Oaxaca

Susana Vargas Evaristo

Introducción

En este artículo contrasto la experiencia de las migraciones de los pueblos originarios a la luz del bagaje teórico elaborado para otro tipo de contingentes migratorios no indígenas. Discuto que los Estados-nación de origen han contribuido a la jerarquización étnica de los grupos sociales del territorio nacional —particularmente de los pueblos originarios—, lo que ha impactado en la experiencia de incorporación de los sujetos en los contextos migratorios. Kissam y Jacobs (2004), estudiosos de la migración indígena, han destacado que esta población aparece como subnacional por su condición histórica en el marco del Estado-nación de procedencia, y posteriormente en el escenario de la migración internacional surgen como minoría de las minorías en la escala étnica del país receptor, en este caso, de Estados Unidos.

La discusión que propongo se basa en un estudio realizado con descendientes de trabajadores agrícolas en el estado de Baja California, México, y en Madera, California, Estados Unidos (Vargas, 2014). Las historias de vida de los y las jóvenes de origen oaxaqueño¹ reflejaron narrativas de exclusión socioétnica, aun cuando las entrevistas se realizaron en dos contextos de migración diferenciados

¹ Agradezco a las y los jóvenes oaxaqueños asentados en el Valle de San Quintín, Baja California y Madera, California las facilidades que me proporcionaron para acceder a sus historias de migración y procesos de adaptación en dichos contextos.

(interno e internacional). No obstante la posición geográfica, en ambos grupos de jóvenes se declaró fuertemente la presencia de actitudes racistas y discriminatorias efectuadas por diversos actores sociales a lo largo de su proceso de adaptación. A partir de ello me cuestioné: ¿qué implicaciones tiene el análisis de los procesos de migración e incorporación cuando se trata de pueblos indígenas?, ¿de qué sujeto histórico estamos hablando?, ¿los marcos analíticos en los estudios de integración dan cuenta de lo que ocurre con todos los grupos de migrantes?, ¿qué particularidades en los procesos de incorporación se muestran desde la experiencia de la población joven con ascendencia indígena? El análisis que se vierte en este artículo forma parte de una investigación más amplia en la que se realizaron 45 entrevistas con descendientes de trabajadores agrícolas bajo el método biográfico, debido a que se priorizó la construcción subjetiva del proceso de incorporación de las y los sujetos. En dicho estudio se mostró que las y los jóvenes indígenas están comprometidos con sus pertenencias étnicas, familiares, comunitarias e históricas concebidas como procesos cambiantes, no solamente por la experiencia de migración, sino porque *de facto* el sujeto comprendido desde su historicidad está en constante transformación (Vargas, 2014). La pertenencia de los y las jóvenes está asociada a sus pueblos, comunidades y territorios, pero es la familia la que media en el intercambio de informaciones, normas y obligaciones de las nuevas generaciones. En conjunto, estamos frente a una juventud que se encuentra en constante lucha, entre las implicaciones de crecer lejos de sus pueblos y comunidades ancestrales, de cara al largo proceso que ha significado incorporarse a las nuevas sociedades receptoras. Desde esta mirada cambiante retomo el concepto de incorporación que se descentra de ideales deterministas para pensarlo en un proceso en constante conflicto y dinamismo, siempre en movimiento (Levitt y Glick, 2004).

El capítulo se desarrolla en los siguientes apartados: en primer lugar, se contextualiza el perfil de los y las descendientes de trabajadores agrícolas en el Valle de San Quintín, Baja California, y Madera-Fresno, California. En un segundo segmento presento una revisión sobre los conceptos clásicos de integración. En seguida, trato la propuesta de los estudios transnacionales en su vertiente de estudio sobre las segundas generaciones de migrantes, en la cuarta sección realizo una propuesta acerca de la subalternidad de la incorporación de jóvenes oaxaqueños, y finalmente presento algunas conclusiones.

Recuento etnográfico y perfil de los hijos e hijas de trabajadores agrícolas oaxaqueños

Durante el periodo de 2003-2004 visité al Valle de San Quintín con el objetivo de abordar la problemática del trabajo infantil jornalero entre las familias provenientes de pueblos originarios de Oaxaca. En ese entonces, a través del Programa Nacional con Jornaleros Agrícolas (PRONJAG), visité un par de campamentos agrícolas en donde las condiciones de vida mostraban pobreza extrema para las familias y sus hijos; mucho se decía que el trabajo infantil había desaparecido desde los noventa por un *boicot* suscitado en San Diego, California, a propósito de la presencia de niños en los campos agrícolas. Esa narrativa parecía imperar de manera general tanto en los funcionarios de gobierno, como en los dueños de las agroempresas de mayor presencia en el valle. No obstante, la narrativa de las familias acerca del trabajo infantil era distinta; a pesar de las condiciones laborales, llevar a los y las niñas en los campos significaba la posibilidad de tenerlos bajo vigilancia. Algunas mujeres llevaban a sus hijos pequeños sin que se dieran cuenta los empleadores, y ya en los surcos se las arreglaban para acomodarlos y tenerlos cerca. Los niños de tanto en tanto se incorporaban al surco para cortar y ayudar a llenar más rápido los botes. Según los relatos de las familias, no siempre se podía hacer esto; había campamentos en los que se prohibía estrictamente llevar a menores a trabajar, por lo que temían ser sancionados por su presencia.

La jornada de las y los trabajadores agrícolas iniciaba a las 5:00 a.m., para aprovechar la temperatura fresca de la mañana y también para alargar la actividad productiva; al caer la tarde regresaban a sus casas en las colonias o campamentos. Estos últimos son uno de los múltiples tipos de alojamiento para los migrantes, también había cuartos y casas que rentaban en las colonias. Los niños que no podían ir al surco se quedaban en las instalaciones, expuestos a una diversidad de riesgos a la salud; la desnutrición era un signo evidente del abandono. Algunos campamentos contaban con guarderías o escuelas donde cuidaban a los menores hasta que sus familias regresaban del campo.

Las colonias representan otra opción de vivienda y un logro en el asentamiento de la población oaxaqueña jornalera, pues luego de movilizaciones y demandas lograron establecerse en terrenos firmes en los que paulatinamente construyeron un pie de casa, para después allegarse de servicios básicos como agua, luz, hospitales y escuelas. El cambio de residencia de campamento a colonia ocurrió entre las décadas de los ochenta y noventa, proceso que fue paradigmático en términos del acceso de los niños a la escuela, aunque muchos de ellos seguían sin asistir. Habrá

que señalar que, aun cuando se trata de una migración considerada como rural-rural compuesta por población indígena, ciertamente es posible encontrar una importante diversidad de procesos migratorios y de asentamiento. En términos generales, podría asegurarse que la condición de los niños y niñas que crecieron en el Valle de San Quintín, vinculados al trabajo agrícola, atravesaron por procesos de explotación laboral, lo cual observé más tarde en el testimonio de los jóvenes a quienes entrevisté (en un segundo periodo entre el 2010 y el 2011). Sin embargo, el cambio de residencia marcó la posibilidad de mantener el proyecto escolar de manera permanente, debido a que su asistencia a los campos ya no estaba regulada por el empresario (dueño del campamento), sino que se habrían ganado una mayor autonomía aunque continuaran trabajando por jornal.

Aquellos jóvenes que lograron escolarizarse durante su infancia experimentaron situaciones de discriminación por sus características fenotípicas (estatura y color de la piel), de clase por su condición de hijos de trabajadores agrícolas, y étnicas por el uso de la lengua materna y la procedencia oaxaqueña. No obstante, la trayectoria educativa estaba en riesgo constante debido a las condiciones de pobreza que enfrentaban sus familias; muchos de estos jóvenes estudiaban por temporadas, y durante los periodos de vacaciones escolares iban al surco a pizcar para ahorrar dinero y poder pagar los pasajes del camión, los uniformes y útiles escolares. Otros más no lo lograban e interrumpían sus estudios para solventar algunos gastos de la familia, lo que ocurría cuando quien principalmente sostenía la familia se encontraba enfermo o indispuerto para laborar en los campos. Quienes tenían el impulso por continuar sus estudios, regresaban, pero había quienes desertaban.

En el otro lado de la frontera, en las ciudades de Fresno y Madera, en California, lo educativo representaba no solamente la posibilidad de desincorporarse del trabajo en los campos agrícolas. La educación para los estudiantes indocumentados significaba la promesa —o la esperanza— de lograr acceder al proyecto legislativo Dream Act o Acta de Sueño.² Como es sabido, desde el año 2001 ocurrieron movilizaciones de distintos sectores de la sociedad civil, senadores y representantes estadounidenses, para convencer al Congreso sobre la necesidad de un mecanismo de regulación dirigido a aquellos jóvenes indocumentados que llegaron siendo niños. Es así como la iniciativa “Development, Relief and Educa-

² De los doce millones de inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, un gran número fue llevado a ese país por sus padres o familiares cuando aún eran niños; es decir, la decisión de migrar no fue tomada por ellos (Santibáñez, 2014).

tion for Alien Minors (Dream Act)” fue presentada en 2006 con ese propósito, pero no fue aprobada.³ En 2012, el presidente Obama suscribió un memorándum en el que difería por dos años los procesos de deportación de jóvenes en condiciones similares a los llamados *dreamers*, y en junio de 2014 esta medida fue extendida otros dos años más.⁴

En pleno periodo de efervescencia a favor de una respuesta a los millones de jóvenes indocumentados conocí en Madera a Juan Santiago (2010-2011), joven universitario zapoteco de Coatecas Altas, comunidad localizada en los Valles Centrales de Oaxaca. Su discurso era claro. Su llegada a Estados Unidos tuvo que ver con la necesidad en la que se encontraban sus padres, por lo que recurrió como opción al mercado de trabajo agrícola para hacerse con recursos económicos. Así, trabajó primero con su familia en Sinaloa y posteriormente, a principios de los noventa, siguió la ruta migratoria trazada por sus paisanos hacia Madera, California. En este contexto el Frente Indígena de Organizaciones Binacional (FIOB) ha desempeñado un papel fundamental en la movilización de los jóvenes, particularmente oaxaqueños. El círculo de jóvenes a quienes me allegué estaba compuesto por distintos pueblos originarios de Oaxaca y otros mexicanos de diversos orígenes con los que compartían las mismas aspiraciones de lucha social. Muchos de ellos eran universitarios, pocos trabajaban en la pizca de algún producto, y podía encontrarme con jóvenes indocumentados o documentados, residentes, naturalizados y ciudadanos. Por ello, la gama de experiencias era su-

³ Al no haber pasado la propuesta del Dream Act, se dio la opción de aplicar por la Acción Diferida para aquellos jóvenes indocumentados que cumplieran con los requisitos. El Departamento de Seguridad Nacional anunció el 15 de junio de 2010 que “ciertas personas” que llegaron a Estados Unidos siendo niños y cumplen con los requisitos específicos pueden solicitar ser considerados para la Acción Diferida por un período de dos años, sujeto a renovación, y ser elegibles para la autorización de empleo. La Acción Diferida es una determinación discrecional que aplaza la deportación de un individuo como un ejercicio de la discreción procesal y no significa un estatus legal para el individuo (Servicio de Ciudadanía e Inmigración de Estados Unidos, disponible en: <http://www.uscis.gov/es/programas-humanitarios/proceso-de-accion-diferida-para-jovenes-que-no-representan-riesgo/consideracion-de-accion-diferida-para-los-llegados-en-la-infancia>. Actualmente, bajo el mandato de Donald Trump, esta propuesta se encuentra suspendida; miles de jóvenes *dreamers*, en su mayoría mexicanos, quedaron sin acceso a una licencia de manejo, sin permiso de trabajo y sin posibilidad de viajar fuera de Estados Unidos.

⁴ El Pew Research Hispanic Trends Project y el Migration Policy Institute estimó una cifra de 1.7 millones de indocumentados, de los cuales poco más de un millón son mexicanos (Santibáñez, 2014).

mamente rica. Pude observar lo importante que era pensar en las formas de concebir los procesos de integración desde las narrativas de los jóvenes universitarios oaxaqueños, hijos e hijas de trabajadores agrícolas. En el momento de mi acercamiento di cuenta de que una de las fortalezas de este grupo es la postura crítica que han ejercido frente a las distintas condiciones que los cruzaban: la migratoria, su pertenencia al contingente de los trabajadores agrícolas, el origen étnico común y las posiciones de género. Todas estas suponen categorías interseccionadas que en su conjunto perfilan a un joven cuya trayectoria de vida está articulada a experiencias políticas y de discriminación. Pablo relató lo siguiente:

Por lo mismo que si no eras de aquí [San Quintín] tú tenías que convertirte en alguien de aquí, de otra manera te discriminaban, se burlaban de ti, te decían tú eres de allá, tú estás bajito, tú estás moreno, tú no hablas bien el español [...] Casi te obligan a igualarte a la cultura de aquí, a las costumbres de aquí, a las enseñanzas de aquí, a la ropa de aquí, todo lo que es el mundo de aquí (Pablo, pseudónimo, Valle de San Quintín, Baja California, 25 de agosto de 2011).

Los jóvenes oaxaqueños, desde su infancia más temprana, han lidiado con el cúmulo de categorías étnicas y raciales que han marcado a las generaciones antecesoras, tanto en los lugares de destino como en los de migración; en estos últimos, exacerbados por la condición de migrantes (indocumentados) y trabajadores agrícolas. Esta acumulación de categorías se reproduce en los ámbitos analizados, como el mercado de trabajo agrícola, las colonias/comunidades de asentamiento o campamentos y el espacio escolar.

En el Valle de San Quintín la escala étnica y racial prevaleciente afectó la trayectoria infantil de los jóvenes oaxaqueños. En el ámbito escolar las experiencias de discriminación se recrudecían mayormente si los niños provenían de un sector trabajador vinculado con la agricultura intensiva. Según la experiencia de Pablo, los jornaleros agrícolas y sus hijos eran vistos como “gente anormal” o gente de fuera. En Madera los jóvenes oaxaqueños experimentaron la estratificación étnico-racial reproducida al interior del sistema escolar, y la discriminación se intensificaba hacia la población de reciente arribo a la ciudad. En este contexto, los criterios de la lengua, la condición migratoria (documentado o indocumentado), el origen étnico y la apariencia física conformaban un conjunto de características que reforzaban la exclusión social. En el escenario escolar la población de origen mexicano mostraba actitudes de hostigamiento hacia los niños y niñas provenientes de Oaxaca. Por ello, y en repetidas ocasiones, en la literatura se menciona que las ca-

¿Americanizar, asimilar, aculturar?

tegorías étnico-raciales construidas en el marco del Estado-nación mexicano son reproducidas muchas veces por los mismos mexicanos en Estados Unidos.

De esta manera, los contextos de origen y las relaciones interétnicas las pensamos como factores que definen —en buena medida— la experiencia de incorporación de los migrantes, tanto en la sociedad sanquintense como en las ciudades de Madera y Fresno. La migración a la que se articulan los hijos de trabajadores agrícolas se adscribe a un contingente conformado por miembros de sociedades indígenas que han heredado memorias de subordinación étnica, conformándose como una minoría dentro de su propio Estado-nación y reproduciendo esta subordinación del otro lado de la frontera. En otros estudios sobre la segunda generación de zapotecas en Los Ángeles se ha documentado que, si bien durante la primera generación la identidad étnica era crucial para mantener la articulación entre los migrantes del mismo origen, ciertamente la segunda generación presenta una mayor complejidad en cuanto a su pertenencia, en la que se articulan diferentes intereses de orden político, social y cultural que derivan de experiencias de opresión y diferentes formas de racismo (Cruz, 2013).

Observamos que en estos contextos se da lugar a la categoría de subalterno, comprendida como un posicionamiento que el sujeto regula, como un pensamiento fronterizo que se apropia y se reinterpreta (Coronil, 1994; Mignolo, 2000), pero que sin duda está articulada a escenarios nacionales que imprimen experiencias en los distintos grupos humanos, en este caso migrantes e indígenas. En el caso de los trabajadores agrícolas inmersos en condiciones laborales precarias, no solamente enfrentan la discriminación étnica y racial, sino también de clase. Por su parte, las mujeres abren entre sus familias la disputa por mantenerse bajo las normas de la comunidad de origen o abrirse/dialogar/confrontarse con la realidad en los nuevos contextos de asentamiento.

[...] mis papás son parte de la comunidad y creo que, para mantener su estatus, tienen cierto prestigio dentro de la comunidad, entonces es de tener este estatus de una familia respetable, entonces es el pueblo y luego yo, yo siendo mujer y siendo hija de esta familia, tengo que conformar ciertos ideales ¿no? Entonces yo no puedo salir con tener un hijo por ahí, o salir con una pareja del mismo género. Entonces es estar consciente de ciertas cosas, pero tampoco no ser tan radical (Sonia, pseudónimo, Fresno, California, 1 de septiembre de 2010).

Las narrativas de los jóvenes muestran cómo, a pesar de sus esfuerzos por articularse a la sociedad de llegada, su condición se muestra como la de subnacional. Si

bien en Estados Unidos y en México se han llevado a cabo discusiones sobre cómo integrar (aculturar, asimilar, americanizar) a los “otros” (migrantes, indígenas), el factor racial cumple un papel fundamental como criterio de incorporación a la dinámica nacional de las poblaciones. Por otra parte, la condición de subnacional implica derechos no reconocidos como ciudadanos/residentes en ambos países, que se conjugan con la experiencia subalterna entendida de manera interseccionada y sustentada en las categorías de “raza”, género, clase y generación, que vislumbran escenarios más específicos y que tienen funciones concretas en la incorporación. Este proyecto comienza desde la infancia en el momento en que las y los jóvenes se han tenido que enfrentar al cambio de vida entre su pueblo y el lugar de destino. Es muy notorio que aun cuando manejan el idioma (en el caso de quienes se fueron a California) o las formas culturales del lugar de destino, ellos hacen sus propios “nichos” de convivencia buscando siempre un perfil étnico-cultural común, persiguiendo formar organizaciones o ser parte de grupos que reivindiquen sus orígenes. Esta situación no exime que al mismo tiempo articulen vínculos y redes fuera de sus fronteras étnicas. Es interesante anotar que cuando les cuestionamos sobre su percepción de integración en los contextos migratorios, algunos prefirieron mencionarlo como adaptación y otros como un proceso de colonización o recolonización, en términos de subordinación de las culturas originarias o indígenas hacia las “blancas”. El “aquí y allá” es frecuente en las narrativas de los y las jóvenes, y lo interesante es que esto se remite a la escala del pueblo o la comunidad, y no a la estatal o nacional. Para los jóvenes asentados tanto en San Quintín como en Madera-Fresno, las alusiones a sus pueblos de origen fueron constantes, comprendían su pertenencia étnica como una identidad profunda, pero no negaban las ventajas de haber migrado o de lo aprendido en los nuevos territorios de asentamiento.⁵

El perfil de los descendientes de trabajadores agrícolas oaxaqueños puede ser diverso en términos étnicos, lingüísticos y de estatus migratorio. Sin embargo, tienen en común la experiencia de haberse desplazado desde una comunidad indígena que les permitió atravesar fronteras de clase, étnicas y de género que marcaron sus experiencias y trayectorias de integración a los nuevos territorios de asentamiento. En este sentido, me parece adecuado debatir sobre la literatura producida al respecto sobre las segundas generaciones de migrantes y su pertinencia para los casos que aquí he descrito.

⁵ Este tema lo discuto ampliamente en el artículo intitulado “Constelación narrativa de resistencia...” (Vargas, 2016).

Conceptos clásicos de la integración y el problema de la fijación de identidades en Estados Unidos y en México

La noción de asimilación podría considerarse como la más recurrente para atender los conflictos derivados de la interacción de grupos socioculturales en contextos nacionales. El término fue retomado a partir de la inmigración europea hacia Estados Unidos a principios del siglo XX, en el marco de la migración en la que preponderaba el flujo de personas provenientes de países del otro lado del Atlántico y de manera paulatina se construía el imaginario sobre la vida americana (*American life*). En este contexto, la discusión sobre la llamada americanización o asimilación (hasta la Segunda Guerra Mundial) consideraba únicamente a los migrantes europeos en términos de incorporarse como “blancos”, pero los no europeos se incorporaban dentro del sistema jerárquico racializado.

La idea de la “americanización” dotó de gran significado a las discusiones sobre la incorporación de los recién llegados, planteándose como la amalgama de razas a la vida nacional. Se entendía como un proceso indispensable de unificación de razas que diera como resultado un solo estilo de vida americano (Glazer, 2005). Se buscaba una “mezcla perfecta” que evitara las distinciones de unos grupos sobre otros.⁶ Sin embargo, había ciertos grupos que no estaban considerados —como apunta Glazer—, como la población negra. En su artículo “Is Assimilation Dead?”, Glazer plantea que, aun cuando el concepto de asimilación pueda producir controversias académicas⁷ y descontento entre algunos grupos sociales, su fuerza sigue afectando en muchos aspectos étnicos y raciales en Estados Unidos, en términos de la necesidad de continuar hablando de la vida americana (*American life*).

⁶ Sartori llama a esto el riesgo de “desdibujar” las culturas originarias de los migrantes en aras de asimilarlos a una cultura ajena. Quizás sea por ello que existan corrientes que han considerado la asimilación “como el descenso (decline) de una distinción étnica y su corolario de diferencias culturales y sociales” (Alba y Nee, 2003 en Alba, 2005:23). Desde esta perspectiva los orígenes étnicos vienen a ser cada vez menos importantes en relación con los miembros de otros grupos étnicos migrantes o nativos.

⁷ Por ejemplo, para Brubaker, asimilación “designa una dirección de cambio, no un grado particular de similitud” (2001:534). Para este autor, el concepto no tiene connotaciones negativas en sí mismo, pues lo importante es su énfasis en el cambio, no en la “obligada” idea de la similitud, que, tal parece, es la particularidad que hace controversial el término. Para Giovanni Sartori asimilar quiere decir “volver similar” y, en este sentido, únicamente acepta tal concepto pensándolo desde una doble perspectiva, “pluralismo-asimilación”, en la que el pluralismo trata de asimilar lo demasiado diferente, pero también trata, al contrario, de “distinguir” lo que es demasiado igual (Sartori, 2001:164).

Conceptos como americanización y asimilación estaban permeados de las ideas conservadoras acerca de lo que una sociedad angloprotestante debía ser y de las formas sociales que debían adoptar los migrantes de las llamadas oleadas de los siglos XVII y XVIII (García, 2006). Como es sabido, en el siglo XIX la composición migratoria cambió en cuanto a sus orígenes étnicos. América Latina, y en particular México, encabezaron el envío de migrantes hacia Estados Unidos. Este giro en la estructura étnica de la población migrante dejó ver el desinterés por encontrar una fórmula de integración de la diversidad cultural de la población en términos de raza y etnicidad. Por un lado, la población afrodescendiente había sido sistemáticamente marginada de los ideales de una “amalgamación” de razas y, por otro, la población recién llegada no cumplía con el requisito de la “blancura” para ser llevada a participar de dicho proceso de integración.

Robert E. Park, fundador de la escuela de sociología en la Universidad de Chicago,⁸ se cuestionó sobre el gran problema que representaba el tema de la asimilación y sus efectos en la comunidad negra. De esta manera, en un trabajo publicado en 1930 sobre asimilación en la *Encyclopedia of the Social Science*, Park notaba que, aun cuando Estados Unidos representaba una “vasta, variada y cosmopolita sociedad tal como existe en América, el principal obstáculo para la asimilación no está asociado a las diferencias sociales, sino a los rasgos físicos” (Park, 1930 en Glazer, 2005:123).

El problema sobre la exclusión de los negros en este proceso de asimilación dio paso a diversas discusiones que en buena medida lideraba Park, de tal manera que durante los años cincuenta una visión resonó en los estudios sobre integración de minorías étnicas: la idea de aculturación. Tanto la asimilación como la aculturación se consideraron entonces los caminos adecuados para reducir la discriminación y los prejuicios raciales; sin embargo, estudiosos daban cuenta de la imposibilidad de incorporar a aquellas personas no blancas (Glazer, 2005). El factor fenotípico significaba un marcador ineludible de la diferencia, que se oponía a la posibilidad de asimilación de ciertos grupos raciales.

En Estados Unidos predominaba el valor de la blanquitud, y la ética protestante europea delineó con ello su configuración étnica. En realidad, el proyecto de nación apuntaba de una integración de múltiples poblaciones (*meltingpot*/crisol

⁸ A principios del siglo XX, la Escuela de Chicago estaba permeada de la propaganda nativista, la cual valoraba la *anglo-conformity*. En este contexto se reproducían prácticas de hostilidad hacia los “nuevos y diferentes”, tales como los inmigrantes y los negros, con quienes se aplicaban políticas restrictivas de inmigración (Cachón, 2008:208).

¿Americanizar, asimilar, aculturar?

de razas), a un Estado-nación culturalmente angloamericano y protestante (Velasco, 2010). La importante presencia de los flujos migratorios en la constitución de la sociedad estadounidense hizo que el proceso de nativización jugara un papel fundamental en la configuración étnica de este país (Portes y Rumbaut, 2006; Ruiz, 2005; Sánchez, 1997 en Velasco, 2010).

El nativismo apareció bajo dos perspectivas: orientada una hacia los indios nativos, y luego otra hacia los afroamericanos; en la última se priorizaba la perspectiva de raza en el tratamiento de estos grupos (siglo XVIII y XIX). Mientras que en otro momento el proyecto nativista tomó fuerza en relación con la población migrante de Europa del sur, los asiáticos y latinoamericanos, aquí el concepto de lo étnico encontraba mayor énfasis (Velasco, 2010). El proceso de nativización tuvo dos efectos: por un lado, funcionó como mecanismo de exclusión y, por otro, alentó la solidaridad étnica basada en el origen nacional (Portes y Rumbaut, 2006, en Velasco, 2010).

Para el caso de México, el universo de categorías étnicas permeaba las relaciones sociales, y su origen databa en la conquista y colonización española. Durante esos periodos se creó una importante variedad de grupos raciales que fungieron como un instrumento de administración colonial de las diferencias sociales y económicas. Categorías como indio, negro, mulato y mestizo constituían un sistema étnico-racial de la época. En este caso, la administración colonial intentaba mantener fronteras étnico-raciales como una forma de sostener el orden étnico y racialmente jerárquico (Katzew, 2004, en Velasco, 2010).

Sin embargo, durante la independencia del Imperio español dio inicio un nuevo perfil cultural en la edificación del nuevo Estado-nación. A diferencia del periodo colonial, en el que se estimulaba la fragmentación y diversidad mediante la segregación espacio-racial, la independencia aparece como el momento histórico en el que se alentó la creación de un perfil mestizo de la población, con elementos culturales asociados a la lengua española y la religión católica (Velasco, 2010).

Durante el siglo XIX en México inició la construcción del Estado-nación; sin embargo, fue en el proceso de institucionalización posrevolucionaria, en las primeras décadas del siglo XX, cuando alcanzó su plenitud. En ese contexto surgieron la Secretaría de Educación Pública (SEP) y el Instituto Nacional Indigenista (INI) (Velasco, 2010). El marco institucional fue el que reforzó la necesidad de fusionar razas mediante el mestizaje cultural, y la propuesta del Estado se dirigió hacia lograr un cambio cultural y la constitución nacional que giraba en torno a la figura del mestizo. La dicotomía indígena-mestizo apareció entonces como una forma de administrar la diversidad étnica en el país.

En este contexto la aculturación⁹ era un camino necesario para la integración interétnica. En México, a lo largo del siglo XX se discutía sobre cómo incorporar a los indígenas a un proyecto de nación mestizo. Gonzalo Aguirre Beltrán observó que existían ciertas áreas donde permanecían relaciones de subordinación y nuevas relaciones de colonización; a tales regiones las denominó “regiones de refugio”. Ello dio paso a que este antropólogo promoviera un mecanismo institucional de integración regional de tales ámbitos duales para lograr los intereses nacionales de un Estado moderno (Aguirre, 1987). A partir de diferentes mecanismos —como la conversión de la lengua materna al castellano—, surgió la idea de una “aculturación planificada” promovida por los organismos institucionales indigenistas (Aguirre, 1982, en Castellanos, 1994). Este mecanismo redundaría en una subsecuente aculturación de la población indígena.

En México, uno de los principales indicadores sobre el proceso de la aculturación puede observarse en el uso de la lengua originaria proveniente de la matriz cultural¹⁰ frente al uso del español. Se sabe que el perfil demográfico de los grupos étnicos de México muestra la asimilación que durante los últimos dos siglos produjo una sociedad predominantemente homogénea en términos lingüísticos. Del 60 % de indígenas que existían en 1810, se estimó que un siglo y medio después quedaba solo el 9 % de la población total (Castellanos, 1994). Desde luego, el uso de las lenguas indígenas disminuyó al integrarse programas de enseñanza del español como lengua nacional, e incluso en algunas regiones del país las lenguas desaparecieron.

Por su parte, en los países europeos el concepto de integración ha tenido mayor resonancia, y para algunos autores se plantea como una forma de rechazo a las ideas asimilacionistas que básicamente han proliferado en Estados Unidos (Alba y Nee, 2003; Brubaker, 2004). Sin duda el concepto es controversial por su variabilidad semántica; sin embargo, comúnmente se ha utilizado para referir a la presencia de extranjeros en sociedades receptoras. Esta forma de exaltar al

⁹ La aculturación implicaría la asimilación de algunos rasgos o características culturales del grupo con el que se entra en contacto, lo que a su vez supone una reorganización, recomposición o reacomodo de la cultura subjetiva previa (Giménez, 1994).

¹⁰ En su ensayo “Comunidades primordiales y modernización”, Gilberto Giménez presenta la siguiente definición de matriz cultural: “Llamaremos matriz cultural a los elementos y configuraciones básicos internalizados por los individuos durante su infancia y adolescencia, los cuales constituyen el principio de su identidad, un acervo de saberes, unas pautas de respuestas actitudinales y conductuales, un abanico de alternativas de acción, emoción y pensamiento, en fin, una lógica específica materializada en un idioma” (1994:172).

“otro” extranjero es la que algunos autores han preferido utilizar para resolver la ambigüedad del término. Según Herrera (1994), es bastante frecuente que el concepto de integración sea utilizado en el ámbito de las políticas sociales, e incluso puede ser central en los debates políticos, principalmente en los países europeos. Lo interesante es que en cada contexto nacional europeo este concepto es interpretado y aplicado de acuerdo con las necesidades de cada Estado-nación, como ocurre en los modelos asimilacionista francés y multicultural holandés y británico, a los que debemos añadir el modelo alemán centrado en el concepto étnico de nación (Moncusí, 2005).

En concordancia con la propuesta asimilacionista, el integracionismo ha sido visto bajo dos perspectivas: por un lado, designa un conjunto de grupos de origen extranjero que no significan problemas para la población autóctona, y de este modo el concepto se asocia con una idea de invisibilidad. Mientras, por otro lado, se plantea una noción de igualdad formal de los migrantes y sus descendientes respecto a la población autóctona (Oriol en Herrera, 1994).

El dilema que se observa a lo largo de la construcción de acciones de integración de migrantes (asimilación, aculturación, etcétera) redundaría en imaginar no producirán conflictos a la sociedad receptora, lo que supone su invisibilización. Otro efecto que se plantea en este dilema es la exaltación de la presencia de los extranjeros en términos de la sobrevigilancia para evitar que transgredan el orden socialmente establecido (Stephen, 2007). En este sentido, algunas corrientes de pensamiento señalan que la integración no puede eludir la idea de conflicto, aun cuando el Estado promueva acciones que aseguren un orden étnico y cultural, lo que necesariamente supone la presencia de mecanismos de exclusión, segregación y racismo (Lapeyronnie y Jazouli, 1986 en Herrera, 1994).

Otras corrientes se han inclinado hacia la idea de comprender el problema de la incorporación atendiendo a la importancia del tiempo y el espacio como elementos fundamentales para observar el fenómeno migratorio, de tal suerte que se ha construido la noción de “ciclo migratorio” como un término útil para abordar el proceso de integración de los migrantes (Lapeyronnie, 1987 en Herrera, 1994). Bajo este enfoque, la integración se vería como un proceso de gran complejidad de acción colectiva que engloba a diversos actores sociales, tanto a los recién llegados como a los ya establecidos, en una disputa por el espacio público y los recursos.

No obstante que esta propuesta pone de manifiesto las condiciones de proceso y conflicto como características de la integración, habría que señalar en qué medida el Estado, manifestado en instituciones, participa en la conforma-

ción de marcos conceptuales para “elegir” a los migrantes que tendrán mejores condiciones de recepción y acogida en las sociedades y cuáles serán segmentados social y étnicamente. El tema de la incorporación no solamente puede ser planteado desde la perspectiva de la relación entre los actores sociales que llegan y los que ya están. En este proceso de convivencia social el nivel de lo institucional, en términos de las políticas migratorias que se designan para cada grupo étnico y de cada país, tiene resonancia en las formas de exclusión e inclusión elaboradas para cada grupo; las escalas raciales y étnicas cumplen un papel fundamental.

En esta discusión se observa que, en realidad, para cada concepto propuesto están presentes las miradas etnocéntricas y culturalistas según las cuales se considera la cultura (local) como un todo establecido, homogéneo y, por tanto, esencializado. Ambos fenómenos remiten a la crítica que otros autores han hecho al llamado nacionalismo metodológico, en el que se da por hecho que el Estado-nación es una unidad social y cultural homogénea y autocontenida (Wimmer y Glick, 2003). Desde este planteamiento, los mecanismos de aculturación, asimilación e integración redundan en el racismo que no “tolera la existencia de distintos modelos de vida colectiva”, sino que los subordina al propio en forma etnocéntrica, mientras el grupo dominante se ubica en una “posición superior sobre una escala de valor universal, única y absoluta” (Taguieff, 1990:323 en Castellanos, 1994:106-107).

Los estudios transnacionales y la teoría de la asimilación segmentada

Bajo la crítica hacia las formas clásicas de comprender las dinámicas migratorias de las personas, los estudios transnacionales aportaron a la comprensión de los circuitos y las simultaneidades que ocurren más allá de los Estados-nación. Las segundas generaciones han sido un tema central en esta perspectiva bajo la crítica a la asimilación lineal, que suponía que cada generación vendría a ser similar al *mainstream*, más americana y económicamente más exitosa (Waters, 1994). Esta perspectiva, considerada como clásica, asume que “los migrantes deben despojarse de su *background* [bagaje] cultural previo, incluida su identidad étnica y lenguaje para adoptar aquellos que se encuentran en la nueva sociedad” (Zhou y Bankston, 1994:822). Esta asimilación se comportará entonces como un proceso “natural” por el cual diversos grupos étnicos formarán una cultura común, con el

propósito de ganar igual acceso en la estructura de una sociedad, para abandonar patrones de la vieja cultura y para adoptar otros de la nueva, proceso que conduciría inevitablemente a la asimilación (Zhou, 1997).

Para Iñaki García (2003), estos planteamientos tienen su origen en la legitimación de lo que se ha conocido como “el sueño americano”, el cual rezaba que cualquiera que llegara a Estados Unidos gozaría de libertades raciales, así como de la posibilidad de ascender en su posición económica; por tanto, acceder a mejores condiciones de aquellas que le ofrecía su lugar de origen. Esta forma de comprender la incorporación de las segundas generaciones supone dos cuestionamientos, que plantea García (2006): la sinécdoque epistémica, postura en la cual se considera que el “sueño americano” se cumplía; el problema es que solo se pensaba en la población del viejo continente, por lo que esta teoría presenta un sesgo eurocentrista; por otra parte, la infravisibilización epistémica implicaba no hablar del tema, sino dejar debajo de él, oculto, aquello que se destaca discursivamente: etnoestratificación.

La crítica principal a la teoría de la asimilación lineal tenía que ver con la utilización de ejemplos empíricos propios de la comunidad migrante de origen europeo, abandonando así el hecho de que los cambios en la composición étnico-racial y de clase que comenzaban a presentarse en la sociedad estadounidense comprendían un nuevo orden social. Este giro en la composición étnica de la inmigración hacia Estados Unidos significó, por un lado, una forma diferente de interacción entre los contemporáneos migrantes y, por otro, la necesidad teórico-metodológica de acercarse al estudio de estas poblaciones con orígenes étnicos que contradicen la ideología del “sueño americano”.

Durante 1942, el Programa Bracero fue fundamental en la atracción de migrantes mexicanos, quienes arribaron a Estados Unidos en el marco de una política migratoria “ordenada y controlada”, mientras en ese momento la migración proveniente de Europa tenía prácticamente cerrada la frontera. Aunque poco se menciona en la literatura, algunos autores han encontrado que la participación de población indígena mexicana cobró en este periodo un papel fundamental, lo que significa que la diversidad étnica era mucho más compleja de lo que se suponía, pues se trataba al mexicano migrante bajo la categoría de mestizo. Sin embargo, se tiene noticia de corrientes migratorias de indígenas mexicanos hacia Estados Unidos desde mediados del siglo XX. En la época de los braceros se registraron pequeños contingentes de indígenas provenientes del centro y suroeste del país. Los que primero se incorporaron a esta migración fueron grupos de purépechas y nahuas, y posteriormente continuó el flujo de mixtecos, zapotecos

y triquis, quienes presentan mayor vitalidad demográfica y política en dicho país (Velasco, 2008).

De la misma manera, otros países latinoamericanos y del Caribe, así como asiáticos, se fueron incorporando a las filas de migrantes con destino a Estados Unidos. Tal situación condujo a ponderar la presencia de una nueva etapa de la migración y su consecuente diversidad étnica, la cual se presentaba como problemática en tanto no mantenía “el orden racial” sostenido por la migración blanca europea. Al mismo tiempo, estos movimientos forman parte de la continuidad de las relaciones de poder marcadas por el imperialismo, el racismo y el capitalismo, entendidos como un sistema interconectado (Hooks, 2017).

Este comportamiento migratorio trajo consigo una nueva generación de hijos de migrantes que, durante la década de 1980, incrementó el flujo proveniente de Latinoamérica y Asia, lo que condujo a un crecimiento en la diversidad étnica (Zhou, 1997). En este nuevo panorama se hace la distinción sobre la presencia de una nueva generación (*the new generation*) compuesta por los hijos de los migrantes contemporáneos.

En el libro *América inmigrante*, Portes, Rumbaut y Caballer (2010) señalan que, si nos basáramos en la experiencia de los hijos de grupos europeos llegados con anterioridad, se podría anticipar que el proceso de adaptación de la nueva segunda generación será relativamente fácil. Los niños abandonarán poco a poco las lenguas extranjeras y las identidades, adoptarán la cultura americana y reclamarán y obtendrán el lugar legítimo que les corresponde en la sociedad establecida.

Al realizar esta aseveración, los autores argumentan que la visión lineal que permeaba sobre la integración de los migrantes en el pasado, y analizada desde la perspectiva de la asimilación lineal, es una forma problemática de abordar la experiencia actual de las inmigraciones y las segundas generaciones. La centralidad de su planteamiento explica que, en el contexto actual, los miembros de la nueva segunda generación enfrentan la paradoja de que al asimilarse a su entorno americano pueden arruinar su adaptación con éxito, mientras que permanecer refugiados firmemente en las comunidades de migrantes y en las culturas de sus padres puede aumentar sus posibilidades (Portes, Rumbaut y Caballero, 2010).

Desde la propuesta sociológica sobre la asimilación segmentada se plantea la presencia de una estructura social del país que está segregada y que presenta segmentos desiguales, de tal suerte que los migrantes pueden integrarse de manera diversa. Por ello, para Portes, Rumbaut y Zhou lo importante es estudiar qué factores determinan las múltiples trayectorias que pueden seguir los migrantes y sus descendientes en el seno de la sociedad estadounidense. A partir de estos plantea-

mientos se erige la importancia de entender las migraciones actuales desde el desarrollo de redes transnacionales, que desbordan ampliamente los territorios nacionales como marco de actuación en el cual los actores individuales y colectivos diseñan y llevan a cabo sus propias estrategias (Portes, 1999 en García, 2006). El campo de los estudios transnacionales ha sido muy fértil en el tratamiento de la integración de los migrantes. Uno de sus aportes ha sido demostrar que los vínculos de los migrantes con sus comunidades de origen no se rompen, aun cuando haya cruce de fronteras geográficas.

En el campo de la antropología cultural destaca el trabajo de Glick, Basch y Szanton (1995), en el que consideran las diferencias cualitativas entre los migrantes actuales y aquellos de finales del siglo XIX y principios del XX. En estos últimos, la ruptura con su tierra de origen mostraba un proceso de integración de configuraciones sociales y territoriales distintas a las que se observan actualmente en las migraciones contemporáneas, en las cuales se tejen redes y vínculos con la comunidad de origen.

A partir de este parámetro histórico, las autoras definen el concepto de transnacionalismo como el proceso a través del cual los migrantes construyen campos sociales en los que quedan unidos tanto el país de origen, como el de destino. De esta manera, el acercamiento teórico al campo social presenta una forma de comprender las nuevas conformaciones de los territorios a partir de la movilidad, en donde a la vez aparece la idea de simultaneidad, definida como el conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos (Glick, Basch y Szanton, 1995).

En esta propuesta se busca encontrar los caminos que los transmigrantes¹¹ producen en la vida diaria en más de un Estado, participando simultáneamente de actividades sociales, culturales, económicas, religiosas o políticas (Levitt y Glick, 2004). Bajo este enfoque se ha planteado que los campos sociales transnacionales conectan a los actores en relaciones directas e indirectas a través de las fronteras. Esto significa que una persona puede recibir ideas, información o recursos de un Estado-nación o de otro sin ni siquiera haberse movido de su lugar de origen. Sin embargo, en algunos estudios antropológicos se ha refutado que en realidad este exceso de información verdaderamente llegue a los miembros de las comunidades que se sitúan en lugares remotos (Stephen, 2007).

¹¹ Esta categoría hace referencia a la construcción de campos transnacionales en los que los migrantes participan de estos espacios sosteniendo una extensa variedad de relaciones sociales instrumentales y afectivas que traspasan las fronteras.

Es claro que en el núcleo discursivo del transnacionalismo se encuentra el rompimiento con los límites fronterizos de entender las realidades sociales y las formas de concebir la producción cultural. Esta mirada cuestiona cómo se trata el estudio de dichas comunidades en las distintas ramas de las ciencias sociales y cómo el Estado-nación aparece como un límite metodológico para su estudio.

En el marco de esta discusión, la asimilación segmentada se considera una contribución importante en el reconocimiento de la existencia de los vínculos transnacionales que atraviesan el proceso de integración de los migrantes. Asimismo, permite comprender cómo los modos de incorporación son segmentados y presentan distintas trayectorias. La literatura sobre migraciones indígenas es vasta y en las últimas décadas los jóvenes han aparecido como un actor social clave para comprender las múltiples trayectorias que los sujetos adoptan en el proceso conflictivo de integración. Básicamente, en los estudios se encuentran negociaciones, dilemas, resistencias y también experiencias de discriminación derivados del origen, particularmente cuando se trata de jóvenes indígenas. De esta manera, sostengo que los procesos de incorporación pueden ser entendidos desde la esfera política a través de las instituciones del Estado, cuya función ha sido la de regular las condiciones de acogida de los migrantes de manera diferenciada y, por tanto, excluyente. Pero además de las instituciones, otros actores, como las segundas generaciones o los jóvenes hijos de migrantes, convergen y divergen frente a la institucionalidad mediante procesos propios o localizados que forman parte del proceso de incorporación subalterna.

Algunos aspectos críticos de la teoría de asimilación segmentada

En este apartado muestro algunas consideraciones sobre la asimilación segmentada, a manera de matizar escenarios que pueden ser diversos y que en realidad se mantienen en constante conflicto ante los procesos de incorporación. En primera instancia, el proceso de integración visto desde la perspectiva de la asimilación segmentada muestra un carácter dicotómico que otros autores también han observado (García, 2006). Ello tiene que ver con la dualidad éxito y fracaso, entendidos ambos conceptos como indicadores de la calidad de la inserción de los jóvenes. Siguiendo en esta lógica, Portes a menudo concibe estas formas exitosas (o no) en términos de la movilidad de un estatus socioeconómico a otro según las oportunidades del mercado de trabajo. En este sentido, dicho autor pone parti-

¿Americanizar, asimilar, aculturar?

cular énfasis en el capital humano con el que cuentan los jóvenes y en la relación de este con su contexto familiar. Asimismo, observo que, aun cuando Portes trata de reconceptualizar el término asimilación, lo retoma agregando situaciones particulares que determinan la ascendencia o la descendencia de la incorporación de los hijos de migrantes en dos direcciones: la primera en términos económicos y la segunda en términos educativos.

Manuel, un joven hijo de trabajadores agrícolas, se esforzaba por encontrar un lugar en el escenario migratorio en el que creció, y el rap significó para él una puerta para expresar su experiencia y una forma de abrir conciencia para sí mismo y sus paisanos:

El rap es una motivación en mi vida que me ayudó mucho a salir adelante, una motivación a seguir luchando, a seguir siendo positivo, y ahora lo quiero hacer para rescatar mi cultura, o sea, porque mi visión era, cuando un oaxaqueño como yo o alguien que venga de allá que vea que yo estoy rapeando y yo estoy hablando de eso, va a ser algo para que ellos digan, ¡oh, es alguien de Oaxaca!, ¡yo soy de ahí también! Para que ya no neguemos de dónde somos, verdad, como cuando escuchas un corrido de un michoacano o un sinaloense, te pones orgulloso. Pues yo quiero hacer eso mismo pero en mi rap [...] Voy a hacer mi propio proyecto, voy a rapear hablando de mi pueblo. Cuando empecé era más personal, me enfocaba en mí mismo; cuando lo hice no estaba pensando en pasárselo a la gente, estaba pensando que yo lo escuche, mis familiares, pero mi próximo proyecto, pienso hacer doce canciones, como un álbum con instrumentales que yo bajé de internet y con letras que yo escribí, y les voy a mencionar de dónde soy, voy a rapear ese pequeño verso que hice (Manuel, pseudónimo, Fresno, California, octubre de 2011).

Es decir, aun cuando el postulado sea la existencia de una diversidad de modos de incorporación, el modelo de Portes continúa arraigado a un concepto de integración dual (éxito o fracaso), de acuerdo con los estándares que el contexto de llegada ofrece, pero no en función de la propia percepción de los migrantes.

En segundo lugar, coincido con algunos autores (Waldinger y Perlmann, 1999 en García, 2006) en considerar que Portes y sus colaboradores dan demasiada importancia a las redes étnicas y al contexto familiar como dos elementos decisivos para la inserción escolar. En su estudio han destacado la importancia de la existencia de “sólidas comunidades étnicas” y de su capital social como factor clave para una asimilación ascendente de la segunda generación (Portes, Fernán-

dez-Kelly y Haller, 2006). Para citar un ejemplo, en el caso francés, el estigma *beur-banlieue*¹² constituye un obstáculo de primer orden para la inserción laboral, con independencia del grado de cualificaciones obtenido (Brun y Rhein, 1994; Avenel, 2004 en Pedreño, 2013). Pedreño señala que, en todo caso, los efectos de la pertenencia a una comunidad pueden ser positivos en unos casos, y negativos en otros, dependiendo de factores como la situación de cada grupo, el tipo de recepción negativa o positiva, los recursos familiares y el capital social del grupo, entre otros (Pedreño, 2013).

En este aspecto, es necesario pensar en lo que cada método de investigación permite registrar en relación con la forma de obtener los datos empíricos. Considero que Portes retoma las redes étnicas y familiares como indicadores demográficos a partir de los cuales puede determinar si lo que está ocurriendo es una asimilación ascendente o descendente. En un estudio con una propuesta metodológica de cohorte microsocial enfocada al sujeto, observaremos que estos factores son importantes. Sin embargo, el éxito académico de los jóvenes no está únicamente asociado a la familia y a la red étnica, sino que además intervienen otros actores sociales y culturales instalados en el mismo contexto de llegada, incluso situaciones que conflictúan la identidad individual del sujeto. Así tenemos que los jóvenes no solamente atienden a redes étnicas, sino también a las redes y relaciones sociales que tejen con sus contemporáneos en el contexto de llegada independientemente de la pertenencia étnica. El caso de Manuel ilustra este proceso, pues el rap significó una manera de comunicar el malestar que le producía no sentirse parte de una sociedad que lo excluía, pero que al mismo tiempo lo estimulaba, junto con sus pares, a detonar procesos de orden político para abrir la conciencia de sus paisanos en la misma situación.

En tercer lugar, respecto al estudio de las segundas generaciones en el marco de la teoría de la asimilación segmentada y los estudios transnacionales, observo que se hace énfasis en la importancia de la comunidad. En su análisis, Besserer, como otros autores, considera esta comunidad transnacional como una colectividad que se extiende y se consolida más allá de la frontera (Rouse, 1998; Kearney y Nagen-gast, 1988 y Glick Schiller *et al.*, 1992). Estos investigadores buscaron estrategias metodológicas que confrontaran las formas localizadas de investigación para abrir el camino a estudios de comunidades “desterritorializadas y re-territorializadas”. En este sentido, las comunidades transnacionales aparecen como una respuesta de adaptación o integración a los contextos de llegada que encontraban a su paso los

¹² Se refiere a un joven árabe nacido en Francia hijo de padres inmigrantes.

migrantes. Sin embargo, es pertinente preguntarse qué tanta homogeneidad presentan en su interior las comunidades transnacionales y qué conflictos intergeneracionales enfrentan. En términos de incorporación, ¿qué reajustes ocurren entre la generación de los padres y la de sus descendientes? Argumento que, si bien los estudios sobre las comunidades transnacionales han dado paso a una mayor complejidad en el entendimiento de la integración de las segundas generaciones, cierto es que esta mirada poco ha dado cuenta de la heterogeneidad en las relaciones sociales que se crean al interior de las mismas comunidades transnacionales en términos de género, generación y etnicidad. Particularmente, se observan conflictos intergeneracionales entre abuelos, padres e hijos que marcan nuevas pautas de cambio, negociación e interpretación al interior de la misma comunidad étnica y del contexto familiar. Ahora bien, en la teoría el concepto de segunda generación se define a partir del criterio de los hijos nacidos en el país de recepción, pero también en el de aquellos niños que llegaron antes de su adultez y han vivido la mayor parte de su vida fuera de su lugar de origen (Zhou, 1997). A este último contingente se le ha llamado también generación 1.5 o generación intermedia (Gans, 1992; Portes, 1996).¹³ Sin embargo, pienso que la complejidad de este segmento de población debe ser matizada, ya que en el contexto de una sola familia puede haber distintas combinaciones de estatus migratorios y lugares de nacimiento, no obstante compartir una experiencia de vida, trabajo, relaciones étnicas y familiares en común que influye en la forma de incorporarse al nuevo contexto de llegada. Por ello, pensamos que es más atinado acudir al concepto acuñado por Mannheim de situación de generación, bajo el cual no solamente se utilizan criterios de edad, sino que también se considera el contexto histórico, en función de una experiencia compartida en un tiempo y espacio determinados (1952, en Leccardi y Feixa, 2011:4). Es decir, existe un vínculo generacional a partir de la presencia de acontecimientos que marcan un antes y un después del evento de la migración de ellos y sus padres; y, por otra parte, es importante valorar que estas discontinuidades son experimentadas por miembros de un grupo de edad en un punto formativo de su vida en el que el proceso de socialización no ha concluido. Según Mannheim, estas primeras experiencias históricas marcan las impresiones iniciales en la vida de los individuos.

¹³ En el sentido en que Zhou (1997) utiliza la categoría de segunda generación, va más allá del hecho de haber nacido en el lugar de destino, pues también considera a aquellos hijos de migrantes que llegaron desde niños y crecieron en Estados Unidos, ya que, en todo caso, han adquirido rasgos culturales como la lengua a lo largo de su vida como migrantes.

La subalternidad en la incorporación de jóvenes de Oaxaca

El recorrido teórico muestra las contradicciones que aún quedan por resolver y seguir documentando a propósito de los procesos de incorporación de los migrantes indígenas. Nuevamente es importante situar en primer plano que las formas metodológicas de interlocución con los actores sociales también trazan los escenarios de lectura y análisis. En la investigación sobre jóvenes descendientes de trabajadores agrícolas oaxaqueños recurrí al relato biográfico, y a partir del análisis de los contenidos de sus historias di cuenta de dos ejes que cruzan sus narrativas: discriminación y resistencia. Dos constelaciones narrativas que hablan de lo que vivió una generación, independientemente de su posición geográfica y de los lugares de asentamiento, pero que comparten rasgos de clase, etnia y condición migratoria entretejidos por un contexto económico, social e histórico muy particular, como es el que dibuja el mercado de trabajo agrícola en las dos regiones de estudio. Es decir, la información de campo muestra que existe un claro conflicto intergeneracional que revela críticas de las nuevas generaciones hacia las formas de organización étnico-comunitaria-laboral de sus antecesores. Esto último como resultado de la convivencia con la sociedad en el nuevo contexto de llegada y con las nuevas redes a las que se articulan.

Los jóvenes y sus familias han estado inmersos en configuraciones étnicas mezcladas, con historicidades distintas. Se trata de migrantes comprometidos con múltiples lugares, inmersos en relaciones sociales constreñidas que los han colocado como subordinados en la dinámica interna de la nación mexicana, primero, y luego en el contexto internacional de migración (Velasco, 2008). Sin duda, esta es una de las características de la migración indígena mexicana: los múltiples compromisos que los migrantes adquieren con sus comunidades de origen y las alianzas a las que se integran en la sociedad receptora; particularmente, los y las jóvenes encuentran en sus familias uno de los principales referentes de su pertenencia social y cultural.

Es decir, por un lado han existido acontecimientos históricos coloniales y poscoloniales en el marco de un Estado-nación en los cuales el ser indígena ha sido construido como una categoría de subordinación, control y dependencia. En este marco, la producción de una identidad indígena, pobre y campesina aparece como forma de poder que subyuga y somete (Foucault, 1998 en Velasco, 2008). Por otra parte, situado el sujeto en el contexto de llegada, nuevas categorías identitarias se activan para interferir en el proceso de integración

(migrante, indocumentado/documentado, trabajador agrícola, pobre). Desde mi mirada, estas características representan una particularidad del sujeto de este estudio que ha sido poco asumida en los abordajes de migración e incorporación de segundas generaciones. Los mecanismos de fijación de identidades tienen efectos en las formas en que se incorporan los jóvenes oaxaqueños a los contextos de llegada, y en que se ven transformados por su propia crítica, influenciada por factores como la presencia organizativa de distintos actores sociales y por el efecto que la educación y la convivencia con jóvenes de otras procedencias étnicas ha tenido en ellos.

La revisión de los conceptos sobre la teoría de integración, que implican también las nociones de asimilación y aculturación, nos ha conducido a plantear la necesidad de repensar marcos analíticos distintos a los clásicos debido a que, como he explicado, estos conceptos se circunscriben a contextos estatales y nacionales que oscurecen la complejidad y vitalidad de la migración indígena interna e internacional y la presencia de los descendientes de estos migrantes. Dichos conceptos constriñen lo novedoso, lo particular y la dinámica de las interacciones subjetivas y objetivas de los sujetos sociales en los contextos de llegada, aunque la teoría transnacionalista ha señalado este vacío y su marco analítico permite pensar en un campo social más amplio para comprender las dinámicas culturales, políticas, económicas y étnicas de poblaciones migrantes.

Besserer (1999), desde los estudios transnacionales, ha detectado la misma necesidad de replantear de manera crítica los conceptos con los que se analiza a los sujetos de estudio como un ejercicio constante de las ciencias sociales. En este sentido, propone una revisión sobre los estudios culturales, subalternos y poscoloniales, con la finalidad de encontrar un camino analítico propicio para reconsiderar el papel del sujeto como actor que participa de sus propios procesos sociales.

En el marco de los estudios subalternos, la polémica que permeó en diferentes ciencias, pero en particular en la historia y la antropología, es la que desató Gayatri Chakravorty Spivak al cuestionar si los subalternos pueden hablar. El término subalterno, para Spivak (1988), está asociado al potencial subversivo de lo marginal y los marginados; ella emplea esta noción de acuerdo con el planteamiento sobre la necesidad de que la historia descubra la contribución hecha por la propia gente, es decir, independientemente de la élite o de los grupos dominantes. Su cuestionamiento sobre la posibilidad de que los subalternos tengan voz para hablar y producir su propia historia mueve la discusión hacia dos direcciones. La primera tiene que ver con la posición de los intelectuales (historiadores,

antropólogos) que abordan las sociedades marginales no desde el punto de vista de los subalternos, sino desde aquel que reclama la propia élite, digamos, la historiografía oficial, dominante y colonizadora. Desde esta perspectiva, Spivak sitúa al investigador como un sujeto que impide el pronunciamiento de los grupos dominados. Por otro lado, en la crítica de este autor destaca la necesidad de conocer la historia desde la voz de los sujetos (nivel micrológico) para desentrañar las contradicciones de la historia oficial (macrológica), en la que ciertos grupos sociales no están representados (Besserer, 1999).

Para Besserer los planteamientos de Spivak podrían ser interpretados como señalamientos hacia los investigadores sociales; sin embargo, también destaca la necesidad de que el investigador se cuestione a sí mismo acerca de las nociones que emplea en torno a sus sujetos de estudio. En otras palabras, si tomamos a esta autora como vocera de una posición entre los pensadores de los estudios subalternos, la preocupación que manifiesta es que podemos caer en la trampa de afirmar demasiado rápidamente que la condición “transnacional” es el mejor punto de vista para ver la realidad de los migrantes, tal como apunta Besserer (1999:159).

Por su parte, el poscolonialismo critica la posición que enfatiza al extremo el hecho de que cualquier punto de vista, en cierta forma, es una “representación” y por ello está sujeto a ser una imposición del discurso hegemónico. En todo caso, esta mirada conlleva que la voz de los subalternos se vea inferiorizada. A diferencia del posicionamiento de Spivak, los estudios poscoloniales buscan explicar la relación entre la formación de conocimiento sobre las colonias y excolonias, el ejercicio de poder hacia ellas y los distintos tipos de interpenetración que existen entre sociedades colonizadas y colonizadoras. Su objetivo principal es abrir un espacio desde el cual el individuo poscolonial pueda adquirir agencia como sujeto (Arreaza y Tickner, 2002).

Este planteamiento sobre la centralidad del sujeto mueve a considerar bajo qué conceptos y perspectivas abordamos a los individuos de estudio, en qué lugar queda su voz dentro de los procesos sociales por los que cruzan y son analizados por los investigadores. El tratamiento del proceso de incorporación de los descendientes de trabajadores agrícolas desde el relato biográfico nos ha marcado la pauta para repensar categorías analíticas que pretenden acercarse asertivamente al caso de estudio que representa la migración indígena oaxaqueña, y con ella la presencia de las generaciones jóvenes, como un ejemplo de la necesidad de replantear marcos analíticos para su entendimiento. Alcanzo la misma conclusión que Glick Schiller, en tanto que esta estudiosa observa que la incorporación, al ser entendida desde el punto de vista de los sujetos, presenta múltiples “matices y

movimientos estables e inestables, algunas veces el proceso puede dar marcha atrás y hacia delante y con el tiempo cambiar de dirección” (2004:69). En este sentido, la llamada incorporación puede ser vista desde su forma más dinámica y conflictual; la pensamos en relación con la simultaneidad del vínculo entre los miembros de la propia comunidad y del país que los recibe, con los quiebres y conflictos con la propia comunidad étnica y las relaciones intergeneracionales.

Conclusiones

En este capítulo he discutido las formas en que los conceptos de integración (asimilación y aculturación) han sido parte de la discusión sobre las políticas de incorporación de los migrantes en los contextos de llegada, que básicamente exaltan las diferencias entre grupos raciales y étnicos articulados a la condición migratoria. Esto ocurre así debido a que en el proceso de conformación de los Estados-nación existe la necesidad de reforzar la identidad nacional, lo que supone el ejercicio de creación de identidades que se designa a ciertos grupos, pero también la invisibilización de otras múltiples identidades en el afán de administrar y controlar el orden social.

Los descendientes de los trabajadores cruzan por diversas categorías sociales de clase, género, etnicidad y estatus migratorio, que configuran una experiencia particular sobre el proceso de incorporación. Si bien los y las jóvenes buscan mantener sus lazos étnico-comunitarios, ciertamente se les presentan retos de adaptación e incorporación en los nuevos contextos de llegada. Es en este proceso en el que sus identidades entran en disputa, pero sobre todo permiten observar la herencia de discriminación que ha sido construida desde los lugares de origen. Los estudios de la subalternidad, en este caso, me permitieron pensar en la subordinación institucionalizada que el Estado y la sociedad mayor imponen hacia grupos particulares, pero también en las formas de autorreconocimiento y negociación que se desprenden de la experiencia de convivencia multiactoral y multiétnica que emprenden las y los hijos de los trabajadores agrícolas en los contextos de migración. En su lucha por permanecer en Estados Unidos, muchos de estos jóvenes fortalecieron redes políticas que implicaron ir más allá de sus redes étnicas para pertenecer a otros colectivos (migrantes, indocumentados, *dreamers*). En el caso del Valle de San Quintín, la clave para trastocar la experiencia de discriminación fue integrarse a la vida estudiantil y profesional como una negativa a permanecer inmersos en escenarios que los discriminan por su origen étnico y de clase. En este sentido, la sub-

alternidad significa, para el caso que presenté en este texto, el transitar de una condición de subordinación étnica, clasista y de género, hacia otra que reivindica estas categorías como parte de su ser histórico-social y como una manera de integrarse a los nuevos escenarios que los reciben.

Referencias

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1987). *Regiones de refugio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Alba, Richard (2005). "Bright vs. blurred boundaries: second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States". En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, núm. 1, enero, pp. 20-49.
- Alba, Richard y Victor Nee (2003) *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Arreaza, Catalina y Arlene B. Tickner (2002). "Postcolonialismo y feminismo: manual para (in) expertos". En *Revista Colombia Internacional*, enero-abril, núm. 54, pp. 14-18. Disponible en: <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/393/view.php> (consultado: 01/06/2012).
- Besserer, Federico (1999). "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional". En Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*. México: El Colegio de Michoacán, CIDEM, pp. 215-238.
- Brubaker, Rogers (2001). "The Return of Assimilation?" En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, núm. 4, julio, pp. 531-548.
- Cachón Rodríguez, Lorenzo (2008) "La interpretación de y con los inmigrantes en España: debates teóricos, políticas y diversidad territorial" en: *Revista Política y Sociedad*, vol. 45, núm. 1, pp. 205-235.
- Castellanos Guerrero, Alicia (1994). "Asimilación y diferenciación de los indios en México". En *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, enero-abril, pp. 101-119.
- Coronil, Fernando (1994). "Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States". En *Poetics Today: International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication*, vol. 15, núm. 4, pp. 643-658.
- Cruz Manjarrez, Adriana (2013). "Children of Oaxacan Zapotec: Immigrants in the United States". En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época III, vol. XIX, número especial I, pp. 51-73.
- Gans, Herbert (1992). "Second-Generation Decline: Scenarios for the Economic and Ethnic Futures of the Post-1965 American Immigrants". En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, núm. 2, pp. 173-192.

- García Borrego, Iñaki (2003). "Los hijos de inmigrantes como tema sociológico: la cuestión de "la segunda generación". En *Anduli: Revista Andaluza Deficiencias Sociales*, núm. 3, pp. 27-46.
- García Borrego, Iñaki (2006). "Generaciones sociales y sociológicas. Un recorrido histórico por la literatura sociológica estadounidense sobre los hijos de inmigrantes". En *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4, julio-diciembre, pp. 5-34.
- Giménez, Gilberto (1994). "Comunidades primordiales y modernización". En Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H. (coords.), *Modernización e identidades sociales*. México: UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina, pp.149-183.
- Glazer, Nathan (2005). "Is Assimilation Dead?" En Peter Kivisto (ed.), *Incorporating Diversity. Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. Boulder, Colorado: Paradigm Publishers, pp. 113-127.
- Glick, Nina, Linda Basch y Szanton, Cristina (1995). "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration". En *Anthropological Quarterly*, vol. 68, núm. 1, enero, pp. 48-63.
- Glick-Schiller Nina, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (1992). "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration". En Nina Glick-Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*. Nueva York: The New York Academy of Science, pp. 1-24.
- Herrera, Encarna (1994). "Reflexiones en torno al concepto de integración en sociología de la inmigración". En *Papers*, núm. 43, pp. 71-76.
- Hooks, Bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Kearney, Michael y Carole Nagengast (1989). "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California". En *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty Working Paper*, núm. 3. Davis, California: California Institute for Rural Studies.
- Kissam, Edward e Ilene Jacobs (2004). "Estrategias prácticas de investigación para las comunidades indígenas mexicanas en California que buscan afirmar su identidad". En Jonathan Fox y Gaspar Rivera (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México: Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma de Zacatecas, Cámara de Diputados LIX Legislatura, The University of California.
- Leccardi, Carmen y Carles Feixa (2011). "El concepto de generación en las teorías sobre la juventud". En *Última Década*, vol. 19, núm. 34, pp. 11-32. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22362011000100002&script=sci_arttext&lng=en (consultado: 22/06/2010).

- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller (2004). "Perspectivas internacionales sobre la migración: conceptualizar la simultaneidad". En *Migración y Desarrollo*, núm. 3, pp. 60-90. Disponible en: <http://www.estudiosdeldesarrollo.net/revista/rev3/6.pdf>
- Mignolo, Walter (2000). "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism". En *Public Culture*, vol. 12, núm. 3, pp. 721-748.
- Moncusí Ferré, Albert (2005). *Fronteres, identitats nacionals i integració europea: el cas de la Cerdanya*. Valencia: Universitat de València.
- Pedreño Hernández, Manuela (2013). *Vida y exclusión residencial*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Portes, Alejandro, Patricia Fernández Kelly y William Haller (2006). "La asimilación segmentada sobre el terreno: la nueva segunda generación al inicio de la vida adulta". En *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, núm. 19, pp. 7-58.
- Portes, Alejandro, Rubén G. Rumbaut y Estrella Gualda Caballero (2010). *América inmigrante*. Barcelona: Anthropos.
- Rouse, Roger (1988). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Stanford, California.
- Santibáñez Romellón, Jorge (2014). "Dreamers, ¿el sueño mexicano? En *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 101, mayo-agosto, pp. 239-241.
- Sartori, Giovanni (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. México: Editorial Taurus.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). "Can the Subaltern Speak?" En Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 271-313.
- Stephen, Lynn (2007). *Transborder lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*. Durham: Duke University Press.
- Vargas Evaristo, Susana (2014). *Del Valle siempre. Constelaciones narrativas y la presencia de la doble Voz. Un estudio sobre los hijos de jornaleros agrícolas migrantes en regiones de acogida: El Valle de San Quintín, B. C., y el Valle Central, Ca.* Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vargas Evaristo, Susana (2016). "Constelación narrativa de resistencia. Jóvenes hijos de trabajadores agrícolas en la frontera México-Estados Unidos". En *Norteamérica*, vol. 11, núm. 1, pp. 43-73. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-35502016000100043

¿Americanizar, asimilar, aculturar?

- Velasco Ortiz, Laura (2008). "La subversión de la dicotomía indígena-mestizo: identidades indígenas y migración hacia la frontera México-Estados Unidos". En Laura Velasco Ortiz (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México: COLEF, Porrúa.
- Velasco Ortiz, Laura (2010). "Migraciones indígenas mexicanas a Estados Unidos: Un acercamiento a las etnicidades transnacionales". En Francisco Alba, Manuel Ángel Castillo y Gustavo Verduzco (coords.), *Migraciones internacionales*. México: COLMEX, pp. 317-353.
- Waldinger, Roger y Joel Perlmann (1997). "Second generation decline? Immigrant children past and present. A reconsideration". En *International Migration Review*, núm. 31, vol. 4.
- Waters, Mary C. (1994). "Ethnic and Racial Identities of Second-Generation Black Immigrants in New York City". En *International Migration Review*, vol. 28, núm. 4, número especial: The New Second Generation, pp. 795-820.
- Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller (2003). "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology". En *International Migration Review*, vol. 37, núm. 3, pp. 576-610.
- Zhou, Min (1997). "Growing up American: The challenge confronting immigrant children and children of immigrants". En *Annual Review of Sociology*, vol. 23, núm. 1, pp. 63-95.
- Zhou, Min y Carl L. Bankston III (1994). "Social capital and the adaptation of the second generation: The case of Vietnamese youth in New Orleans". En *International Migration Review*, núm. 28, pp. 821-845.

Soy indígena y soy retornada. Configuración de la identidad étnica en jóvenes indígenas retornados de Estados Unidos a México

Lucía Ortiz Domínguez

Introducción

Estudiar a los jóvenes indígenas mexicanos frente a la migración nacional e internacional resulta relevante, pues se considera que esta influye en la diversidad de los sujetos juveniles.¹ Maritza Urteaga (2011) señala que el fenómeno migratorio representa una de las cuatro transformaciones² de principios del siglo XXI que ha llevado a considerar a los jóvenes indígenas como sujetos de estudio, lo que pone en evidencia la existencia y el protagonismo de esta población en procesos en los que no se les había considerado con anterioridad. Frente al creciente interés por dar cuenta de las diversas manifestaciones de la juventud indígena ante la migración, se presenta, a través de este texto, una primera aproximación sobre los elementos que configuran la identidad étnica en jóvenes indígenas retornados de Estados Unidos a México.

Los jóvenes indígenas retornados representan más de un cuarto del total de la población de jóvenes retornados. De acuerdo con la *Encuesta intercensal 2015* del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI, 2015), existe un aproximado de 86 000 jóvenes (de 15 a 29 años) mexicanos retornados de

¹ La expresión del título, “Soy indígena y soy retornada”, se trata de una frase textual tomada de la entrevista realizada a Frida, una migrante mixe retornada, el 8 de diciembre de 2018.

² Las otras tres son el peso demográfico, la extensión de la obligatoriedad de la escuela y la proliferación de las tecnologías de la comunicación (Urteaga, 2011).

Estados Unidos a México cinco años atrás. De este total, 24 513 (28 %) son jóvenes indígenas retornados,³ el 74 % hombres y el 26 % mujeres. Las principales lenguas habladas por este grupo de retornados son: mixteco (23 %), náhuatl (20 %), zapoteco (13 %), otomí (12 %) y maya (5 %), que juntos suman el 73 % del total de lenguas indígenas habladas; el resto se distribuye entre las otras 63 agrupaciones lingüísticas definidas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) de México.

Dimensionar la población de jóvenes indígenas retornados es importante para ubicar su protagonismo en la migración internacional y en el retorno. Sin embargo, resulta pertinente dar cuenta de los significados de ser migrante, ser joven y ser indígena desde los propios sujetos, pues estos jóvenes experimentan procesos identitarios relacionados con la migración hacia Estados Unidos y con su retorno a México que impactan en sus subjetividades y en sus comunidades de origen.

Para aterrizar esta reflexión desde un enfoque cualitativo, se parte de una discusión que va de lo general a lo particular. Primero se ubica a los jóvenes migrantes en el marco de la generación 1.5, es decir, se hace alusión a jóvenes que llegaron siendo niños a Estados Unidos, crecieron en dicho país y por diversas circunstancias han regresado a México. Después, se describen algunas características de los migrantes indígenas en Estados Unidos y en México, y se toman como base los estudios realizados con comunidades oaxaqueñas y chiapanecas, pues son los grupos más estudiados por el gremio científico. Además de ello, Oaxaca y Chiapas son los lugares de origen de Frida y Ramiro, cuyas historias de vida son presentadas en este texto por su valor intrínseco y porque permiten explicar parte de las realidades de los migrantes indígenas retornados. Posteriormente, la discusión se dirige a ubicar la identidad étnica como uno de los elementos que conforman lo juvenil en un contexto de migración internacional e indocumentada. De esta manera, se llega a la propuesta principal, en la que se define la identidad étnica en los jóvenes migrantes indígenas retornados de Estados Unidos a México a partir de tres elementos: la lengua, la identidad migratoria y la participación comunitaria. El cierre incluye una aproximación general sobre cómo se configura la identidad étnica en un contexto migratorio internacional y una breve propuesta sobre los temas que se pueden seguir analizando.

³ Se tomó en cuenta a la población que se asume como indígena, hable o no una lengua nativa.

Ubicando a los indígenas retornados: generación de migrantes

Una primera idea por desarrollar es que existe una diversidad en la población migrante. Esta variedad se define, por ejemplo, por atributos como sexo, género, nacionalidad, identidad étnica y por la generación de migrantes de pertenencia. Esta última característica es necesaria cuando se requiere hablar de jóvenes emigrantes, pues permite entender algunas características relacionadas con la edad de llegada a Estados Unidos y con su socialización en dicho país.

Dada la historia de la migración entre México y Estados Unidos, es posible encontrar diversas generaciones de migrantes. De acuerdo con Rumbaut (2006), la primera generación corresponde a aquellos que emigran en edad laboral; la generación 1.5 representa a quienes arriban al lugar de destino en edad escolar, la mayoría de las veces acompañando a sus padres, y la segunda generación corresponde a los hijos de emigrantes nacidos en el país de destino. Hacer esta distinción es relevante porque determina los procesos y las oportunidades de integración de la población migrante en el lugar de acogida. Es decir, los emigrantes mexicanos que llegan a Estados Unidos en edad laboral tienen un perfil distinto de aquellos que llegan en edad escolar, pues quienes llegan siendo niños tienen la oportunidad de integrarse al sistema cultural norteamericano a través de la escuela, en donde aprenden inglés y otras pautas socioculturales. Asimismo, quienes han nacido en Estados Unidos, por ser ciudadanos norteamericanos, tienen opciones y oportunidades diferentes de aquellos que son de primera generación, aunque llevan consigo la etiqueta de ser hijos o hijas de inmigrantes.

En este texto se habla de aquellos indígenas retornados que pertenecen a la generación 1.5 de migrantes, caracterizada por ser una población que emigró en edad temprana de manera indocumentada, creció en Estados Unidos y por diversas razones (deportación, retorno forzado, retorno voluntario) ha regresado a México (Rumbaut, 2006; Ortiz, 2018). Así como la edad de emigración puede determinar las oportunidades que los migrantes tienen en Estados Unidos, la edad al momento del retorno también es un elemento que explica las diferencias en los procesos de (re)integración de la población de retornados. Como se ha mostrado en otras investigaciones (Ortiz, 2018), las necesidades de un migrante retornado que perteneció a la generación 1.5 de migrantes en Estados Unidos pueden enfocarse en priorizar la trayectoria educativa, sin dejar de considerar el empleo como una necesidad, aunque las oportunidades que llegan a tener pueden estar limitadas por elementos culturales y sociales del contexto de retorno.

Complejizar el tema de las condiciones socioculturales al retorno junto con la identidad étnica es uno de los propósitos de este texto, y para ilustrarlo se presentan dos casos, el de Frida⁴ y el de Ramiro,⁵ quienes ejemplifican a un grupo de migrantes de la generación 1.5 que ha retornado de Estados Unidos a México y que se asume como indígena. Los casos fueron elegidos entre un total de ocho entrevistas realizadas durante finales de 2018 y principios de 2019, a través de entrevistas virtuales y semiestructuradas, a migrantes indígenas retornados que vivieron parte o toda su juventud en el país del norte.⁶ La técnica de recolección de datos fue por “bola de nieve” a partir del apoyo brindado por la organización Otros Dreams en Acción (ODA). En cuanto a los casos que se presentan, fueron seleccionados por su valor intrínseco y porque permiten explicar realidades concretas sobre la configuración de la identidad étnica al retorno. Para ubicar las historias de Frida y de Ramiro en un contexto histórico de migración internacional de indígenas mexicanos se presenta una breve revisión de trabajos realizados con comunidades oaxaqueñas y chiapanecas que muestran algunas de las características que van definiendo la migración y el retorno de esta población.

Sobre los jóvenes indígenas migrantes en Estados Unidos

Fox y Rivera-Salgado (2004) señalan que el *boom* de la migración indígena hacia Estados Unidos se produjo entre las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, y correspondió a migrantes provenientes de Michoacán (purépechas) y Oaxaca (mixtecos y zapotecos) principalmente. Esta emigración se intensificó con la Immigration Reform and Control Act (IRCA) de 1986, que permitió el establecimiento y la legalización de millones de mexicanos indocumentados y amplió el espectro de grupos étnicos que emigraron hacia Estados Unidos, lo que provocó una heterogeneidad en la población indígena radicada en la nación estadounidense.

Si bien se han diversificado los grupos indígenas mexicanos en Estados Unidos, ha habido una tendencia a estudiar a los mixtecos oaxaqueños gracias a los estudios pioneros de Michael Kearney (1986, 1988), a la densidad demográfica

⁴ Frida, entrevista realizada el 8 de diciembre de 2018.

⁵ Ramiro, entrevista realizada el 23 de enero de 2019.

⁶ Esta investigación es una extensión de mi tesis doctoral titulada *De Dreamers a Doers. Ejercicio de ciudadanías de migrantes mexicanos de la generación 1.5 en Estados Unidos y en México*, en 2018, para la cual realicé un total de 31 entrevistas a jóvenes migrantes y retornados.

de esta población en Estados Unidos⁷ y a que los mixtecos fueron uno de los primeros grupos en organizarse étnica, social y políticamente a través de asociaciones como el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB). Asimismo, otro grupo que ha llamado la atención de la comunidad académica es el de los indígenas chiapanecos en Estados Unidos, quienes al igual que los mixtecos han establecido una extensa red social y migratoria en San Francisco, Los Ángeles y San José, California (Cruz-Salazar, 2016). También se ha observado que los indígenas chiapanecos se han movido por diversos estados de la unión americana como Mississippi, Alabama y Florida, de acuerdo con la oferta laboral que se presenta (Aquino, 2010), y ello promueve que la red de indígenas chiapanecos se vaya extendiendo a lo largo y ancho de Estados Unidos.

Un común denominador de los estudios sobre migrantes indígenas oaxaqueños y chiapanecos en Estados Unidos son los temas abordados, entre ellos: la inserción laboral en los lugares de destino, la cultura e identidad, el envío de remesas, la participación en los sistemas de cargos y las organizaciones civiles transnacionales. Estos mismos acercamientos también han sido retomados para el estudio de los jóvenes indígenas migrantes en Estados Unidos (Aquino, 2010; Barros y García, 2015; Hernández y Velasco, 2015; Velasco, 2014), siendo la identidad, la participación política y el uso de la lengua algunos elementos que interesa destacar ya que permiten develar cómo se construye la identidad étnica entre los jóvenes indígenas al retorno.

Hernández y Velasco (2015) han señalado que los jóvenes oaxaqueños radicados en California tienen sentidos de pertenencia dinámicos y movibles, ya que los construyeron a partir de la socialización en Estados Unidos, de la reivindicación de su origen étnico y del sistema de etnización estadounidense. Es decir, la identidad de estos jóvenes es producto de una mezcla cultural de los elementos adquiridos en el lugar de destino a través de la escuela y los amigos, de las pautas culturales heredadas y aprendidas de la familia y la comunidad migrante, y del sistema clasificatorio étnico-racial estadounidense basado en el origen nacional y el color de piel (Hernández y Velasco, 2015). Este *mix* identitario les permite desplegar identidades e ir movilizándolas de acuerdo con el

⁷ Aunque no existe una encuesta que revele la cantidad de indígenas migrantes residentes en Estados Unidos, existen estimaciones que ayudan a saber que los mixtecos son uno de los grupos que predomina en dicho país. Al respecto, en el proyecto “Los trabajadores agrícolas indígenas en California” se estimaban, en 2008, cerca de 165 000 trabajadores e hijos de trabajadores agrícolas indígenas en dicha entidad estadounidense, la mayor parte de ellos originarios de Oaxaca (ETAI, 2019; Fox y Rivera-Salgado, 2005).

contexto o propósito que busquen alcanzar y con el contexto migratorio en el que se encuentren.

Además de ser dinámica, la identidad es uno de los elementos que vincula a la comunidad migrante en Estados Unidos, por lo que puede considerarse el eje vertebral de la participación política en diversos niveles. De acuerdo con Velasco (2014), existe interés de los jóvenes oaxaqueños en formar parte de organizaciones de la sociedad civil como el FIOB, lo que asegura el reemplazo generacional en la lucha política y de reconocimiento de la comunidad indígena migrante en Estados Unidos. Asimismo, como producto de la reivindicación de su origen migratorio o el de sus padres, los jóvenes han desarrollado liderazgos en sus comunidades escolares, en las que reafirman tanto su identidad cultural como su identidad como migrantes indocumentados (Ortiz, 2018).

La participación política de los jóvenes indígenas migrantes también se puede observar en los sistemas de cargos. Algunas investigaciones (Barros y García, 2015; Hernández y Velasco, 2015) han documentado que este tipo de participación tiene al menos dos aristas: por un lado, los jóvenes pueden desconocer este tipo de compromiso ciudadano debido a que emigraron a Estados Unidos siendo niños (generación 1.5 de migrantes), e incluso la misma comunidad puede “olvidarse” de ellos y no pedirles ningún tipo de compromiso. Por otro lado, están aquellos que participan por voluntad propia o bajo presión familiar, pues corresponder al sistema de cargos garantiza la pertenencia y los derechos en las comunidades de origen; por ello los jóvenes (principalmente hombres) buscan aceptar el cargo y no perjudicar los bienes y derechos de su familia. Ahora bien, aunque no colaboren en el sistema de cargos comunitario, los jóvenes suelen estar presentes en las fiestas y eventos importantes que organiza la comunidad en Estados Unidos.

Por su parte, la lengua es otro de los aspectos que otorga identidad y genera lazos entre las comunidades indígenas en Estados Unidos. Hernández y Velasco (2015) afirman que los jóvenes indígenas por lo regular son bilingües, hablan inglés y español o inglés y alguna lengua indígena, pero hay quienes también son trilingües pues hablan, además de su idioma materno, el inglés y el español (Hernández y Velasco, 2015). La habilidad que tienen los jóvenes para manejar distintos idiomas y usarlos en contextos específicos responde a los procesos de socialización que han experimentado a través de la migración. Uno de los espacios de socialización de los jóvenes indígenas migrantes en Estados Unidos es la escuela; ahí, además de aprender inglés adquieren habilidades políticas, sociales y culturales que les permiten una integración distinta en Estados Unidos (Ortiz, 2018). Sin embargo, no todos asisten a la escuela. La investigación de Barros y García

(2015) muestra que jóvenes de origen oaxaqueño en California pueden enfrentarse a la deserción escolar, a los embarazos adolescentes y a matrimonios a temprana edad. Estas dificultades generan, entre otros factores, que no puedan adquirir el dominio del idioma inglés, lo cual puede impactar en las oportunidades laborales y en la forma en que se desenvuelven en Estados Unidos.

Hasta aquí se han presentado algunas características de la población de jóvenes indígenas migrantes en Estados Unidos relacionadas con la identidad, la participación política y la lengua. Se ha señalado que dichos elementos pueden reforzar sus sentidos de pertenencia hacia su comunidad étnica y en Estados Unidos. Para seguir contextualizando a esta población desde la migración como un proceso, en el siguiente apartado se tratará sobre lo que pasa con los jóvenes indígenas migrantes que por diversas circunstancias regresan a México después de vivir un tiempo en el país del norte.

Sobre los jóvenes indígenas migrantes retornados a México

El tema de los indígenas retornados de Estados Unidos a México es incipiente, e incluso son los jóvenes quienes protagonizan los estudios que se han realizado. Haciendo un balance general, podría decirse que las investigaciones (Porraz, 2014; López, 2016; Ortiz, 2018) se han centrado en mostrar los procesos de (re)incorporación social y cultural de esta población a sus lugares de origen. Además, han sido los jóvenes indígenas retornados de origen oaxaqueño y chiapaneco sobre los que más se ha tratado en las investigaciones.

La (re)integración de los jóvenes al retorno se lleva a cabo gracias a redes como la familia, los amigos y las organizaciones de la sociedad civil; muchas veces los procesos de reincorporación social y cultural son complicados debido a que las dinámicas cotidianas, las pautas de consumo y los servicios disponibles en México pueden ser diferentes a los que tenían en Estados Unidos. Quienes suelen enfrentar más dificultades de integración son aquellos migrantes retornados que vivieron su niñez y juventud en Estados Unidos, pues su experiencia previa en México fue muy corta. Si tienen una trayectoria educativa en el país del norte, los procesos de (re)integración educativa y laboral se tornan difíciles debido a limitaciones lingüísticas y a que los procesos de revalidación de estudios pueden llegar a ser caros y de muy difícil tramitación burocrática (López, 2016; Jacobo, 2017; Ortiz, 2018).

En muchos estudios sobre retorno se exploran las razones por las que los migrantes regresan al lugar de origen. De acuerdo con Porraz (2014) y López (2016), los jóvenes chiapanecos vuelven a sus comunidades cuando han cumplido su proyecto migratorio, por falta de redes, por problemas familiares, por salud, por nostalgia, por secuestro, por deportación o por retorno voluntario. Esto mismo sucede con otros jóvenes migrantes, para quienes las causas de retorno suelen ser diversas y multifactoriales. A ello hay que agregar el hecho de que el retorno no siempre se da hacia la comunidad, municipio o estado de donde salieron, sino que regresan a lugares en donde puedan hacer un mejor uso de sus redes sociales y culturales (Ortiz, 2018).

Sobre los procesos de incorporación laboral, las investigaciones realizadas por Porraz (2014) y López (2016) muestran que los jóvenes chiapanecos al regresar de Estados Unidos a sus comunidades de origen trabajan como agricultores, comerciantes o transportistas. Las organizaciones de la sociedad civil locales resultan ser otro nicho laboral y de apoyo psicosocial para esta población al momento del retorno. Por su parte, estos autores señalan que el mercado laboral de las mujeres indígenas retornadas suele estar en la elaboración de ropa tradicional, aunque ellas no siempre adoptan este tipo de vestimenta pues en algunos casos prefieren vestir a la usanza de Estados Unidos.

Otra forma de (re)integración al retorno es a través de la participación comunitaria. Jiménez (2016) observa que los jóvenes indígenas oaxaqueños retornados a sus comunidades de origen tienen la oportunidad de involucrarse al sistema de cargos y a las asambleas comunitarias, pues la comunidad les genera espacios de participación y de reconocimiento social. Sin embargo, los jóvenes deciden si se incorporan o no en estos cargos, e incluso llegan a considerar la re-emigración como una alternativa cuando no se sienten identificados con la dinámica comunitaria. La participación en los cargos les garantiza derechos en el pueblo, como la adquisición de un terreno para construir una casa y para sembrar milpa; de esta forma se pueden ir (re)integrando a la dinámica social, económica, política y cultural de la comunidad.

El tema de la cultura resulta relevante, pues el retorno implica enfrentarse y aprender lógicas diferentes a las que vivían en Estados Unidos. Las investigaciones de Porraz (2014) y Jiménez (2016) muestran que al retornar los jóvenes suelen mejorar el uso de su lengua tradicional y del español, pues son idiomas que les permiten establecer relaciones con su comunidad y con el mercado laboral mexicano. También señalan que migrar reconfigura las pautas de consumo cultural entre los jóvenes retornados. Porraz (2014) narra que los indígenas chiapa-

necos regresan con una forma de vestir diferente, escuchan música distinta, exhiben tatuajes corporales y en ocasiones consumen drogas legales o ilegales. Lo mismo sucede con los jóvenes indígenas oaxaqueños, quienes, de acuerdo con Jiménez (2016), regresan con una corporalidad “cambiada”, expresada en la forma de vestir y actuar, y aprendida durante la experiencia migratoria. De acuerdo con estas investigaciones (Porraz, 2014; Jiménez, 2016), los patrones de consumo aprendidos por los jóvenes indígenas pueden causar conflictos comunitarios y estigmas hacia esta población, que puede ser excluida por vestir y comportarse de una manera diferente.

Aunque la población de jóvenes indígenas retornados es particular, existen ciertas experiencias migratorias y de retorno que convergen con las historias del resto de jóvenes migrantes y ayudan a definir “la juventud” en un contexto de migración internacional. Estas vivencias tienen que ver con los procesos de socialización que han experimentado tanto en Estados Unidos como en sus comunidades de origen (Hirai y Sandoval, 2016). Es por ello que a continuación se presentan algunas características que podrían definir “lo juvenil” a partir de la experiencia migratoria en su conjunto. Como se podrá leer en las siguientes líneas, la identidad étnica es uno de los elementos que configura la forma de vivir “lo juvenil” en un contexto migratorio internacional. Para llegar a ella y profundizar sobre la identidad étnica de los jóvenes indígenas retornados es necesario primero explicar las características comunes que definen a los jóvenes migrantes internacionales.

La identidad étnica: un elemento que configura “lo juvenil” frente a la migración internacional

Si bien la trayectoria migratoria de los jóvenes es diversa y lo experimentado impacta de manera particular en la subjetividad de los migrantes, existen ciertos elementos que son compartidos y que de una forma u otra van constituyendo “lo juvenil” en un contexto de migración internacional e indocumentada. Establecer características comunes permite explicar que la relación entre juventud, migración y etnicidad genera vínculos entrelazados y, por lo tanto, diversidad en los sujetos y sus experiencias.

Los cinco elementos propuestos para definir “lo juvenil” en un contexto de migración indocumentada son: el tránsito a la “ilegalidad”, la resignificación del itinerario subjetivo, la estructura de oportunidades, la identidad relacionada con

la trayectoria migratoria y la identidad étnica. Estas características corresponden a los migrantes que han pertenecido a la generación 1.5, es decir, aquellos que emigraron siendo niños a Estados Unidos y experimentaron un proceso de socialización en dicho país. Estos migrantes pueden seguir en el país de destino, o bien han regresado a México, como en los casos de Ramiro y Frida que se presentarán posteriormente.

A) Tránsito a la “ilegalidad”

En el sistema educativo estadounidense los niños tienen derecho a asistir a la escuela (hasta secundaria y preparatoria) sin importar su estatus migratorio. Roberto Gonzales (2011) señala que los jóvenes que emigraron siendo niños y crecieron en Estados Unidos, al salir de la preparatoria experimentan lo que denomina un “tránsito a la ilegalidad”, lo cual significa que dejan de estar integrados al sistema educativo y social estadounidense y comienzan su trayectoria como migrantes indocumentados. Quienes salen de la preparatoria y carecen de documentos que acrediten su estancia en Estados Unidos no tienen derecho a acceder a fondos federales para cursar la universidad, no pueden tramitar una licencia de conducir y no tienen un número de seguro social, por lo que no pueden trabajar de manera documentada. Para enfrentar esta situación, algunas familias generan estrategias para financiar la educación superior de los jóvenes; sin embargo, en aquellas de menores recursos la opción es incorporarse al mercado laboral irregular, al igual que sus familiares (Gonzales, 2016).

Respecto a la población de jóvenes indocumentados, en 2012 el expresidente Barack Obama apoyó a los jóvenes estudiantes indocumentados a través del programa Deferred Action for Childhood Arrivals⁸ (DACA), el cual les ha permitido trabajar y permanecer en Estados Unidos de manera temporal. De acuerdo con el cálculo establecido sobre el total de beneficiados en el año 2019 (USCIS, 2019), solo el 38 % de 2.1 millones de jóvenes indocumentados (Batalova *et al.*, 2013) ha podido acceder al DACA. Es decir, un gran número de jóvenes migrantes indocumentados en Estados Unidos sigue experimentando el llamado “tránsito a la ilegalidad”, al salir de la preparatoria o al no estar estudiando. Por su parte, aquellos que han accedido al DACA se encuentran en lo que Menjívar (2006) denomina una “liminalidad legal”, ya que su condición es ambigua: no son totalmente indocumentados ni totalmente documentados, además de que su permiso es

⁸ Acción diferida para quienes llegan a la infancia.

temporal y depende de la voluntad política del gobierno en turno, situación que genera incertidumbre en los jóvenes migrantes.

B) Resignificación del itinerario subjetivo o proyecto de vida

Los distintos momentos por los que atraviesan los jóvenes migrantes a lo largo de su trayectoria migratoria, como la emigración y el retorno, provocan que deban reconstruir constantemente sus sueños, sus planes y su vida con las oportunidades que el contexto les ofrece. Resignificar el itinerario subjetivo refiere a la capacidad de los migrantes para replantear su presente y futuro, su proyecto de vida, de acuerdo con el momento en su trayectoria migratoria y con los beneficios que obtienen en sus lugares de residencia (Hirai y Sandoval, 2016). Los jóvenes migrantes indocumentados se van enfrentando a cambios inesperados, como la deportación o el retorno voluntario, lo cual les obliga a replantear su proyecto de vida de acuerdo con las circunstancias que les toca vivir. Los jóvenes retornados deben ir adecuando sus planes de vida a las oportunidades que tienen en el nuevo contexto de residencia.

C) Estructura de oportunidades

Las oportunidades que tienen los jóvenes migrantes para estudiar y trabajar influyen en su socialización y, por lo tanto, en la forma en que experimentan su condición juvenil. La escuela y el trabajo son espacios en los que pueden encontrarse con personas que comparten su identidad migratoria o étnica, y son instituciones que pueden promover, como para el caso de los migrantes con el programa DACA en Estados Unidos, una movilidad social. Paradójicamente, los migrantes indocumentados en Estados Unidos que acceden al DACA, e incluso a veces los que no, pueden tener mayores oportunidades educativas y laborales que aquellos que han regresado a México. Aunque hay que reconocer que existen casos de migrantes retornados que han tenido mejores oportunidades educativas en México que las que podían tener en Estados Unidos (Ortiz, 2018). Así, la estructura de oportunidades que les ofrece el contexto de residencia, como emigrantes o como retornados, influye en la forma en que experimentan su condición juvenil.

D) Identidades relacionadas con la trayectoria migratoria

Las experiencias que viven los jóvenes migrantes con relación a su trayectoria migratoria, es decir, si son emigrantes (con DACA o sin DACA) o retornados, son significativas, pues les otorgan una posición y un sentido social en sus contextos de residencia. Por ello, es importante considerar cómo se asumen o se identifican ellos mismos y cómo es que el contexto los representa (auto y heterorrepresentación) a partir de su estatus migratorio (Ortiz, 2018). En una investigación previa (Ortiz, 2018), se explicó que los migrantes y retornados pueden asumir diferentes identidades con relación a su experiencia migratoria; es decir, hay jóvenes migrantes que se autoadscriben como “*dreamers*” y otros que se autorrefieren como “migrantes indocumentados”. Por su parte, los jóvenes retornados pueden asumirse como “*dreamers* retornados” o como “retornados forzados”. El contexto traducido en medios de comunicación o espacios académicos regularmente retoma el adjetivo de “*dreamers*” para nombrar a unos y otros. Tanto la autoadscripción como la heteroadscripción permiten que los migrantes o retornados tengan una posición social, pública y privada, en sus lugares de residencia.

E) Identidades relacionadas con el grupo étnico de adscripción

Los grupos étnicos de pertenencia de los jóvenes migrantes son definidos como “unidades adscriptivas, y por lo tanto identitarias, cuyos miembros se reconocen y son reconocidos como tales, lo que facilita la acción colectiva” (Bartolomé, 2002). Bajo esta premisa y a partir de la autoadscripción, se eligieron dos casos de jóvenes migrantes de la generación 1.5 retornados de Estados Unidos a México; el de Frida, quien se asume como mixe, y el de Ramiro, quien es parte de la comunidad tsotsil de Chiapas, para ilustrar la dinámica de la identidad étnica en un contexto de emigración internacional y de retorno. En cada una de las historias se verán reflejados algunos de los elementos antes mencionados que configuran lo juvenil, así como características relacionadas con su identidad étnica. Una vez presentados los casos, se hará una breve reflexión sobre cómo, para estas historias, se va configurando la identidad étnica a lo largo de la trayectoria migratoria.

Frida

Nació en el año 1991 en una comunidad mixe de Oaxaca. Cuando tenía 11 años, en 2002, emigró a Wisconsin, Estados Unidos, para reunirse con su madre y su

hermana, quienes habían emigrado previamente. La lengua materna de Frida es el mixe y aprendió español en una escuela de Oaxaca; cuenta que es bilingüe desde los cinco años, cuando entró a preescolar. Actualmente es trilingüe, pues además de mixe y español habla inglés, lengua que aprendió cuando estuvo viviendo y estudiando en Estados Unidos.

Mientras ella y su familia (mamá y hermanos) estaban en Estados Unidos, no mantenían una comunicación ni un lazo fuerte con la comunidad de origen. Al respecto, Frida señaló:

Cuando yo estuve allá no [había lazo] porque bien o mal no se acordaron de mi familia por un buen rato. Sí se acordaban, pero en las asambleas del pueblo nunca quedaban, bueno, mi mamá. Hasta el año pasado sí se acordaron de mi mamá, entonces ella sí tuvo que servir desde allá [Estados Unidos] (Frida, entrevista, 2018).

Aunque para el caso específico de la familia de Frida los vínculos comunitarios no eran muy fuertes mientras ella estuvo en Estados Unidos, explica que lo común es que los y las migrantes mantengan una relación con la comunidad. Señala que, aunque no “te ven presencialmente”, en algún momento llaman a los migrantes que están en Estados Unidos para participar en los cargos comunitarios.

Asimismo, comenta que en Wisconsin suelen hacer fiestas patronales de la región mixe. Incluso se ha buscado hacer coincidir el calendario festivo con el de las diversas comunidades mixes oaxaqueñas. En este tipo de actividades, Frida participaba algunas veces como taquillera de los eventos realizados por la comunidad mixe de su localidad.

También señaló que mientras vivió en Estados Unidos no se vinculó mucho con las organizaciones de migrantes: “no tenía conciencia de mi posición de migrante indocumentada, además estaba muy inserta en mí la cuestión del miedo”, comentó. Aunque sí solía participar en voluntariados promovidos por la escuela, o bien hacía colectas que favorecían a la gente de su comunidad como, por ejemplo, apoyar a alguien cuando se enfermaba. Frida participaba en cuestiones políticas y comunitarias siempre y cuando no se sintiera vulnerada por su situación migratoria.

Sobre su identidad, Frida se asumía como mexicana en Estados Unidos: “Me da pena pensar que me pensaba a mí misma como mexicana, lo cual digo que es estúpido a mi parecer [...] decir que yo era mexicana o cantar el himno nacional, me arrepiento” (Frida, entrevista, 2018).

Esto cambió su retorno, ya que estaba en contra de la idea de los “Estado-nación”; entre otras cosas, porque no reconocía las identidades indígenas que habi-

tan y luchan en México. Por ello, asumirse como mexicana considera que fue una equivocación para ella porque no le permitió reconocer su identidad mixe mientras era migrante.

Cuenta que además Estados Unidos es un país con mucha segregación, por lo que tampoco se asumía como mixe. Narra que las identidades, cuando se es emigrante, suelen darse más por país de origen, por color de piel o por “si vives en la parte sur, en el norte, en el este o en el oeste”. Aunque ella hoy en día, y a partir de su retorno, se asume como mixe, su familia en Estados Unidos continúa negándose a hablar este idioma de manera pública; incluso recuerda que cuando lo llegaban a hablar lo hacían “bajito”.

Frida regresó a México en el año 2009. Señala que tuvo un “retorno forzado” ante la falta de oportunidades de seguir estudiando en Estados Unidos. Ella terminó *High School* (secundaria y preparatoria) allá, y aunque hubiese tenido la oportunidad de seguir estudiando porque tenía una beca de la que se apoyó para continuar con la universidad, su madre la alentó para regresar a México debido a los costos que implicaba pagar la escuela y los libros. Frida se había hecho a la idea de no regresar a México ni a su comunidad, pero aceptó la propuesta porque: “me entró el rollo [de]: mi madre ha hecho tanto por mí, por qué no hago algo por ella, igual puedo estudiar en México. Por eso decidí aceptar y me vine para México” (Frida, entrevista, 2018).

Frida volvió a México a la edad de 18 años, una semana antes de presentar el examen de admisión para ingresar a la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Llegó a la Ciudad de México, en donde vive una de sus tías, quien la apoyó en la búsqueda de universidad y la recibió a su retorno. Ella, en Estados Unidos, quería estudiar finanzas, y en la UAM estudia sociología.

Dado que retornó de Wisconsin a la Ciudad de México, Frida no se ha involucrado con su comunidad, aunque sí la visita por temporadas y tiene la intención de, en algún momento, participar en algún cargo comunitario. Dice además que no siente mucha conexión con las personas de su edad que habitan en su comunidad de Oaxaca, pero sí con aquellos retornados que vivieron en Estados Unidos como ella y que están en diversas partes del país.

A Frida, el retorno la llevó a tomar conciencia de la lucha por el reconocimiento de los pueblos étnicos en México y de su identidad mixe. Hoy en día se asume como mixe y como retornada, “[...] como mexicana no. En Estados Unidos era mexicana y en México soy mixe retornada”, aclara. Además, comenzó a involucrarse en una organización de jóvenes retornados llamada Otros Dreams

en Acción (ODA), aunque no se identifica del todo con ellos, pues considera que hace falta reconocimiento de las diferencias entre la población retornada.

Frida comenta que las oportunidades que existen en México para las jóvenes retornadas dependen también de la identidad étnica. Por ejemplo, en el mercado laboral ella ha sido rechazada porque en su *curriculum vitae* señala que habla mixe: “Aunque yo sé que pueda resultarme contraproducente, me niego a no ponerlo, o me toman con todo o con nada, es una forma que he asumido. Aunque parece absurdo para algunos, para mí no lo es” (Frida, entrevista, 2018).

Frida intentó tramitar su visa americana cuando retornó de Estados Unidos, pero le fue negada. Ha tenido que esperar diez años, que se cumplieron el 12 de julio de 2019, para volver a tramitarla y así tener la oportunidad de visitar a sus familiares y amigos que permanecen en Estados Unidos.

Ramiro

Es originario de la comunidad de San Juan Chamula, Chiapas. Nació en el de 1989 y emigró a Georgia, Estados Unidos cuando tenía cinco años (en 1994). Cuenta que primero emigró su padre con dos de sus hermanos mayores, y al año siguiente se fueron él, su madre y tres hermanos más. Cruzaron por el desierto de Arizona.

Cuando Ramiro emigró, solo hablaba tsotsil, su lengua materna. Al llegar a Estados Unidos aprendió inglés, a los dos años de entrar a la escuela primaria, y en *High School* (secundaria-preparatoria) aprendió un poco de francés. El español lo adquirió al convivir con las personas de la comunidad inmigrante de Estados Unidos, principalmente en la iglesia a la que él y sus padres asistían. Así que Ramiro hablaba tsotsil en casa, inglés en la escuela y español en la iglesia.

Cuenta que hablaban tsotsil solo en su casa, porque si lo hacían fuera de ella solían ser discriminados por los latinoamericanos: hondureños, salvadoreños y mexicanos. La población estadounidense, al no reconocer el idioma tsotsil, no lo tomaba como algo negativo. De hecho, reconocían la capacidad de Ramiro para hablar varias lenguas: “Sí, realmente en la escuela digo [decía] que hablo un dialecto que es tsotsil, que español no era mi *primera* idioma, que tsotsil es mi lengua materna”, comenta Ramiro. Sin embargo, a sus amigos mexicanos no les confiaba que era hablante de tsotsil.

Como Ramiro emigró a los cinco años de edad, en particular no tenía ninguna relación directa con su comunidad. Sin embargo, en el año 2002 su padre fue llamado para ocupar un cargo comunitario y poder conservar el derecho familiar a la tierra. Fue entonces cuando los padres de Ramiro regresaron a San Juan Cha-

mula y Ramiro y sus hermanos se quedaron en Estados Unidos. Cuenta que, a diferencia de su padre, a sus hermanos mayores sí les dieron la opción de pagar una multa para condonar el trabajo comunitario. “Hace 15 años estaba en 15 000 pesos, luego subió a 30 000 pesos y ahora está en 60 000 pesos para multa comunitaria”, señala Ramiro. Aunque en la comunidad los cargos se comienzan a otorgar cuando sus miembros cumplen 18 años, a Ramiro no lo consideraron mientras estuvo en Estados Unidos porque se fue de niño.

Ramiro recuerda que, cuando estudiaba *High School* [preparatoria] en Georgia, eran pocos los mexicanos que asistían a la escuela. Calcula que de 300 alumnos que había, solo diez eran de origen mexicano. La poca asistencia de migrantes mexicanos a la preparatoria, además de por el miedo de declarar su estatus migratorio, impedía que los estudiantes se organizaran para formar un club estudiantil de inmigrantes mexicanos.

A sus 21 años, Ramiro regresó a México, en el año 2010. El motivo de su retorno fue porque tenía ganas de seguir estudiando y en Georgia veía pocas oportunidades para ingresar a la universidad. Además, cuenta que quería “conocer” el lugar donde nació y reunirse con sus padres. Aunque él decidió regresar a México, recuerda que para él fue:

[...] realmente un choque cultural. Fue muy difícil de readaptarme a la sociedad de Chamula. Llegando entré en depresión. No sabía nada de la comunidad donde yo nací. Toda la gente me veía, así pasaba por la calle, ¿de dónde vino?, ¿por qué se viste así?, ¿por qué habla así? Entonces fue muy difícil para mí (Ramiro, entrevista, 2019).

A su regreso a la comunidad se dio cuenta de que el tsotsil que él hablaba era muy básico; incluso dice que hasta la fecha no es un idioma que domine al cien por ciento. Con el español le sucede lo mismo. Esta falta de pericia con el tsotsil y el español afectó sus primeros años en la comunidad que, como relata, fueron difíciles. A pesar de ello, Ramiro comenzó a involucrarse para trabajar la milpa y con las personas de su comunidad. Trabajar en el campo no era algo ajeno a él, pues en Estados Unidos, durante sus tiempos libres, trabajaba como agricultor (*farmer*), pero reconoce que realizar el mismo trabajo aquí es muy diferente a hacerlo allá.

Después de algún tiempo, y cuando se sintió anímicamente mejor, le externó a su padre su deseo de seguir estudiando, por lo que buscaron opciones de universidades públicas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Sin embargo, le fue imposible inscribirse pues no le aceptaron su documentación por haber estudia-

do en el extranjero. Para él fue otro golpe fuerte saber que no iba a ser fácil continuar sus estudios, cuando esa había sido una de las razones por las que decidió regresar a México. Frente a esta negativa, Ramiro comenzó a trabajar como mesero en un restaurante de San Cristóbal, y decidió luego participar, por invitación de una prima, en una organización que apoya a migrantes llamada Voces Mesoamericanas. Ya estando ahí, contó su situación, y le ayudaron con los trámites y costos para la revalidación de estudios. Tardó cuatro años en concluir los trámites requeridos y entrar a la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Su sueño era ser pediatra, pero en México la oportunidad que se le presentó fue estudiar en la escuela de lenguas una licenciatura en enseñanza de inglés, de la que actualmente cursa el último semestre.

Ramiro cuenta que en San Cristóbal de Las Casas ha experimentado discriminación: “realmente yo no me avergüenzo de donde soy, en el trabajo yo digo que soy hablante de tsotsil, originario de San Juan Chamula, y los primeros años que quería buscar trabajo era muy difícil para conseguir trabajo y ser indígena” (Ramiro, entrevista, 2019).

A pesar de que en las solicitudes laborales también declaraba ser hablante de inglés, cuenta que era muy difícil que lo contrataran. Asimismo, en su comunidad también experimentó cierto rechazo por la forma de vestir, pues Ramiro solo usa ropa tradicional para ocasiones y rituales especiales. Durante el resto del tiempo opta por utilizar ropa occidental.

Hace tres años Ramiro tuvo su primer cargo comunitario. Además, le gusta participar en las ceremonias tradicionales chamulas. Cuenta que intentó tramitar su visa norteamericana para visitar a sus hermanos, pero se la negaron.

Elementos que configuran la identidad étnica al retorno

Las historias de Frida y Ramiro representan ejemplos de cómo se va moldeando la identidad étnica a lo largo de la trayectoria migratoria. Como se puede leer, para los jóvenes indígenas retornados, tanto la identidad migratoria como la étnica van de la mano, y el peso de cada una de ellas va cambiando de acuerdo con el contexto: en Estados Unidos la identidad migratoria estaba más presente, mientras que en México la identidad étnica fue asumida con mayor presencia y determinación.

A partir de las dos historias presentadas y del trabajo de campo previamente realizado con algunos jóvenes migrantes retornados de Estados Unidos a Méxi-

co, indígenas y no indígenas, se proponen algunos componentes que podrían configurar la identidad étnica en los jóvenes indígenas retornados de Estados Unidos a México. Estos elementos son la lengua, la identidad migratoria en Estados Unidos y en México y la participación comunitaria. Finalmente, se cierra el texto con una reflexión acerca de la forma en que va desenvolviéndose la identidad étnica en el proceso de migración internacional, así como de los elementos que se podrían seguir explorando sobre el tema.

Lengua

Sobre la lengua es preciso señalar, como se ha dicho con anterioridad, que los jóvenes indígenas retornados suelen ser políglotas, pues hablan su lengua materna (indígena), la inglesa y la castellana. La lengua indígena la aprendieron antes de emigrar a Estados Unidos, y en dicho país era ese el idioma que se utilizaba en casa, al menos con los padres. El castellano, como se observó en los casos de Frida y Ramiro, lo aprendieron en México o en Estados Unidos. Frida, por ejemplo, aprendió español en la escuela en México, antes de irse a Wisconsin; mientras que Ramiro lo aprendió en Estados Unidos con la comunidad inmigrante de dicho país. El inglés fue el idioma que adquirieron en la escuela en Estados Unidos, y fue ahí donde se socializaron desde pequeños. Además, solía ser un idioma con el que se comunicaban con sus pares, con sus amigos, por lo que se convirtió en una lengua muy cercana para ellos, tanto en Estados Unidos como a su regreso de esa nación, al encontrarse con otros compañeros retornados. En ambos casos, hablar la lengua materna al retornar es un acto de orgullo y de reconocimiento de sus orígenes; sin embargo, los jóvenes indígenas deben reaprender y reacostumbrarse tanto a su lengua materna como al español, lo cual es un proceso que puede resultar complicado.

Es importante observar la relación del uso de las lenguas con el entorno. Ramiro, quien regresó a su comunidad, tuvo que fortalecer el tsotsil para comunicarse con las personas de su pueblo y mejorar el castellano para conseguir trabajo en San Cristóbal y, posteriormente, ingresar a la universidad. Por su parte, Frida tuvo que priorizar el castellano al entrar a la universidad y usar su lengua materna, muy probablemente, solo cuando acudía a su comunidad o cuando se relacionaba con personas hablantes de mixe. Para ambos, el inglés es un capital que podría permitirles acceder a actividades económicas relacionadas con su uso; sin embargo, ello no es suficiente, pues, como se narra en los relatos, cuando declaraban con orgullo que también hablaban una lengua indígena resultaba contraproducente al momento de presentarse al mercado laboral.

Identidad migratoria

Uno de los elementos que se mezcla con la identidad étnica de los jóvenes indígenas migrantes es el estatus migratorio. Si bien en Estados Unidos ser indocumentado no es una característica que se exprese necesariamente de manera pública —a menos que se forme parte de un movimiento político de migrantes indocumentados—, esta situación influye en la forma en que los jóvenes migrantes se relacionan con otras personas y con las instituciones. En ambas historias se puede leer que el estatus de indocumentado les generaba, a Frida y a Ramiro, cierto temor al rechazo y a la discriminación. Incluso, esta identidad relacionada con el estatus migratorio indocumentado llevó a ambos a tomar la decisión de regresar a México. Esto mismo sucede con otros jóvenes migrantes no indígenas cuando se enfrentan al “tránsito a la ilegalidad” (Gonzales, 2011) y toman la decisión de regresar a México, frente a las limitadas oportunidades y a la expulsión del sistema en Estados Unidos (Ortiz, 2018).

De igual forma, en las historias de Frida y Ramiro se puede observar que, a su regreso a México, reconfiguraron su identidad migratoria y sus proyectos de vida como “migrantes retornados”. Ello los ha llevado a unirse a organizaciones civiles de jóvenes retornados, y en ellas han encontrado personas con quienes comparten una trayectoria migratoria similar y que además hablan inglés, lo cual se vuelve un elemento de unión y empatía. Aunque, como señaló Frida, falta todavía mucho trabajo por hacer para ayudar, incidir y reconocer a la comunidad de indígenas retornados a México, quienes se enfrentan no solo a problemáticas relacionadas con el retorno, sino también con su identidad étnica.

La participación comunitaria

Un elemento clave de reconocimiento y pertenencia a una comunidad étnica es la participación comunitaria. Como se ha mostrado, los jóvenes indígenas migrantes a Estados Unidos participan en los sistemas de cargos, en las fiestas tradicionales y en organizaciones civiles, ya sea en Estados Unidos o en México. Es importante señalar que, a su retorno, los jóvenes indígenas migrantes deben reaprender los usos y costumbres de la comunidad, pues la forma de participación comunitaria que ellos experimentaban en Estados Unidos era muy diferente a la que encontraron a su llegada. Para Ramiro, por ejemplo, llegar a la comunidad implicó un “shock cultural”, pues aunque conocía muchas costumbres del pueblo por lo que le contaban sus padres, por las tradiciones que reproducía en

Estados Unidos, y por lo que sabía de los sistemas de cargos, la realidad a la que se enfrentó a su regreso fue muy diferente de lo que imaginaba. Aun así, tuvo la disposición para aprender de la gente de la comunidad, y con el paso de los años se sintió cómodo para aceptar un cargo comunitario. Pero para que ello ocurriera necesitó que pasara un determinado tiempo.

Por su parte, la relación que mantiene Frida con su comunidad de origen, al no haber retornado a ella sino a la Ciudad de México, sigue siendo un tanto distante, aunque en los viajes que hace a Oaxaca entiende más sobre la dinámica comunitaria, se va involucrando con la comunidad y va aprendiendo sobre sus usos y costumbres. Incluso, piensa en regresar al pueblo para cumplir con sus obligaciones como ciudadana mixe.

En ambos casos se puede observar cómo los migrantes indígenas retornados reconfiguran su proyecto de vida o itinerario subjetivo, retomando la participación comunitaria como un elemento que alimenta su identidad étnica y que les permite regresar y ser reconocidos por el pueblo que dejaron cuando eran niños.

Reflexiones finales

Como se ha relatado, la identidad étnica en un contexto de migración internacional es un elemento que se despliega de diferente forma cuando se es migrante en Estados Unidos y cuando se es retornado a México. En Estados Unidos es común que los jóvenes migrantes se identifiquen a partir de la nacionalidad, de la región/lugar de origen o del color de piel (Hernández y Velasco, 2015). Como lo muestran las historias de Frida y de Ramiro, cuando se es migrante indocumentado la identidad étnica es algo que se guarda en casa, aunque se puede hacer pública cuando se trata de una lucha política por el reconocimiento a través de organizaciones de la sociedad civil. La identidad étnica suele ser reconocida por los nativos estadounidenses y discriminada por la comunidad mexicana o latinoamericana de inmigrantes. En el espacio público, los jóvenes indígenas pueden identificarse como mexicanos, latinos e incluso indocumentados, aunque cuando se trata de promover un movimiento político de reconocimiento étnico la identidad se convierte en una bandera de lucha. Por su parte, en la esfera familiar y comunitaria los jóvenes asumen su identidad étnica a partir del lenguaje, la comida, las fiestas, las tradiciones, y a través de la relación a distancia que establecen con la comunidad de origen.

Sobre la identidad étnica al momento del retorno, los casos presentados muestran que hubo un fortalecimiento de la misma cuando regresaron a México. Para Frida, el retorno le permitió reflexionar sobre el sentido y significado de ser mixe en ambos países, México y Estados Unidos, por lo que se asumió como tal con más orgullo y seguridad. De hecho, para ella asumirse como mixe es un acto político y de lucha por el reconocimiento de las comunidades étnicas en México. Por su parte, Ramiro, aunque al principio fue difícil para él, asumió la identidad tsotsil a través de las prácticas comunitarias, reforzó la lengua, aprendió a sembrar milpa de acuerdo con las costumbres de su comunidad, aprendió a hacer rituales y ocupó cargos comunitarios que le han permitido ser ciudadano en su comunidad. Tanto Frida como Ramiro han vivido discriminación laboral en México por no negar ni ocultar su identidad étnica al momento de solicitar un empleo, lo cual habla del racismo que impera en la sociedad mexicana, tema que debe abordarse con mayor profundidad.

En este texto se ha priorizado la reflexión sobre cómo se va configurando la identidad étnica durante el retorno, y se ha visto que esta va de la mano de la identidad migratoria; es decir, no es lo mismo ser joven indígena migrante en Estados Unidos que ser joven indígena retornado a México. Incluso se podría proponer, a manera de hipótesis, que los jóvenes asumen con mayor orgullo su identidad étnica cuando regresan a México que cuando son emigrantes, sin embargo, esta premisa debe ser profundizada y contrastada con otras investigaciones. Además, queda pendiente una agenda de temas y perspectivas como el racismo, el género y la desigualdad, relacionados con la juventud indígena retornada de Estados Unidos a México y que deben ser desarrollados con el fin de posicionar a los y las jóvenes indígenas migrantes retornados como agentes capaces de reconfigurar y asumir de una manera diferente la identidad étnica.

Referencias

- Aquino Moreschi, Alejandra (2010). "Migrantes chiapanecos en Estados Unidos: los nuevos nómadas laborales". En *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 4, pp. 39-68.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2002). "Movimientos indios en América Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria En. *Desacatos*, núm. 10, pp. 148-166. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2002000200010&lng=es&tlng=es(consultado: 21/02/2019).

- Barros Nock, Magdalena y Engels García (2015). “Jóvenes mixtecos migrantes de Oaxaca y el DACA. Estudios de caso en el valle de Santa María, California”. En *Contemporánea*, vol. 2, núm. 4.
- Batalova, Jeanne, Sarah Hooker, Randy Capps, James D. Bachmeier y Erin Cox (2013). *Deferred Action for Childhood Arrivals at the One-year Mark: A Profile of Currently Eligible Youth and Applicants*. Washington, D.C.: Migration Policy Institute. Disponible en: <https://www.migrationpolicy.org/research/deferred-action-childhood-arrivals-one-year-mark-profile-currently-eligible-youth-and> (consultado: 08/03/2019).
- Cruz-Salazar, Tania (2016). “De Chiapas a California. Experiencia migratoria y cambio cultural en jóvenes indígenas”. En *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 11, núm. 22, pp. 1-21.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (2004). *Migrantes indígenas mexicanos en Estados Unidos*. México: Porrúa.
- Gonzales, Roberto (2011). “Learning to be illegal: Undocumented youth and shifting legal contexts in the transition to adulthood”. En *American Sociological Review*, vol. 76, núm. 4, pp. 602-619.
- Gonzales, Roberto (2016). *Lives in limbo: Undocumented and Coming of Age in America*. Los Ángeles: University of California Press.
- Hernández Morales, María Eugenia y Laura Velasco Ortiz (2015). “La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas y los hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos”. En *Migraciones Internacionales*, vol. 8, núm. 2, pp. 133-163.
- Hirai, Shinji y Rebeca Sandoval (2016), “El itinerario subjetivo como herramienta de análisis: las experiencias de los jóvenes de la generación 1.5 que retornan a México”. En *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 32, núm. 2, pp. 276-301.
- Estudio de Trabajadores Agrícolas Indígenas (ETAI) (2019). “Acerca del ETAI”. Indígenas de México en la Agricultura de California. Disponible en: http://www.indigenousfarmworkers.org/es/about_ifs.shtml (consultado: 08/03/2019).
- INEGI (2015). *Encuesta intercensal 2015*. México.
- Jacobo-Suárez, Mónica (2017). “De regreso a ‘casa’ y sin apostilla: estudiantes mexicoamericanos en México”. En *Sinéctica*, núm. 48.
- Kearney, Michael (1986). “Integration of the Mixteca and the Western US-Mexico Region Via Migratory Wage Labor”. En *Rosenthal Urey, Regional Impacts of US-Mexican relations, Monograph series*, núm. 16.

- Kearney, Michael (1988). "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance". En Daniel Nugent (ed.), *Rural Revolt in Mexico and U.S. Intervention*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California.
- López Girón, Carlos (2016). *Migración internacional de retorno, trayectorias laborales y reinserción en comunidades rurales de Chiapas*. Tesis de maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, ECOSUR, México.
- Menjívar, Cecilia (2006). "Liminal legality: Salvadoran and Guatemalan immigrants' lives in the United States". En *American Journal of Sociology*, vol. 111, núm. 4, pp. 999-1037.
- Ortiz Domínguez, Lucía (2018). *De "Dreamers" a "Doers". Ejercicio de ciudadanías de migrantes mexicanos de la generación 1.5 en Estados Unidos y en México*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Porraz Gómez, Iván (2014). *Más allá del sueño americano. Jóvenes migrantes retornados en Las Margaritas, Chiapas*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales y Humanísticas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- Rumbaut, Rubén (2006). "Edades, etapas de la vida y cohortes generacionales: un análisis de las dos primeras generaciones de inmigrantes en Estados Unidos". En Alejandro Portes y Josh DeWind (coords.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. México: Instituto Nacional de Migración, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, pp. 361-410.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2011). *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología.
- U.S. Citizenship and Immigration Services (USCIS) (2019). "Consideration of Deferred Action for Childhood Arrivals (DACA)". Disponible en: <https://www.uscis.gov/archive/consideration-deferred-action-childhood-arrivals-daca> (consultado: 14/02/2018).
- Velasco Ortiz, Laura (2014). "Organización y liderazgo de migrantes indígenas en México y Estados Unidos: El caso del FIOB". En *Migración y desarrollo*, vol. 12, núm. 23, p. 99-127.

Las configuraciones étnicas juveniles contemporáneas en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León

Luis Fernando García Álvarez

Introducción

Nolasco y Rubio (2011) destacaron a principios del siglo XX que la sociedad neoleonesa ha tenido que asumir el hecho inevitable del cambio o transformación en sus estructuras sociales y culturales, pues además de los grandes contingentes de migrantes regionales que han llegado a la entidad, el fenómeno migratorio ha conformado ya una realidad ineludible de pluralismo cultural, constituido por la presencia indígena, sobre todo en el Área Metropolitana de Monterrey (AMM). De esta forma, puede considerarse que la metrópoli regional despliega procesos multiculturales en un espacio social enriquecido por la diversidad a partir del cambio significativo de sus componentes étnicos.

Una parte de estos procesos se representa a partir de las dimensiones que configuran los procesos migratorios y de inserción metropolitana de diversos grupos étnicos de México, como son: a) las poblaciones de migrantes recientes, hablantes de lengua nahua, teenek, totonaco, zapoteco, mixe, maya y wixárika, entre otras, que han migrado sobre todo en las últimas dos décadas y que se caracterizan por un asentamiento residencial disperso en el AMM; y b) las “comunidades indígenas transregionales”, como las de algunas poblaciones hablantes de las lenguas mixteca, otomí, nahua y mazahua, que despliegan una experiencia comunitaria en dicho contexto dentro de los procesos de conformación de los asentamientos congregados o colectivos donde residen (García, 2018). Otro tipo de residencia que destaca, sobre todo a partir de 1990, es el tipo de asentamiento

“aislado”, propio de las mujeres jóvenes nahuas y teenek que han migrado para insertarse como trabajadoras en el servicio doméstico cuya modalidad es denominada como de “puertas adentro”, es decir, que viven o pasan la mayor parte del tiempo en las casas de sus empleadores, que se localizan en colonias adineradas de municipios como San Pedro Garza García. Sin embargo, este aislamiento es relativo, pues se mantienen las redes sociales en la ciudad y el vínculo con sus comunidades de origen (Durin y Moreno, 2008).

En este contexto, el presente artículo tiene como objetivo exponer algunas de las dimensiones que configuran la experiencia contemporánea de las juventudes étnicas del AMM, en Nuevo León, en el marco de los procesos migratorios internos, para develar qué significa ser joven desde la perspectiva de los propios actores y de las instituciones sociales involucradas en esta construcción sociocultural. En términos metodológicos, la propuesta parte de una perspectiva antropológica y juvenil para el abordaje de la problematización planteada, por lo cual fue necesaria una articulación interdisciplinaria con acento en el método etnográfico para seguir las pistas de los procesos socioculturales en torno a las y los jóvenes étnicos tratadas en el presente texto. Se utilizaron técnicas e instrumentos de investigación como la observación directa y participante, así como las entrevistas a profundidad flexibles para la construcción de datos en el campo, adecuando un posicionamiento como etnógrafo para seguir el hilo conductor de las formaciones culturales a través de distintos lugares, espacios y actores sociales, cuya cualidad etnográfica me pareció relevante para el objetivo de este análisis. De esta manera, se aborda la experiencia multicultural y multisituada del proceso migratorio de las juventudes étnicas del AMM considerando que, bajo el intercambio de un conjunto de referentes socioculturales, trascienden las fronteras étnicas y territoriales, ampliando los espacios vitales de movilidad y de reproducción social mediante la conformación de una experiencia juvenil metropolitana.

Por lo tanto, este artículo se basa en fuentes de información cuantitativas (conteos, censos y estimaciones oficiales) referentes a la “población étnica juvenil”, con el fin de mostrar un perfil demográfico de este sector poblacional que constituye el mayor porcentaje de los “flujos migratorios étnicos” del AMM. A partir de la revisión de algunas etnografías referentes al tema, se retoma la experiencia migratoria de distintos grupos étnicos juveniles considerando las siguientes características: quienes nacieron o han crecido en este contexto metropolitano y quienes han migrado en las últimas décadas insertándose en distintos espacios sociales, principalmente laborales o educativos.

Finalmente, se proponen algunos resultados de trabajo de campo a partir de la experiencia migratoria y juvenil de jóvenes (hombres y mujeres) de origen mixteco, mixe, nahua, teenek, otomí, mazahua y totonaca. En tal sentido, propongo algunas categorías operativas para el abordaje de esta construcción sociocultural y concluyo que “las configuraciones étnicas juveniles” del AMM se encuentran imbricadas en un conjunto de procesos sociales complejos y dinámicos, en los cuales estos actores emergentes producen especificidades que se expresan en el espacio metropolitano mediante el sentido de sus narrativas y prácticas socioculturales que despliegan en la construcción permanente de su vida cotidiana.

El entorno étnico juvenil de las movilidades transregionales al AMM

De acuerdo con el análisis de Aguayo, Mancha y Rangel (2013), basado en las estimaciones del Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2010) y de las estadísticas del INEGI (2012), el 25 % de la migración interna y el 40 % de la migración internacional en México corresponden a jóvenes de 15 a 24 años, lo que representa que las y los jóvenes mantienen una actividad migratoria más intensa que la población en otros rangos de edad. En este sentido, se plantea que Nuevo León es una entidad que presenta una migración intercensal positiva de jóvenes, es decir, es un estado que atrae a jóvenes inmigrantes, con una mayor presencia de mujeres que de hombres.

También se ha señalado que, en el conjunto total de población indígena en la entidad neolonesa, durante las últimas décadas destaca la presencia de aproximadamente 56 grupos etnolingüísticos de diferentes regiones indígenas de México, entre los cuales el náhuatl, el huasteco, el otomí, el zapoteco y el mixteco, con sus variantes lingüísticas, son los idiomas más hablados. En cuanto a los grupos de edad en este sector demográfico, se acentúa la “población étnica juvenil” considerando las “edades juveniles” en que se basan los conteos, censos y estimaciones nacionales de la población de entre 15 y 29 años (García, 2015). Es decir, el súbito crecimiento de la población indígena en dicho contexto se caracteriza por el pronunciado perfil juvenil de los migrantes. De este modo, en el año 2000 el tipo de migración indígena en Nuevo León delineaba ya un perfil poblacional joven (entre 15 y 29 años), pues existía a su vez un adelgazamiento severo en otros rangos de edad (entre 3 y 14 años, y entre 40 y 65 años), en los que se registraba escaso número de gente adulta mayor y de infantes, respectivamente (Olvera, Doncel y Muñiz, 2014).

En 2015 se estimó un total de población indígena de 121 269 personas, de las cuales 30 780 oscilaban entre 0 y 14 años, 80 898 entre 15 y 44 años y 1 494 de 65 años y más; destaca en ese registro que 62 261 eran hombres y 59 035, mujeres (CDI, 2015). Estas cifras permiten considerar que la migración étnica tiene otros rasgos significativos, pues las edades en las que se concentra el mayor porcentaje de población responden a dos de las principales motivaciones de la migración o de las “movilidades transregionales”: las posibilidades de educación y de empleo en el AMM. Adicionalmente, los actores juveniles despliegan un conjunto de capitales (sociales, culturales y económicos) adjuntos a las redes familiares, de paisanaje y amicales. A partir de ello se soportan tanto la experiencia migratoria como la inserción metropolitana. Por lo tanto, las edades responden a una condición etaria propicia (edades productivas)¹ para incorporarse al mercado de trabajo urbano o a una etapa vital para continuar sus trayectorias educativas en el nivel medio o superior. Al respecto, Patricio y Hernández señalan:

Nosotros los indígenas hemos arribado a esta entidad con el objetivo de trabajar y apoyar con nuestros ingresos a los familiares que residen en las comunidades de origen. De manera simultánea contribuimos con nuestra fuerza de trabajo a la vida económica de Nuevo León. En su mayoría, los varones indígenas tienen entre otras ocupaciones, las de artesanos, trabajadores fabriles, comerciantes, ayudantes y peones. Por su parte, las mujeres se emplean mayormente como trabajadoras del hogar (Patricio y Hernández, 2012:14).

En este punto es necesario enfatizar que “el género es una de las principales relaciones sociales sobre las cuales se fundan y se configuran los patrones migratorios” (Hondagneu-Sotelo, 2007:423). Además, se propone que la migración de las y los jóvenes rurales hacia las zonas urbanas conlleva la inserción en los empleos más bajos y peor remunerados del mercado laboral, y esto tiene por efecto garantizar mano de obra barata para las economías urbanas (Pacheco, 2009). Tal es el caso de la Zona Metropolitana del Valle de México, donde Jahel López (2017)

¹ En 2010 Nuevo León se encontraba en el periodo denominado como bono demográfico nacional. Esto significó que las personas en edad productiva, respecto a la población total, fueron el 65.7 % y los jóvenes representaron el 26 % del total de personas en edades productivas. Sin embargo, esto no significa que todas las personas en edad productiva estén trabajando o tengan acceso a un empleo, ni tampoco que estén ahorrando e invirtiendo en el futuro. Por otro lado, se proyectó que en 2018 esta población alcanzaría su punto máximo histórico y que a partir de entonces comenzaría a reducirse (Aguayo, Mancha y Rangel, 2013).

analiza la migración de mujeres jóvenes indígenas en las últimas décadas, para demostrar etnográficamente su procedencia de distintas regiones rurales e indígenas y su inserción como trabajadoras domésticas remuneradas, aunque algunas otras jóvenes solteras con quienes realizó entrevistas a profundidad llevaban a cabo actividades laborales propias de otras ramas del sector de servicios, como cocineras, meseras, vendedoras y ayudantes en restaurantes y comercios, la mayoría de ellas bajo condiciones de informalidad, es decir, en trabajos eventuales y flexibles, sin contratos ni prestación alguna. Por ello se hace ineludible poner atención en la construcción de género y etnicidad en articulación con los procesos migratorios contemporáneos.

De acuerdo con Durin y Moreno (2008), la estructura demográfica en el AMM advierte la feminización de los flujos migratorios indígenas a partir de los años noventa, con una tendencia hacia la migración femenina, entendida como aquella conformada por mujeres de entre 15 y 29 años que suelen insertarse en el mercado laboral como empleadas domésticas y que viven en casa de sus patrones. Esta población femenil se concentra en los municipios donde se presenta mayoritariamente la oferta del empleo doméstico: Monterrey, San Pedro Garza García y Guadalupe, en proporciones más elevadas de mujeres jóvenes indígenas, principalmente de origen nahua y teenek.

Por su parte, Olvera, Doncel y Muñiz (2014) exponen otras características de la población indígena joven, entre las cuales señalan la existencia de una amplia y diversa representación en los centros de educación media superior en el AMM. Su base etnográfica es un diagnóstico sobre la inserción en este nivel educativo, así como en las políticas de acceso y permanencia, en el que participaron un total de 239 jóvenes de entre 15 y 29 años (con una media de 22 años), con un 62 % de mujeres y un 38 % de hombres, en condición de estudiantes, egresadas(os) o de haber abandonado sus estudios. Con el análisis de la muestra cuantitativa obtenida, los autores explican que destaca un perfil específico, de acuerdo con las siguientes condiciones sociales: joven, mujer, soltera y que vive con una parte de su familia nuclear en el AMM. Las principales actividades laborales de este grupo están centradas en los servicios, sobre todo en la industria de la construcción en los hombres, y en el trabajo doméstico en las mujeres. Aun en el caso en que la actividad principal es el estudio, el alumno o la alumna también trabaja.

Otras configuraciones de la “migración étnica juvenil” son referidas por Ismael Fernández (2010) en torno a la migración reciente de jóvenes nahuas de Acaxochitlán, Hidalgo, dedicados a la venta ambulante en el centro de la capital regiomontana. Ellos mantienen una migración temporal entre su comunidad de

origen y diversas ciudades regionales o centros turísticos, incluida la ciudad de Monterrey, donde residen por temporadas en viviendas rentadas de la Colonia Independencia, mediante una sólida red social que incluye parientes y paisanos. En este caso puede proponerse que una particularidad es su intensa “movilidad transregional” determinada por temporalidades y contextos específicos, y que buscan siempre espacios propicios para ejercer el comercio en la vía pública.

Los casos de la migración rural-metropolitana e intrametropolitana de población masculina joven de origen nahua y teenek, e incluso de grupos de jóvenes mayas del sureste mexicano, son otros ejemplos significativos. Estos últimos son hablantes de las lenguas tsotsil y tseltal, y en los últimos años se insertaron como obreros en el trabajo industrial y en otros empleos como la jardinería, el aseo en oficinas o los servicios de seguridad. Residen ellos en los desarrollos inmobiliarios de los municipios periurbanos de Marín, El Carmen, Zuazua y Pesquería, donde han comenzado otros procesos de transición social a partir de la unión libre, el matrimonio y la procreación con jóvenes mujeres del mismo lugar de origen (Farfán y Fernández, 2014).

De acuerdo con una encuesta realizada por Farfán y García (2010) entre un grupo de jóvenes originarios de algunas localidades de Papantla, Veracruz, la experiencia migratoria de estos jóvenes totonacos está caracterizada por una condición masculina, y su llegada a Monterrey se registra sobre todo en la última década. Estos jóvenes inician su proceso migratorio con la intención de conseguir empleo, terminar su formación educativa a nivel bachillerato, en escuelas técnicas e incluso en la universidad, y habitar definitivamente en la metrópoli regiomontana. Su tipo de residencia es dispersa, rentan cuartos o comparten vivienda con familiares o amigos en algunas colonias de los municipios de Guadalupe y Monterrey, por lo que las redes sociales de parentesco, paisanaje y amistad forman parte fundamental en su proceso de inserción metropolitana.

Asimismo, resultan relevantes los trabajos de investigación realizados por Castillo (2007) y Senovio (2016), en relación con las experiencias migratorias de jóvenes teenek de la huasteca potosina, así como de las y los jóvenes tepehuas de Veracruz al AMM. En el primer caso, el autor aborda los procesos migratorios de los jóvenes de Tanleab, así como su inserción laboral y urbana, para demostrar los contextos de diferenciación sociocultural y las dinámicas sociales en diversos ámbitos: laborales, barriales y espacios públicos en la ciudad. En el segundo ejemplo, se aborda la migración y transición a la adultez de las y los jóvenes tepehuas de Tlachichilco, mediante la experiencia del empleo urbano y la autonomía económica con respecto a la familia de origen, la unión matrimonial y la procreación.

Otro patrón de movilidad transregional se refiere al caso que se registró en 2014, documentado en algunos reportajes periodísticos, en relación con un grupo de jóvenes indígenas jornaleros en Nuevo León. Desde 2006 y ante los altos costos y el riesgo e inseguridad para emigrar a Estados Unidos, los jóvenes de Texcatepec (Sierra Norte de Veracruz) mantienen una movilidad entre su lugar de origen y diversos puntos geográficos del centro y norte de México. Su objetivo es trabajar por temporadas en la pesca de hortalizas en Cadereyta, Nuevo León y de tomate en Sinaloa, o en las temporadas de cosecha en San Luis Potosí y Estado de México (Lozano, 2014).

En lo que respecta a la población juvenil que llegó en edades tempranas o nació en el AMM dentro de los asentamientos colectivos de origen étnico, las condiciones demográficas y socioeconómicas están determinadas por la reproducción social comunitaria, en el marco de interpretación de lo que Farfán, Fernández y Castillo (2003) proponen como “la comunidad transregional”, un referente para pensar la trama social, cultural, simbólica y política que contextualiza a estos jóvenes en el espacio metropolitano. Los autores plantean que “el territorio de migración” (en el cual se despliega la vida cotidiana de las y los jóvenes otomíes, nahuas, mazahuas y mixtecos) es un espacio apropiado, valorizado y construido tanto a través de recursos simbólicos —identitarios y sagrados—, como de mecanismos sociopolíticos, alianzas y asambleas (ahora procesos organizativos y asociativos) en los que se sustenta el acceso al espacio urbano residencial y laboral. Dicho espacio se articula con el “territorio de origen” e incluye los “territorios de itinerancia” a través de los ciclos agrícolas, las relaciones sociales y las mítico-simbólicas (Farfán, Fernández y Castillo, 2003:339).

Los datos censales registrados para cada uno de estos grupos de población se deben considerar como un tanto relativos, pues además de la población que reside permanentemente en dichos asentamientos se mantiene una migración temporal a partir de las “movilidades transregionales” que realizan año con año entre algunas ciudades y centros urbanos, y en las que buscan siempre espacios para ejercer la venta ambulante o refrendar las pertenencias familiares o socio-religiosas con la comunidad de origen. Esto se puede considerar como otra de las motivaciones de los flujos migratorios, pues se establecen diversos vínculos e intercambios de recursos simbólicos y materiales a partir de la construcción de un “circuito migratorio” y la constante incorporación de parientes y paisanos que residen en otras ciudades del país al “territorio migratorio”, como parte de una densa red de paisanazgo y parentesco consanguíneo y afín (García, 2008:394, 395).

Ahora bien, las poblaciones juveniles de estas “comunidades transregionales” presentan ciertas particularidades en términos de empleo y educación. Tomaré como ejemplo a las y los jóvenes mixtecos del municipio metropolitano de Benito Juárez, Nuevo León. Los resultados de investigación presentados por García (2012, 2015) muestran que la socialización para el trabajo o empleo resulta trascendente en las condiciones juveniles de esta comunidad y esta se convierte en uno de los principales recursos para construir sus planes a futuro, que pueden dirigirse a la elaboración de artesanías, o a participar como integrante en alguna de las bandas de música de viento formadas en este asentamiento urbano, o a desempeñar diversos empleos eventuales en el sector de servicios. Sin embargo, es relevante considerar que el capital social y económico de las unidades domésticas se orienta principalmente hacia la educación de las y los hijos, bajo la expectativa de concluir una instrucción en el nivel medio o superior.

En tal sentido, un padre de familia mixteco desde su perspectiva expuso el significado de estas condiciones:

En sus ratos libres los enseño a hacer el asa de las bolsas y las otras partes que yo veo que son fáciles. Les digo que si pueden hacer eso, apóyenme, ayúdenme, porque a través de esto ganamos algo para su escuela y para la comida [...] No quiere decir que estén en la música y no van a hacer nada, tienen que hacer más. Porque yo donde ando veo a los trabajadores que tienen tres trabajos o mínimo dos. Hay unos que sí tienen un solo trabajo, pero, por lo menos, deben de intentar dos trabajos o tres porque, como les explico a mis hijos, si se llega a desintegrar la banda, pues te vas con los estudios, logras terminar la prepa o entrar a la universidad, eso ya es un logro para ti, porque no te quedaste nada más en la música sin estudiar, porque para mí llegar a un buen futuro es que estudien, y que de la artesanía que hago me puedan ayudar porque eso es fácil y lo aprendes (E-01, adulto mixteco, 2011).

Por su parte, un joven mixteco señaló que para todos los integrantes de una misma banda de música de viento la escuela constituye una dimensión importante a la cual dedican parte de su tiempo:

El cincuenta por ciento de la banda sí estudia, algunos están en la facultad, otros están en la prepa. Pues mi hermano está en la Facultad de Deportes, el otro está en la Álvaro Obregón, es prepa, casi la mayoría están en la prepa y algunos están en la facultad; otro primo que vive ahí abajo [de la colonia], no sé en cuál está,

Las configuraciones étnicas juveniles contemporáneas...

pero también está en la uni [UANL], otro está en FIME, también en la uni (E-02, joven músico mixteco, 2011).

También es relevante el punto de vista de otro jefe de familia que habló sobre la condición en la que se encuentra un(a) joven cuando deja de estudiar y continúa contribuyendo en el sostenimiento de la unidad doméstica, Señaló lo siguiente:

Cuando se deja de estudiar se quedan a hacer artesanía, a buscar vender las artesanías que tenemos. Por ejemplo, mi hija, la que entró a la universidad, los sábados y domingos tiene que ir a vender, aunque sea para conseguir el pasaje, porque son muchos camiones. A veces en los centros comerciales. Si nos corren de ahí, agarramos la calle, en donde pueda uno (E-03, adulto mixteco, 2011).

Considero que la socialización para el trabajo y el énfasis en la formación educativa desde el interior de la unidad doméstica, así como la reproducción y resignificación de algunos de los elementos primordiales de su cultura de origen, como la artesanía y la formación de bandas de música de viento, se constituyen como ejes referenciales para las nuevas generaciones de mixtecos nacidos o crecidos en este espacio metropolitano.

Por otra parte, es necesario considerar que los asentamientos en los que están congregados los mixtecos, otomíes, nahuas y mazahuas se conforman actualmente por familias nucleares o ampliadas, compuestas por varias generaciones, es decir, por grupos intergeneracionales integrados por los primeros migrantes, los que migraron siendo niños o jóvenes, y los hijos que ya nacieron en la ciudad. También se han incorporado las abuelas y abuelos provenientes de las comunidades de origen; asimismo, resulta notable la presencia de una población de infantes, resultado de los matrimonios jóvenes que se llevaron a cabo al interior de las propias comunidades o asentamientos colectivos: “el territorio de migración”, sin perder los lazos sociales ni los vínculos religiosos con la comunidad de origen.

Desde la investigación antropológica, considero una tarea pendiente conocer las condiciones de la tenencia o propiedad de la tierra de estas familias en los lugares de procedencia, pues de acuerdo con el trabajo de campo, es recurrente la venta de propiedades, terrenos o parcelas entre los miembros del grupo familiar extenso que permanece en la comunidad de origen, muchas veces con la intención de residir definitivamente en el AMM, regularizar sus predios o seguir construyendo su vivienda en el espacio urbano.

Ahora bien, es necesario apuntar que las y los jóvenes dentro de sus grupos étnicos (otomíes, nahuas, mazahuas y mixtecos) tienen una presencia relevante y desarrollan su vida cotidiana enfrentando conflictos y tensiones de distinta índole, tanto en el ámbito familiar y comunitario como en las relaciones sociales e interculturales que establecen en el contexto metropolitano.

Ejemplo de lo anterior es la interpelación por el derecho a ser jóvenes, resignificando las relaciones intergeneracionales al interior de la familia y “la comunidad transregional”; sin duda, es notable su presencia en diferentes espacios socio-culturales, como en las iglesias o lugares rituales y en los centros deportivos o educativos en sus asentamientos, así como su participación en las bandas de música de vientos y en los grupos de danzas “tradicionales”, o su adscripción a diferentes asociaciones civiles donde confluyen e intercambian experiencias con otros jóvenes indígenas migrantes y mestizos. Asimismo, usan de manera intensiva las redes sociales, los medios de comunicación y las tecnologías, y toman parte en los procesos identitarios desde el ámbito local vinculados a músicas y culturas juveniles urbanas.

Con este panorama es preciso enfatizar que cada grupo étnico juvenil del conjunto al que se hace referencia en este trabajo es un sector poblacional que muestra ciertas características que permiten una especificidad en su proceso migratorio y de inserción al AMM. Esto se configura a partir de las diferentes temporalidades en que inician sus procesos migratorios y las trayectorias de movilidad transregional, de su distribución espacial en la ciudad a partir del tipo de residencia, la construcción de territorialidades urbanas juveniles y los grupos de edad y generación, que entretejen cambios o transformaciones en la condición de género y en la diferencia de los roles sociales “tradicionales”, interpelando los usos y costumbres tanto al interior de las familias como en sus vínculos con las comunidades de origen.

Otra característica es su ubicación en actividades o nichos laborales particulares como empleados de servicios, vendedores ambulantes, trabajadores domésticos remunerados, obreros en la industria de la construcción, guardias en empresas de seguridad privada y obreros en la industria de manufactura y ensamblaje, entre otros, bajo diferentes formas de contratación (formal e informal), jornadas de trabajo, salarios y prestaciones sociales o laborales.

También existen particularidades en los niveles educativos de las y los jóvenes indígenas, pues hay quienes migran para continuar el bachillerato, ingresar y concluir una instrucción técnica o acceder a la educación superior o al posgrado, como es el caso de algunas mujeres jóvenes mixtecas, mixes, nahuas y otomíes.

Otra de sus condiciones son los grados de bilingüismo, es decir, algunos se socializaron en idioma español y lengua indígena, lo cual es uno de los recursos que les permite acceder a programas sociales como becas educativas, mientras otros se encuentran en un proceso de revalorización etnolingüística y aprenden su lengua de origen en el contexto urbano.

Un aspecto fundamental de la experiencia metropolitana de las y los jóvenes indígenas son los procesos asociativos y organizativos pluriétnicos, las creaciones o producciones culturales étnicas juveniles, como el rap bilingüe o las bandas de música de viento, así como la adscripción y práctica de diferentes sistemas de creencias, religiosidades o espiritualidades contemporáneas, con lo cual van configurando sus procesos identitarios étnicos juveniles en el espacio metropolitano.

Los contextos y condiciones de la movilidad étnica juvenil al AMM

Nolasco y Rubio (2011) proponen que hoy en día es imprescindible considerar la migración y sus consecuencias como un hecho significativo y fundamental en el mundo indígena contemporáneo. Es un fenómeno social transformador que ha ocasionado profundos cambios en el *ethos* comunitario. De este modo, los pueblos indígenas han conformado una extensa red de personas, grupos y organizaciones que trascienden las fronteras regionales, estatales o nacionales, ampliando los espacios vitales de movilidad y de reproducción social. Esta red constituye no solo el nexo entre los que se van y los que se quedan, sino la manera de incluir cada vez más gente a este circuito de intercambio (Nolasco y Rubio, 2011).

Entonces, es importante conocer cuáles son los contextos de origen de estas y estos jóvenes, considerando fundamentalmente que la migración indígena en el AMM se soporta por medio de una densa red de capitales sociales, es decir, de recursos, estrategias e instituciones de reproducción y resignificación social que incluye la articulación de diversos territorios (de origen, itinerantes y migración), y hacen posible la movilidad y los flujos migratorios étnicos juveniles contemporáneos al noreste de México.

En términos generales se considera que la extrema pobreza y la marginación obligan a los individuos, familias o grupos indígenas a salir de su lugar de origen y llegar a la capital regiomontana buscando mejorar su calidad de vida (CDI, 2012). Sin embargo, estas condiciones estructurales toman distintos matices en la movilidad migratoria de las “poblaciones étnicas juveniles”, pues existen factores

particulares que influyen en sus procesos migratorios además del aspecto económico. Dichos procesos dependen de las especificidades culturales de cada grupo étnico, de las motivaciones personales y familiares, de las condiciones de subsistencia en el ámbito local y regional, así como de los aspectos políticos, sociales y religiosos que influyen indudablemente en las decisiones para salir de las comunidades de origen y buscar otras opciones residenciales, laborales o educativas (García, 2015).

Por lo anterior, propongo que los flujos o movilidades translocales o transregionales son multicausales y constituyen una alternativa inmediata para resolver el problema de la emancipación familiar o contribuir en el sostenimiento de la unidad doméstica, pero además son un dispositivo que resignifica y genera nuevos capitales sociales y culturales que posibilitan la producción singular de una experiencia juvenil en los diferentes grupos étnicos que arriban al AMM. En general las y los jóvenes de origen mixteco, mixe, nahua, teenek, otomí, mazahua y totonaca proceden de regiones y localidades consideradas tradicionalmente “indígenas”, de estados como Veracruz, Oaxaca, Hidalgo, San Luis Potosí, a los cuales se han sumado Querétaro y el Estado de México. Estos lugares de procedencia migratoria se caracterizan por los altos grados de marginación, y algunos de ellos figuran entre los primeros diez lugares a nivel nacional en cuanto a marginación, como parte de un fenómeno estructural y multicausal en relación con sus condiciones económicas, que se sintetizan en la desigualdad social en el ámbito educativo, de salud, ingresos, vivienda y localización/distribución territorial (CONAPO, 2016).

Sin embargo, es necesario enfatizar que no todos los jóvenes indígenas migrantes a los que se hace referencia en el presente texto carecen de recursos o presentan condiciones socioeconómicas de marginación en los lugares de origen; también deciden salir de sus comunidades quienes cuentan con capitales económicos, sociales y culturales, fundamentados en la familia nuclear o ampliada que les posibilita la movilidad migratoria, y lo hacen por múltiples motivos: seguir sus trayectorias educativas en otros niveles (bachillerato, estudios superiores o posgrado), incorporarse a mercados laborales específicos o reunirse con otros familiares y desde el lugar de destino fincar nuevas expectativas y planes a futuro.

Por lo tanto, no se deben perder de vista las singularidades, distinciones y desigualdades (de edad, género, etnia y clase), así como las “regiones de origen”, la “historicidad” y “las culturas migratorias” que producen los procesos actuales e involucran movilidades internas e internacionales femeninas y masculinas (Durand y Massey, 2003), por lo que me parece importante retomar, por ejemplo,

el planteamiento de Douglas Butterworth para el caso de Tilantongo, una comunidad mixteca en transición en la década de 1970. Este autor da cuenta de la articulación entre la emergencia de un proceso migratorio y la condición socioeconómica de los migrantes:

No siempre son los campesinos más pobres [...] los que abandonan el campo, sino los relativamente ricos y más sofisticados. La ciudad se convierte en un lugar de alternativa para vivir y el urbanismo en una forma de vida, solo cuando el migrante potencial llega a darse cuenta de que puede haber para él una rendija en la estructura urbana y este conocimiento se encuentra más a menudo en aquellos que están por arriba del escaso nivel de subsistencia del medio rural (Butterworth, 1975:16).

En la misma década, Lourdes Arizpe (1978) planteó, para el caso de la Ciudad de México, que entre los grupos de migrantes indígenas se presentaba una creciente “ruralización”, y que estos se caracterizaban por las siguientes condiciones: a) antes migraban las capas altas de los pobladores rurales, y actualmente lo hacen también los minifundistas indígenas; b) si bien antes migraban individuos, generalmente muchachas, a trabajar en la servidumbre, y hombres en busca de un mejor nivel socioeconómico, ahora se desplazan familias. De esta manera, el conjunto de condiciones varía de acuerdo con los contextos de origen y llegada, así como con el perfil de las y los actores sociales involucrados en una condición migratoria o en la conformación de movilidades translocales o transregionales acordes con las diferentes temporalidades en que se configuran históricamente dichos procesos sociales.

Como he mostrado hasta el momento, la heterogeneidad de las juventudes étnicas del AMM supone múltiples experiencias migratorias relacionadas con la etnia, el territorio de origen, el género, la edad, el nivel educativo, el grupo familiar y las posibilidades de empleo más o menos estable en el espacio metropolitano, por lo que las diferencias en los procesos de inserción metropolitana (residencial, laboral o educativa) entre los grupos de jóvenes étnicos son notables y se producen, en determinados casos, mediante articulaciones simultáneas que implican la experiencia social de múltiples condiciones: juvenil, de género, clase, generación y adscripciones identitarias o religiosas.

Destaca el ejemplo de una joven ayuuk (mixe), Alina, que al iniciar la universidad fue apoyada económicamente por su familia para residir y estudiar en el contexto migratorio y en la actualidad ejerce su profesión en una institución ban-

caria en la ciudad de Monterrey. La conocí en febrero de 2014, cuando formaba parte de una asociación civil de mujeres indígenas en Nuevo León. Entonces cursaba el último año de la Licenciatura en Administración de Empresas en la Facultad de Contaduría Pública y Administración (FACPyA) de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), y era integrante de la Federación de Estudiantes Indígenas Universitarios (IDECU), una asociación de la misma universidad.²

Cuando conversé por primera vez con Alina pude advertir algunos elementos distintivos en su experiencia migratoria que se vinculaban a la construcción de una trayectoria educativa y a su posicionamiento al interior de la estructura familiar. Su experiencia juvenil estuvo determinada por ciertos espacios institucionalizados como la escuela, y por la propia experiencia educativa universitaria de otros miembros de la unidad doméstica, porque una hermana y un hermano de Alina ya habían migrado para estudiar el bachillerato y la universidad en la ciudad de Oaxaca. En este sentido, hombres y mujeres al interior de su grupo familiar contaban con las mismas posibilidades para estudiar y configurar una trayectoria educativa a nivel superior independientemente de su condición de género.

Alina, originaria de Santa María Tlahuitoltepec, tuvo que migrar a Ayutla, en Oaxaca, donde ingresó a un internado de mujeres denominado Hogar de Acogida Laura Vicuña, coordinado por una orden de religiosas salesianas; ahí fue donde cursó la secundaria, y ahí también acudían otras parientes suyas (primas) de la misma comunidad de origen.

En su momento, Alina tuvo que decidir en qué ciudad continuar sus estudios de bachillerato, si en Guadalajara o en Monterrey, lugares en los que la orden salesiana mantiene colegios y recibe a las jóvenes bajo la condición de que estudien a cambio de hospedaje y manutención. En medio de ciertas tensiones individuales y familiares, finalmente decidió migrar a Monterrey.

Durante la entrevista realizada en 2015, Alina mencionó que entró al Colegio Excelsior de Monterrey bajo esta condición arriba citada, y ahí concluyó el bachillerato. Recordaba que durante los primeros años en ese colegio recibía manutención institucional junto con una compañera, originaria de otra comunidad indí-

² IDECU son las siglas del nombre de un grupo de jóvenes estudiantes indígenas universitarios; el nombre significa “identidad y cultura”. Esta organización lleva a cabo diferentes actividades de promoción y difusión de la diversidad cultural y lingüística al interior de la UANL, la cual es una universidad pública convencional. IDECU se articula con otras universidades y organizaciones de estudiantes locales para establecer diálogos interculturales mediante la revalorización de la lengua originaria, la música y la danza, así como otros elementos de las culturas originarias que resignifican en diferentes espacios universitarios.

gena de Oaxaca, que se regresó al poco tiempo. Alina, por su parte, concluyó el bachillerato y entonces regresó a su región de origen, donde permaneció durante un año para hacer su servicio o voluntariado religioso en algunas comunidades de Ayutla. Luego de esta estancia volvió a su comunidad, y por un lapso de seis meses estuvo con su familia; en ese periodo trató de definir su vocación dialogando acerca de ello con familiares y amigas, hasta que decidió volver nuevamente a Monterrey con el apoyo de una familia regiomontana “de acogida” que colaboraba con la orden de religiosas salesianas.

Durante un semestre, Alina permaneció en casa de esta familia, bajo la condición de que tenía que cursar sus estudios, además de colaborar en el trabajo doméstico, por lo cual obtenía alimentación, hospedaje y el costo de la colegiatura. Decidió luego “independizarse”, incluso de la institución religiosa. En sus propios términos, Alina expresó así esta decisión:

Quería ir viendo realmente cómo era el exterior, pero seguir estudiando. Porque una cosa es estar adentro, ves la cosa diferente, porque no sales, no vas a comprar, no pagas, no te puedes imaginar los gastos, pagar renta, trasladarte de la escuela a tu casa, tu alimentación, tu ropa o todo lo que se necesitará (E-04, joven ayuuk, Monterrey, 2015).

Con esta expectativa, ingresó a la universidad y se independizó al siguiente semestre, por lo cual tuvo que trabajar como empleada en un centro comercial y pedir el apoyo a su familia de origen para continuar sus estudios universitarios. A partir de ese momento el apoyo económico de la familia fue fundamental para que continuara su trayectoria educativa, además de que realizaba algunos trabajos eventuales o de medio tiempo, hasta que conoció a una compañera de la misma comunidad de origen que ya estudiaba y residía en Monterrey junto con sus hermanos. Por medio de este grupo de jóvenes ayuuk, Alina decidió dejar a la familia “de acogida” y rentar una casa en Monterrey; tiempo después, se integraron al grupo un hermano y una hermana de Alina, provenientes de la comunidad de origen, con la finalidad de seguir estudiando y emplearse eventualmente.

Fue a partir de esta red social como Alina conoció el programa de becas que le dio la opción de seguir estudiando, ya que fue invitada por su hermana a un evento académico de la institución donde esta cursaba la preparatoria, la Universidad Regiomontana (U-RRE). Allí Alina tomó parte de un “taller de emprendedores”, en el que conoció el programa de Becas de Apoyo para Estudiantes Indígenas en Nivel Superior de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos

Indígenas (CDI), e inició el proceso de elaboración de la solicitud y los trámites posteriores en la oficina de la CDI en la entidad neolonesa. Al obtener la beca, continuó sus estudios universitarios hasta el último semestre de la carrera, trayectoria educativa que conjugó con empleos de medio tiempo y con el apoyo de su unidad doméstica y de otras redes sociales que la condujeron a participar en la IDECU y en Zihuakali Casa la Mujer Indígena en Nuevo León).

Este marco de interacciones posibilitó una forma de residencia compartida en la metrópoli con un grupo de pares generacionales (redes familiares y paisanaje), así como el despliegue de relaciones interétnicas e interculturales en distintos ámbitos metropolitanos, entre las que destacan de manera simultánea el establecimiento de vínculos institucionales y la capacidad de agencia para decidir el curso de sus trayectorias sociales.

La experiencia de Alina nos aproxima a conocer cómo los sujetos articulan su condición juvenil con el género, la generación y la etnia en un contexto específico resultante de la migración y de la trayectoria educativa, pues se advierte la forma en que intervienen elementos significativos como el posicionamiento de la joven en el interior de la unidad doméstica, la conformación de una generación de estudiantes universitarios en la estructura de la familia nuclear, el rol de género que implica el apoyo y el destino de recursos para ingresar a la formación media y superior y las estrategias para mantenerse y concluir una carrera universitaria.

Asimismo, puede señalarse la institucionalización de la juventud en la comunidad de origen mediante la intervención de, en este caso, órdenes religiosas y la construcción de espacios educativos en distintos niveles. De igual forma, resulta relevante la resignificación de la condición étnica como un atributo fundamental para acceder a los recursos institucionales y perfilar una trayectoria educativa en términos de un desarrollo individual y familiar, pero también con el establecimiento de relaciones comunitarias o sociopolíticas por su adscripción a la asociación de mujeres indígenas en el espacio metropolitano.

También se pueden advertir las tensiones que de manera individual se sortean y se confrontan al interpelar a la institución familiar en el momento de decidir la salida de la comunidad de origen para continuar estudiando, optar por un destino migratorio, elegir una carrera universitaria e independizarse de la familia de origen, de la orden religiosa y de la familia “de acogida”. De igual forma, la decisión de conformar un nuevo espacio de residencia compartida con otros jóvenes migrantes de la misma comunidad se constituye en una nueva forma de “estar juntos” en la metrópoli, lo que representa una densa capacidad de agenciamiento social en la configuración de la experiencia juvenil, al articularse con las condi-

ciones de migración, educación, género, generación, edad, etnia y situación socioeconómica.

Propongo considerar que los contrastes de las experiencias descritas en este trabajo permiten enfatizar la heterogeneidad que constituye “lo étnico juvenil”, con lo cual se puede pensar que es entonces cuando lo étnico se presenta como contemporáneo; es decir, a partir del tipo de relaciones sociales juveniles que están desplegando actualmente, los sujetos reconfiguran lo étnico en el espacio metropolitano. De este modo, el posicionamiento de las y los jóvenes al interior de las unidades domésticas, los tipos de residencia, las formas organizativas y las trayectorias educativas y laborales que construyen cotidianamente permiten considerar lo que proponen algunas autoras como Urteaga (2011; 2017), en el sentido de que las y los jóvenes contemporáneos producen sus propios espacios dentro y en oposición a los establecidos en la casa, la escuela, las calles, los lugares sagrados y las distintas espacialidades en las que congregarse o agregarse les permiten identificarse (Villa, 2011).

En este contexto, no se debe perder de vista el entramado de relaciones de poder que se relaciona con una sociedad local neolonesa que establece ciertas condiciones de discriminación y racismo en el desarrollo de la vida cotidiana, ya que la “visibilidad” de las juventudes étnicas en el espacio público metropolitano se asocia, en muchas ocasiones, con estigmas que persisten en la sociedad mexicana en general, vinculados a la imagen del “indio” o “indígena” y a otros fenómenos estructurales como las condiciones de exclusión, marginación y pobreza, lo cual ha quedado determinado en encuestas nacionales realizadas por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) en 2010; de esta manera, la clase y la etnia son dos factores claves en la problemática de discriminación en Nuevo León (García, 2015:137).

Para finalizar este apartado, propongo que es mediante dichas condiciones sociales, así como de algunos elementos que develan importantes diferenciaciones en las dimensiones económica, social, educativa y cultural en la sociedad local neolonesa, que se configura la experiencia étnica juvenil en la metrópoli regiomontana, en contraste o concordancia con otros actores étnicos juveniles y con los contextos donde se sitúan, en los cuales se puede profundizar con el estudio de los jóvenes mayas realizado por Pérez Ruiz (2015), los análisis de otras experiencias étnicas juveniles en México y Latinoamérica reunidos en las obras coordinadas por Pérez Ruiz (2008) y Pérez Ruiz y Valladares (2014) o el trabajo desarrollado por López (2017) sobre las mujeres jóvenes indígenas migrantes en la zona metropolitana del valle de México.

A manera de conclusión: del sujeto étnico juvenil a las configuraciones étnicas juveniles en el AMM

Me parece pertinente avanzar en la reflexión sobre lo planteado en el presente texto, a partir de un conjunto de categorizaciones que buscan incidir en el debate actual, desde el marco de las configuraciones étnicas juveniles contemporáneas en el AMM. En primera instancia, es necesario señalar que al inicio del siglo XXI se advirtió la necesidad de revisar los parámetros empleados en México para tratar a un sujeto social emergente denominado “joven indígena”, inmerso en la diversidad cultural y social, tanto en su dimensión rural como urbana, lo cual debería hacerse mediante un riguroso trabajo de elaboración conceptual y su permanente cotejo en campo (Pérez Ruiz, 2002). Ello desde el supuesto de que los primeros estudios sobre juventud indígena reprodujeron la visión colonialista, paternalista, etnocéntrica, clasista, sexista, adultocéntrica y, sobre todo, gerontocrática (Cruz-Salazar, Evangelista y Mena, 2016:38).

Ante el nuevo milenio, la complejidad de este sujeto juvenil es progresiva y, con ello, se produce un continuo (re)conocimiento de las instituciones públicas y académicas en torno de las condiciones estructurales que contextualizan a dicho sector poblacional. En efecto, las constantes transformaciones sociales, económicas, políticas, culturales, religiosas y tecnológicas que configuran a dichos sujetos se articulan a las condiciones de cambio globales que ordenan la cotidianidad juvenil contemporánea. Es así como la propuesta de Pérez Ruiz (2002) de adentrarnos en el tema de los “jóvenes indígenas” se ha constituido, durante poco más de una década, en un “campo de análisis fresco y fértil en las ciencias sociales tanto en México como en Latinoamérica” (Urteaga y García, 2015:9).

Retomando mi investigación previa (García, 2012) a los resultados expuestos en este artículo, planteo la construcción analítica de “las juventudes indígenas” y la construcción social de “las juventudes indígenas migrantes”, para hablar específicamente de “lo juvenil indígena” en el AMM, como un término que responde a la intención de dar contenido etnográfico o empírico a dicha categoría a partir de las prácticas socioculturales de sujetos juveniles que construyen y se expresan en múltiples zonas fronterizas (familia, escuela, empleo, migración, iglesias, medios de comunicación y otras instituciones), indagando el significado sobre ellas desde sus “posiciones de frontera: ser joven, ser indígena e hijo de migrante”, lo cual quedó demostrado en la construcción de lo juvenil en una comunidad mixteca del AMM (García, 2012:20-28).

Con los avances teórico-metodológicos en este campo de investigación (Pérez Ruiz, 2008, 2011, 2015; Pérez Ruiz y Valladares, 2014; Urteaga, 2011; Urteaga y García, 2015), consideré necesario poner la atención en la diversidad, heterogeneidad y desigualdad de las condiciones que configuran al sujeto étnico juvenil en el contexto metropolitano indicado. De este enfoque se derivan algunos de los resultados que expuse en este análisis, de manera que a partir del debate vigente y en concordancia con las recientes investigaciones y publicaciones especializadas (Da Costa y Rangel, 2017; Evangelista, Cruz-Salazar y Mena, 2017; Kropff y Stella, 2017; López, 2017), propuse una definición operativa sobre las y “los jóvenes indígenas urbanos”, la cual comprende una “construcción de lo juvenil”, es decir, un espacio sociocultural en el que se define qué es ser joven, tener una condición juvenil y experimentar la juventud, articulando dichas condiciones a los procesos migratorios y urbanos, así como a los entramados de relaciones de poder, y considerando las categorías de edad, generación, género, clase y etnia entre otras categorías sociales (López y García, 2016).

Ahora bien, planteo que “la configuración étnica juvenil contemporánea” del AMM se conforma desde la heterogeneidad y las distinciones del “sujeto étnico juvenil” a partir de sus condiciones de migración, etnia, género, edad, generación y clase, así como del contexto que representa Monterrey, entendido como una capital regional multicultural (García, 2015:136) que, junto con su área metropolitana, conforman un entramado de relaciones de poder, de discriminación y racismo, de diversidad cultural y plurilingüismo, donde están resignificándose las formas de participación de las mujeres y hombres jóvenes en las dinámicas socioculturales, particularmente en aquellas que implican la emancipación familiar, la independencia económica y la autonomía personal, que entran en tensión y conflicto con las dinámicas comunitarias en los contextos de salida y los territorios de migración. Pero también es un espacio propicio para establecer relaciones interétnicas e interculturales más fluidas y receptivas, un espacio que además está posibilitando adscripciones identitarias y procesos de creación, producción e innovación cultural articulados a músicas, tendencias, estilos y culturas juveniles urbanas y globales, por lo cual podemos aproximarnos a entender y argumentar una posible respuesta a la pregunta antropológica: ¿qué significa ser joven étnico metropolitano?

Retomando el diálogo con otra joven ayuuk, puede enfatizarse cómo algunos de estos procesos socioculturales articulados a las condiciones juveniles se construyen de manera cotidiana a partir de la siguiente narrativa:

Nosotras ya tenemos la experiencia de lo que es la juventud, que nuestros padres no tuvieron, pero también buscamos seguir estudiando lo más que se pueda, hasta la universidad, luego tener un buen trabajo, además de poder elegir una pareja, a nuestros amigos o amigas, y salir a visitar más lugares en la ciudad (E-05, joven ayuuk, Monterrey, 2015).

En este sentido, es relevante poner atención en las múltiples formas en que se configura la condición juvenil entre la diversidad de grupos étnicos del AMM, por lo que propongo definir al sujeto étnico juvenil metropolitano (hombre o mujer) como un agente social con la capacidad de anclaje en adscripciones identitarias juveniles, donde lo étnico se reconfigura mediante prácticas y significaciones socioculturales, tanto en la dinámica de los flujos o movilidades migratorias transregionales como en el espacio metropolitano, en articulación con la edad, el género, la generación y la clase, dentro del marco de un proceso histórico, en una temporalidad determinada y en el entramado de relaciones de poder. Por lo tanto, podemos considerar que las configuraciones étnicas juveniles del AMM se encuentran imbricadas en un conjunto de procesos sociales complejos y dinámicos, en los cuales estos actores emergentes producen especificidades que se expresan en el espacio metropolitano mediante el sentido que dotan a sus narrativas y prácticas socioculturales que despliegan en una construcción permanente de su vida cotidiana.

Referencias

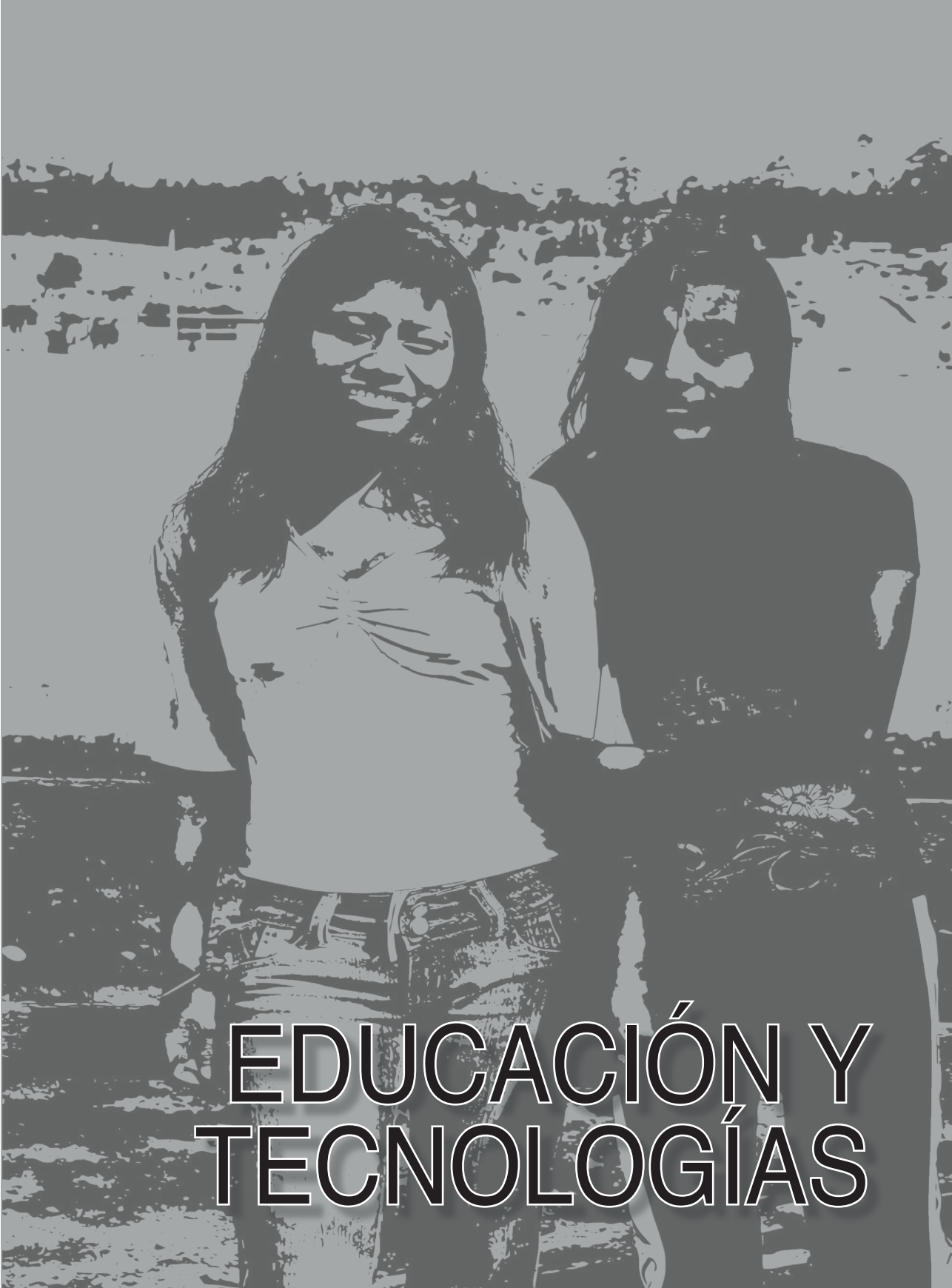
- Arizpe, Lourdes (1978). *El reto del pluralismo cultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Aguayo Téllez, Ernesto, Gloria Mancha Torres y Erick Rangel González (2013). *Descifrando a los ninis. Un estudio para Nuevo León y México*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Butterworth, Douglas (1975). *Tilantongo: comunidad mixteca en transición*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.
- Castillo Hernández, Jorge Arturo (2007). *La diversidad vista y oculta entre los otros y nosotros. Un estudio sobre la identificación de migrantes Teenek de la Huasteca Potosina en el Área Metropolitana de Monterrey*. Tesis de maestría en Antropología Social, Colegio de San Luis, San Luis Potosí.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2012). *Acciones de gobierno para el desarrollo integral de los pueblos indígenas, Informe 2011*. México: CDI.

- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) (2015). *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México 2015*. México: CDI. Disponible en: <https://www.gob.mx/cdi/articulos/indicadores-socioeconomicos-de-los-pueblos-indigenas-de-mexico-2015-116128?idiom=es>
- CONAPO (2010). *La situación actual de los jóvenes en México*. México: CONAPO.
- CONAPO (2016). *Índice de marginación por entidad federativa y municipio 2015*. México: CONAPO.
- Cruz-Salazar, Tania, Angélica Evangelista García y Ramón Abraham Mena Farrera (2017). “Géneros y juventudes. Pistas para la trama de sujetos etariamente (a)sexuados”. En Angélica Evangelista García, Tania Cruz-Salazar y Ramón Abraham Mena Farrera (coords.), *Género y juventudes*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Da Costa de Oliveira, Assis y Lucia Helen Rangel (coords.) (2017). *Juventudes indígenas. Estudios interdisciplinarios, saberes y conexiones Brasil y México*. Río de Janeiro: E-Papers.
- Durand, Jorge y Douglas Massey (2003). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa.
- Durin, Séverine y Rebeca Moreno (2008). “Características sociodemográficas de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey”. En Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 81-131.
- Evangelista García, Angélica, Tania Cruz-Salazar y Ramón Abraham Mena Farrera (coords.) (2017). *Género y juventudes*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Farfán Morales, Olimpia e Ismael Fernández Areu (2014). “Migración indígena e inserción laboral y residencia en la periferia de Nuevo León”. Ponencia presentada en el Simposio Poblaciones Indígenas Urbanas y Procesos Migratorios Contemporáneos: Diálogos, Propuestas y Reflexiones, XXX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología “El Bajío y sus regiones vecinas. Acercamientos Históricos y Antropológicos”. Querétaro, México.
- Farfán Morales, Olimpia y Luis Fernando García Álvarez (2010). “Los jóvenes indígenas en la Zona Metropolitana de Monterrey”. Ponencia presentada en el VI Encuentro Intercultural de los Pueblos Indígenas de Michoacán. Jóvenes Indígenas Migrantes en Espacios Urbanos, Morelia, México.

- Farfán Morales, Olimpia, Ismael Fernández Areu y Jorge Arturo Castillo Hernández (2003). "Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León". En Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas de México*. México: CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 333-398.
- Fernández Areu, Ismael (2010). "Los nahuas de Hidalgo". En Camilo Contreras (coord.), *Colores y ecos de la Colonia Independencia*. México: Municipio de Monterrey, Comisión Estatal para la Conmemoración del Bicentenario del Inicio de la Independencia Nacional y Centenario de la Revolución Mexicana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 67-72.
- García Álvarez, Luis Fernando (2008). "Migración otomí a Monterrey e iglesias evangélicas pentecostales: el Templo sobre la Roca y el Templo Alfa y Omega". En Séverine Durin (coord.), *Entre luces y sombras. Indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: CIESAS, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pp. 387-419.
- García Álvarez, Luis Fernando (2012). *Jóvenes indígenas en Contextos Metropolitanos. La construcción de lo juvenil en una comunidad mixteca en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León*. Tesis de maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- García Álvarez, Luis Fernando (2015). "Construyendo juventud: la comunidad mixteca en un contexto migratorio de México". En Alfredo Nateras, Gabriel Medina y Mauricio Sepúlveda (coords.), *Escrituras emergentes de las juventudes latinoamericanas*. México: UAM Iztapalapa, Gedisa, pp. 127-154.
- García Álvarez, Luis Fernando (2018). *Las juventudes étnicas contemporáneas en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León*. Tesis de doctorado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2007). "La incorporación del género a la migración: no solo para feministas-ni solo para la familia". En Mariana Ariza y Alejandro Portes (coords.), *El país transnacional. Migración y cambio social a través de la frontera*. México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 423-451.
- INEGI (2012). *Anuario de estadísticas por entidad federativa 2011*. Aguascalientes: INEGI.
- Kropff, Laura y Valentina Stella (2017). "Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica". En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 1, pp. 15-28.

- López Guerrero, Jahel (2017). *Mujeres jóvenes indígenas en la zona metropolitana del Valle de México: condiciones estructurales y subjetividades en la construcción de su experiencia juvenil*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Guerrero, Jahel y Luis Fernando García Álvarez (2016). "La construcción de lo juvenil en dos experiencias migratorias de mujeres y hombres indígenas en dos contextos metropolitanos de México". En Angélica Evangelista García, Tania Cruz-Salazar y Ramón Abraham Mena Farrera (coords.), *Género y juventudes*. México: El Colegio de la Frontera Sur, pp. 47-77.
- Lozano, Luis Fernando (2014). "Del sur a la pisca en NL". En *El Norte*, 30 de marzo. Disponible en: <https://norte-monterrey.vlex.com.mx/vid/sur-pizca-501420410>
- Nolasco, Margarita y Miguel Ángel Rubio (2011). "Prólogo. La migración indígena". En Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.), *Movilidad migratoria de la población indígena en México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción*. México: CONACULTA, INAH, pp. 9-26.
- Olvera Gudiño, Juan José, Juan Antonio Doncel de la Colina y Carlos Muñoz Muriel (coords.) (2014). *Indígenas y educación. Diagnóstico de nivel medio superior en Nuevo León, México*. Monterrey: Universidad Regiomontana, Fondo Editorial de Nuevo León, Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 9-25.
- Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes (2009). "Juventud rural. Entre la tradición y la cultura". En *Diario de Campo*, Suplemento, núm. 56, pp. 13-27.
- Patricio, Liliana y Galileo Hernández (2012). "Los rostros indígenas de Nuevo León". En *Identidades. Revista de Expresiones Culturales*, núm. 4, pp. 10-20.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002). "Los jóvenes indígenas: ¿un nuevo campo de investigación?". En *Diario de Campo*, Suplemento, núm. 43, pp. 44-48.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2011). "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". En *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, pp. 65-75.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2015). *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*. México: INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.) (2008). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Laura R. Valladares de la Cruz (coords.) (2014). *Juventudes indígenas del hip hop a la protesta social en América Latina*. México: INAH.
- Senovio, Pedro (2016). *Migración y transición a la adultez. Las y los jóvenes tepehuas de Tlachichilco, Veracruz en el Área metropolitana de Monterrey*. Tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, Monterrey, México.

- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM-Iztapalapa, Juan Pablos Editor.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza y Luis Fernando García Álvarez (2015). “Introducción. Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica”. En *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 22, núm. 62, pp. 9-25.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2017). “México: jóvenes indígenas, flujos étnicos contemporáneos y giros epistémicos”. En Assis Da Costa de Oliveira y Lucia Helen Rangel (coords.), *Juventudes indígenas. Estudios interdisciplinarios, saberes y conexiones Brasil y México*. Rio de Janeiro: E-Papers, pp. 25-52.
- Villa Sepúlveda, María Eugenia (2011). “Del concepto de juventud al de juventudes y al de lo juvenil”. En *Revista Educación y Pedagogía*, vol. 23, núm. 60. Disponible en: <http://aprendeonlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeyp/article/view/11421>



EDUCACIÓN Y TECNOLOGÍAS

Negación de las historias escolares de juventudes indígenas: punto ciego en el debate sobre educación superior

Gabriela Czarny

Introducción

La visibilización de los jóvenes indígenas como actores de procesos universitarios es una temática reciente, vinculada en la región de Centro y Sudamérica con una agenda educativa que se instala en los últimos veinte años, a partir del planteamiento de políticas que buscan equidad principalmente en el acceso y la permanencia de aquellos jóvenes en la educación superior (Mato, 2008).

Lo anterior tiene entre sus antecedentes las movilizaciones indígenas en la región, que desde hace décadas demandan el reconocimiento de sus pueblos como comunidades con derechos no solo civiles, sino también culturales y políticos, y han posicionado el tema de la mejora de los servicios escolares desde la educación preescolar hasta la universidad. Esto último considera el uso y desarrollo de las lenguas originarias como parte de los procesos educativos, así como garantizar aprendizajes que potencien las identidades de sus pueblos y la construcción de sus proyectos de vida (López, 2009; Muñoz, 2002).

Cuando se abre el tema de la presencia de las juventudes indígenas en la educación superior y su acceso a ella, gran parte del debate que la investigación y las mismas organizaciones etnopolíticas y magisteriales indígenas tenían y tienen sobre la escolaridad básica —preescolar, primaria, secundaria y bachillerato— se desvincula de las políticas inter y multiculturales planteadas como “novedades” para las universidades en México. Es decir, la calidad, en sentido amplio, de los procesos de escolarización previos a la universidad, de miles de niñas, niños y jóvenes provenientes de diversas comunidades, no se reposiciona como impostergable en las políticas públicas.

En este texto recupero algunos de los puntos centrales que al paso de varias décadas la investigación sobre escuela y comunidades indígenas ha documentado, con énfasis en las desigualdades, inequidades y discriminaciones (Bertely, 1998; Coronado, 2016; Czarny, 2008). Quedaron ahí des-historizadas las problemáticas y tensiones señaladas en los procesos escolares previos a la universidad, como las discriminaciones vividas en distintas etapas, la complejidad de los procesos de adquisición del español como segunda lengua y la falta de propuestas y condiciones reales para el desarrollo de las lenguas originarias, entre otros aspectos. Lo anterior remite a negar la precarización de esas escolarizaciones con marcas que han habilitado o deshabilitado a los sujetos en el trabajo de constituirse en sujetos-proyecto de su propio andar (Navia, Czarny y Salinas, 2019). El acceso de las juventudes indígenas a la educación superior se ha planteado a partir de acciones afirmativas¹ y de la creación de programas específicos, buscando dar desde el Estado una “respuesta de equidad”, la que no resuelve en sí misma las contraposiciones y discriminaciones sobre sus historias escolares y socioculturales. No obstante, en estos procesos universitarios es donde se evidencian multiplicidad de situaciones y reposicionamientos sobre el sentido de la educación superior en el marco de los proyectos profesionales y políticos contemporáneos de las juventudes y, en algunos casos, de las comunidades de las que provienen (Czarny, 2012).

Al mismo tiempo, esta reflexión retoma algunas expresiones de jóvenes indígenas con quienes sostengo un diálogo, en correspondencia con procesos de acompañamiento realizado desde la labor docente en el programa de Licenciatura en Educación Indígena (LEI) de la Universidad Pedagógica Nacional, sede Ajusco (UPN), de la Ciudad de México.² La perspectiva metodológica que orienta el trabajo es cualitativa e interpretativa (Ameigeiras, 2007), y desde una antropología de la educación (Rockwell, 2009). Se sostiene la posibilidad de una

¹ Las acciones afirmativas se crearon en México hacia finales de los años noventa con el propósito de fortalecer los recursos académicos de las instituciones de educación superior y responder así a las necesidades específicas de estudiantes indígenas (ANUIES, 2002, en Santana, 2017).

² El texto es parte del trabajo que desarrollo desde 2008 en la línea de investigación sobre Jóvenes Indígenas y Educación Superior, y se vincula, al mismo tiempo, con proyectos recientes de investigación en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) como el Seminario Docencia universitaria y Formación de Profesionales Indígenas. Retos para una Descolonización Académica (vigente) (<http://fpei.upnvirtual.edu.mx/index.php/articulos>) y el proyecto Alcances de la Educación Intercultural y Bilingüe en Prácticas Docentes y Escolares. Exploración Cualitativa (2019-2020), del cual soy responsable.

reflexividad compartida, al estar allí *junto/con* en lo cotidiano, en el entendido de que lo producido en grupos de trabajo y grupos focales diversos con los jóvenes se enlaza en y entre los discursos contruidos en esos procesos que buscan un diálogo. Si bien el análisis tiene como referencia al estudiantado indígena de la UPN, comparte resultados con investigaciones en contextos diversos, en las que se abordan los procesos de subjetividad, socialización y resignificación de la educación superior para juventudes indígenas (Souza y Barroso, 2007; Paladino *et al.*, 2016).

Entre los aspectos que se resaltan en este trabajo, se encuentran los señalamientos que las y los jóvenes realizan sobre su identificación y marcación como indígenas en la universidad, y develan posiciones que cuestionan los esencialismos y folclorismos sobre la imagen de las juventudes indígenas. Es decir, su estar en la universidad y las diversidades que atraviesan las distintas historias personales, familiares y comunitarias retan los modelos teóricos sobre lo que se ha definido como indígena, así como las políticas educativas y las prácticas académicas, temas que requieren atención indispensable.

La relación de los pueblos indígenas con la escuela

La relación entre la escuela y las comunidades indígenas es un tema que se ha trabajado en antropología desde los años sesenta, y ha venido desarrollándose posteriormente en líneas de investigación en antropología educativa. La escuela —en el nivel de preescolar, primaria y, más recientemente, en secundaria (escolarización obligatoria)—, planteada como medio para la construcción de ciudadanía, promovió la negación e invisibilización de las diversidades que históricamente componen a los países latinoamericanos. Así, la escuela moderna que se impulsa desde finales del siglo XIX en los Estados nacionales fue concebida como la instancia para dotar a todos de una identidad —nacional— y un lenguaje común —en este contexto, el español—, así como un único modo de plantear lo que es ser un sujeto o persona educada, la cual se ha caracterizado por ser alfabetizada y escolarizada, entre otros atributos.³

³ En los noventa se vuelve al debate sobre el tema de la escuela como instancia de dominación, y para otros de blanqueamiento, cuando se refiere a la relación de la institución con comunidades indígenas y con minorías en diversos contextos. Entre los trabajos que documentan etnográficamente ello se encuentran los de Linda Tuhiwai (1999); Levinson, Foley y Holland (1996), y Paladino y Maris (2011), entre otros.

Sería imposible en estas páginas documentar la construcción del sistema educativo en México, en el que desde inicios del siglo XX los indígenas fueron atendidos como campesinos y comunidades que se mantenían al margen del modelo de desarrollo que la nación quería impulsar (De la Peña, 2001). Posteriormente, con el desarrollo del indigenismo desde los años sesenta, a través de las políticas diseñadas se buscaba “incorporar” e “integrar” a los indígenas a la sociedad nacional considerada mestiza, y en etapas finales del siglo XX también se orientó en “buscar su propio desarrollo”. Sin embargo, hasta esos años la atención educativa de la población indígena se ubicó principalmente en proyectos diversos, dirigidos por lingüistas y antropólogos que encabezaron propuestas de alfabetización usando las lenguas originarias. Como señala Rebolledo, el objetivo final era alcanzar la alfabetización en español de los pueblos indígenas, por lo que también se impulsaron desde esas fechas proyectos que favorecían “la castellanización directa y una educación cargada de fuertes contenidos nacionales” (Rebolledo, 2015:369).

La búsqueda de la cobertura en la educación básica, objetivo planteado en los años ochenta del siglo pasado en la región, procuró “integrar” a todos a la escuela, lo que significó ampliar la oferta escolar en diversidad de regiones, dirigida a la población infantil y a la juvenil. Así, en México se impulsó la creación de los niveles de preescolar, primaria y secundaria, con modalidades y condiciones diversas —escuelas primarias multigrado, telesecundarias, secundarias técnicas, bachilleratos diversos y telebachilleratos—, para las zonas rurales en las que se reconoce alta presencia de pueblos indígenas.

Un sector de los jóvenes indígenas que hoy acceden a la educación superior ha transitado por lo que se conoce como “educación indígena”, a cargo del subsistema específicamente denominado como tal, la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) perteneciente a la Secretaría de Educación Pública (SEP). Esta modalidad opera en escuelas de preescolar y primaria, generalmente en zonas rurales, y desde los ochenta ha buscado incorporar un enfoque que se agrega al currículo nacional, denominado con variantes: al inicio, educación bilingüe bicultural (EBB), y después educación bilingüe intercultural (EBI), hasta llegar al que se conoce actualmente como educación intercultural bilingüe (EIB).

Lo que en toda la región de Centro y Suramérica se identifica como EIB ha resultado el camino para ubicar en la agenda educativa la presencia de los pueblos como sujetos visibles, con formas propias de conformar proyectos de vida y de desarrollo, e interpelando las formas de ciudadanía que el Estado ha planteado desde el siglo XIX. No obstante, la EIB permaneció anclada en su avance como enfoque solo educativo y dirigido específicamente a los indígenas, y principal-

mente para los niveles de preescolar y primaria. Como muchos jóvenes indígenas estudiantes del tema vienen señalando, de lo que se trata más bien es de que la sociedad reconozca la diversidad y la interculturalidad y no sea solo tema para nosotros los indígenas (Czarny, 2012).

Sin embargo, otros sectores de niñas, niños y jóvenes indígenas han cursado la escolaridad básica en instituciones que se conocen como escuelas del sistema general, en las que no son considerados los enfoques interculturales y bilingües para el tratamiento del currículo. En estos centros educativos —de preescolar, primaria, secundaria y bachillerato— la presencia indígena ha sido invisibilizada, aspecto que marca, entre otras cosas, los procesos de aprendizaje y la ampliación del reconocimiento y su implicación en los derechos, en una nación que se denomina pluricultural (Czarny, 2017). Estas últimas instituciones son las que en su gran mayoría han atendido a las actuales juventudes indígenas que provienen de diversas comunidades, así como a los jóvenes que ya viven en centros urbanos y que, aun habiendo nacido en estos, mantienen fuertes lazos emocionales, simbólicos e identitarios con sus comunidades de procedencia.

El núcleo del debate documentado por varias décadas, referido a la relación entre la escuela y las comunidades y pueblos indígenas, señala que, aun bajo las propuestas de EIB, el sistema educativo no desarrolló las lenguas originarias, así como tampoco un mejor dominio del español para el caso de contextos monolingües indígenas (Meyer y Maldonado, 2004). Lo anterior, aunque en perspectiva de la crítica a esa educación neoliberal, también se sostiene en el contexto nacional, en el que desde hace dos décadas los aprendizajes son sujetos a medición a través de pruebas estandarizadas aplicadas a todas las niñas, niños y jóvenes —incluidos los indígenas—, y que arrojan siempre resultados más bajos en las escuelas de educación indígena. Lo que se define entonces como el “fracaso” de la escolaridad básica, principalmente para los sectores indígenas, tiene un conjunto de elementos que inciden en ello: desde la infraestructura material de las escuelas, la formación y el acompañamiento de los docentes y la revisión de sus propios procesos con la escolarización, hasta la negación de los saberes y prácticas comunitarias —incluidas las lenguas originarias—, ejes que deberían constituirse como parte de los procesos de enseñanza. La concepción ha sido “atenderlos” como sujetos de interés público y no de derechos (Díaz, 2000). Es decir, la escuela se presentó como un modelo impuesto, negador de las comunidades y de sus prácticas culturales, de modo que genera, en parte, mayores desigualdades educativas y, principalmente, lo que en perspectivas del interculturalismo crítico se denomina injusticias, no solo sociales sino también culturales (Tubino, 2007).

No es de extrañar que en los últimos años comenzaran a existir algunas propuestas educativas en la escolaridad básica y en la educación media y superior construidas desde las comunidades y apoyadas por docentes, investigadores y activistas que buscan dar sentido a los procesos escolares para los propios sujetos a quienes se dirigen.⁴ Algunas de estas propuestas mantienen la denominación de educación intercultural, o indígena, o autónoma, o comunitaria, y se diferencian de las propuestas emanadas desde el Estado —desde arriba—, aspecto que ha abierto modos diversos de plantear estos proyectos, tanto en su definición epistémica, conceptual y política, como en su financiamiento y operación. Con ello, se abre un panorama en el que la injerencia de las mismas organizaciones y comunidades las transforma en sujetos de sus propias propuestas, al mismo tiempo que el sistema educativo oficial disminuye su compromiso para impulsar escolaridades equitativas que respondan a los distintos modos de construcción de sujetos y comunidades.

La visibilización de los jóvenes indígenas como sujetos en múltiples escenarios

Indudablemente, con la expansión de la escolaridad básica y media se comienzan a identificar no solo nuevos actores en el sistema educativo, sino también “cambios” en los procesos de socialización comunitaria indígena con impactos diversos. En algunos contextos esos cambios, debidos a los nuevos mensajes que traen los jóvenes por estar en la escuela, representaron enfrentamientos con los valores que las comunidades guardan. Al mismo tiempo, la posibilidad de avanzar en la escolarización, y con ello vislumbrar la profesionalización de las y los jóvenes, se vinculó en otros contextos con las condiciones de lucha y agencia de las comunidades.

Así, en los años noventa la investigación socioantropológica identificaba a las juventudes indígenas presentes en diversos escenarios no solo rurales, sino también urbanos. La mayor presencia de estos actores en los distintos niveles escola-

⁴ Algunas experiencias son las secundarias comunitarias de Oaxaca y, por otra parte, la educación autónoma que plantean las comunidades zapatistas. Una parte de los trabajos impulsados por profesores, colectivos y organizaciones indígenas se documentó en el estado del conocimiento elaborado por diversos autores en 2013, como parte de una investigación educativa desarrollada en el campo temático sobre multiculturalismo y educación (Bertely, Dietz y Díaz, 2013).

Negación de las historias escolares de juventudes indígenas...

res, habiendo cursado la escolarización básica, comenzaba a vislumbrar posibilidades de acceder al nivel superior, posición que sus padres generalmente no habían tenido. Lo anterior también está ligado con la intensificación de los procesos de movilidad poblacional —lo que se llamó tradicionalmente migración rural-urbana—, en la que se reconoce a los jóvenes en distintos contextos urbanos donde trabajan, estudian y viven.

La misma categoría de “joven indígena” adquirió visibilidad en los escenarios sociales, tanto para la investigación como, por supuesto, para las políticas públicas. Comenzó a indagarse en estos sectores no solo desde la perspectiva etaria y desde los significados de lo que es un y una joven indígenas, sino que principalmente se cuestionaron también los modos de conceptualizar a este sector de la población. Trabajos como los de Urtega (2011) dejan al descubierto los sesgos que las ciencias antropológicas y sociales de finales del siglo XX mantuvieron, desde las que se promovía una concepción esencialista de las identidades indígenas y, con ello también, un modo de reconocer a las juventudes indígenas contemporáneas. En relación con lo anterior, y retomando a los jóvenes indígenas en el programa de la Licenciatura en Educación Indígena (LEI) de la UPN, en un texto de construcción colectiva se advierten esos modos diversos y multifacéticos de concebir a estas juventudes:

La palabra joven y el concepto que refiere a una etapa de la vida que se comprende entre los 14 y 15 años hasta los 28 y 29 años de edad, aproximadamente, no existe, solo la de niño y adulto; el adulto es el que está casado o tiene algún cargo en la comunidad. En otras comunidades la palabra joven sí existe, no solo en el uso comunicativo de la lengua indígena sino también como espacio social. En éstas, por ejemplo, los jóvenes tenemos un valor, se nos asignan cargo, tareas y representación de la comunidad, aunque estemos en rango de edad menores que los ancianos y los adultos (Colectivo de Jóvenes Indígenas de la UPN, 2015:282).

En los últimos años aparecieron datos del sistema educativo nacional que indican la presencia de jóvenes en distintos niveles escolares de educación básica en escuelas de tipo general.⁵ Sin embargo, es incipiente el conocimiento sobre las ex-

⁵ Por ejemplo, y bajo la perspectiva de identificación de la población indígena por ser hablante de una lengua originaria, la mayoría de las niñas y niños indígenas se encuentran en el nivel de preescolar y primaria indígena de la DGEI (el 68 % y el 54 %, respectivamente).

periencias escolares que las juventudes indígenas desarrollan en el ámbito de la educación secundaria y media superior (bachillerato), en el que se recuperen perspectivas de los sujetos, así como demandas y cuestionamientos de las familias y comunidades.

En algunos de los trabajos que indagan en ello se señala que existen altas expectativas por parte de las comunidades en varios contextos, por la continuidad escolar de los hijos en estos niveles escolares, así como por la posibilidad de lograr acceder a la educación superior (Czarny, 2012; Flores, 2015; Martínez, 2007). Entre las dificultades que aparecen principalmente se indican las condiciones económicas de las familias para apoyar estos procesos, la discriminación escolar y estructural que viven las personas que se reconocen o son identificadas como indígenas, y también la situación de no contar en las comunidades o en las localidades cercanas con instituciones de educación secundaria y media superior.

En este sentido, el impacto de la escuela en las niñas, niños y jóvenes indígenas, como institución que ha negado la diversidad, en ocasiones acentúa la desigualdad, situación que continúa de algún modo en la experiencia que van a enfrentar en la educación superior. El campo de la profesionalización indígena, lo que implica el acceso a la educación superior, mantiene la tensión del dilema: o hacerse profesional en universidades que en su matriz se constituyen con base en el conocimiento científico-eurocéntrico-occidental, situación que puede orientarlos a negar y en ocasiones a abandonar las membresías comunitarias; o si para potenciar el trabajo con las comunidades y favorecer sus propios proyectos de desarrollo y luchas etnopolíticas, la profesionalización indígena debe plantearse desde otras matrices, tanto en el nivel de las formas de producción y transmisión de los conocimientos, como en los procesos de enseñanza, evaluación y vinculación con las comunidades.

Educación superior y jóvenes indígenas

En México, la visibilización de estudiantes indígenas en la educación superior comenzó a formar parte de una agenda educativa hacia finales de los años noventa. Aunque parece haber dominado un impulso en los primeros años del siglo

te), pero una alta proporción se encuentra en las escuelas de preescolar y primarias de tipo general (23 % y 43 %), y en la secundaria la mayor proporción de jóvenes indígenas se encuentran en telesecundaria (52.4 %), en secundarias técnicas (23.3 %) y en secundarias de tipo general (21.4 %) (INEE, 2017).

XXI en la creación de programas e instituciones *para* indígenas, y en menor medida *de* indígenas, algunas estimaciones indican que la presencia de estudiantes indígenas en el nivel superior es de un 3 % del total de la matrícula estudiantil (INEE, 2017).

Sin embargo, el acceso a este nivel educativo de miembros de comunidades indígenas ha ocurrido de modo silencioso y fue negado por las instituciones durante todo el siglo XX. En este sentido, y como parte de algunas narrativas de estos profesionales y estudiantes, se advierte que no solo se logró llegar a la universidad por contar con apoyo económico y emocional de las familias o comunidades, y por tener herramientas para afrontar la discriminación y el racismo (Domínguez, 2013; Gómez, 2008; López, 2010), sino también por utilizar lo que conocemos como *habitus*,⁶ que les permitiera responder a las demandas y requerimientos del mundo académico universitario.

La profesionalización y la formación en el nivel de educación superior de sectores indígenas tienen entre sus antecedentes lo que se conoció en el indigenismo desde los años sesenta, y aún conoce, como los “promotores culturales”. El análisis de lo que hoy se denomina formación en educación superior dirigida a indígenas —que en algunos contextos analíticos se trata como formación de base étnica porque el foco de las acciones se pone en la identificación del estudiantado de origen indígena (Didou y Remedi, 2011)— inició hacia los años setenta. Podría decirse que los campos de formación en áreas como la educación, la antropología y la lingüística fueron los principales hacia los cuales se orientaron las propuestas formativas para los indígenas. Desde entonces a la fecha se han creado una diversidad de instituciones o programas de educación con objetivos y denominaciones distintas.⁷

Sin embargo, la creación de un sector de estas instituciones y programas para dar acceso y apoyos a los jóvenes identificados como indígenas carga con un mensaje ambivalente. Si bien podría pensarse que a partir del año 2000 el tema de la diversidad étnica aparece en la agenda de educación superior como ámbito legítimo, a través del cual se reconocen los derechos de los pueblos, algunos tra-

⁶ La noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu, y retomada por él a lo largo de su obra, remite a un sistema abierto de disposiciones producidas en la historia del sujeto que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y por ello es afectado constantemente; la idea es que esto no determina un destino, sino que más bien es de carácter flexible (Giménez, 1997).

⁷ Ver en Santana (2017) el recuento que hace de las instituciones dirigidas a población indígena creadas en México durante los últimos veinte años.

bajos señalan que en la fase postindigenista y en el auge de un discurso multicultural neoliberal, se otorgan o abren espacios desde el Estado para la participación de los indígenas en áreas diversas, al mismo tiempo que se avanza en el despojo territorial y se reducen las condiciones para el ejercicio de justicia para los pueblos (Hernández, Sieder y Sierra, 2013).

La forma en que las juventudes indígenas marcadas por su condición étnica son visibilizadas en las políticas de la educación superior tiene, entre sus connotaciones, modos específicos de conceptualización. Así, los apoyos generados por las políticas para el acceso y la permanencia en este nivel educativo condujeron a la creación de propuestas de acción afirmativa que tienen entre sus principales criterios de identificación: ser hablante de una lengua indígena y, en algunas otras, el compromiso de formarse para regresar a sus comunidades. Para lograr los objetivos señalados, se crearon apoyos como becas y tutorías académicas que se sostienen bajo la presencia de los criterios mencionados.

El tema de los apoyos académicos parte de la definición en la que estos jóvenes traerían un “déficit socioeducativo” para afrontar los requerimientos que el modelo hegemónico universitario —también cada vez más sujeto a controles y burocratizaciones variadas— les plantea. Lo anterior niega que la calidad de las escolarizaciones previas, así como sus complejas trayectorias escolares, es resultado de las condiciones que el Estado ha generado y mantiene para las comunidades, y que no representa necesariamente dificultades del sujeto *in situ* (Coronado, 2016). Solo por mencionar algunos rubros que no pueden imputarse como un déficit individual: para los hablantes de lenguas indígenas, los procesos de adquisición de la lengua de uso oficial —en este contexto, el español—, por la baja calidad de los servicios escolares a los que han tenido acceso y el ausente trabajo sostenido en torno a procesos de educación bilingüe; la discriminación a lo largo de la vida socioescolar, y con ello la generación de procesos de negación de sus adscripciones comunitarias y sus lenguas, entre otros aspectos.

En este sentido, algunas investigaciones (Navia, Czarny y Salinas, 2019; Santana, 2017; Ventura, 2012) han señalado que no todos los jóvenes quieren ser visibilizados por este tipo de programas, que tienen como referente la identificación étnica en las universidades que así lo promueven; al mismo tiempo, consideran que los problemas económicos y de desarrollo de habilidades diversas para la educación superior es un tema que se comparte con amplios sectores de la población juvenil.

Investigaciones en otros contextos sobre sectores minorizados y segregados de la educación superior, como los pueblos afroamericanos, plantean que para

“reparar” el daño histórico a los sujetos/comunidades excluidos y en los márgenes se requieren acciones que vayan más allá de la noción de “inclusión”, la que se ha utilizado también como parte de las acciones afirmativas en la educación superior (Ahmed, 2012). La negación de sujetos y de las comunidades subalternizadas, producto de lo que en el debate decolonial se explica por la colonialidad del ser, del saber y del poder (Walsh, 2009), tiene entre sus efectos la exclusión y racialización de estos sectores. La superación de procesos tan internalizados y estructurantes de nuestras sociedades requiere de perspectivas que superen el discurso institucional de la inclusión, y en algunos casos se plantean así propuestas de reparación histórica. El tema es aún muy poco atendido en las universidades y mantiene más bien la acción afirmativa como acción remedial.

La compleja experiencia de enfrentar las marcas étnicas en la universidad

La UPN alberga desde 1982 un programa conocido como Licenciatura en Educación Indígena, el cual tiene en su origen el objetivo de formar a profesionales para el campo de la educación indígena.⁸ A la fecha, ha reestructurado tres veces sus planes de estudio (en 1982, 1990 y 2011), y cuenta con 35 generaciones de egresados. Principalmente en las últimas décadas, quienes ingresaron provienen de bachilleratos diversos y presentan relaciones comunitarias variadas, así como distinto uso de las lenguas originarias.

Este programa educativo incluye, entre sus procesos de constitución, los reclamos de las organizaciones de docentes indígenas que sobre finales de los años setenta ya postulaban la necesidad de descolonizar la educación dirigida a los pueblos; y en ello, la demanda al Estado de formar docentes vinculados con las comunidades y luchas de aquellos (Rebolledo, 2014).⁹

⁸ Este programa no forma a maestros de educación básica para el medio indígena, aunque muchos de sus egresados se han insertado como docentes de educación indígena de la DGEI-SEP, entre otras áreas. La UPN ofrece desde 1990 un programa que sí forma a maestros que se encuentran frente a grupo de educación indígena, quienes no han tenido posibilidad de profesionalizarse; opera en las entidades federativas y se conoce como Licenciatura en Educación Preescolar y Primaria para el Medio Indígena (LEPPMI).

⁹ El debate sobre descolonización ha adquirido fuerte peso en las últimas décadas, tema que no podré desarrollar aquí; más bien se intenta mostrar que ya desde los años setenta las organizaciones magisteriales indígenas planteaban al Estado que la escolarización ofrecida a los pueblos no respondía a sus proyectos de desarrollo y políticos, que buscaban emanci-

Para un sector de estudiantes indígenas de la LEI, ingresar a la universidad ha movilizado diversos esquemas en torno a los modos de entender la propia adscripción y membresía a las comunidades de procedencia. Como se ha documentado, algunos se descubrieron como “indígenas” al ingresar a la LEI, en la perspectiva de la marcación étnica, porque “en la comunidad no se habla de indígenas, hablamos de nosotros los zapotecos, nosotros los ñuusavi, nosotros los hñähñu [...]”. Al mismo tiempo, el ingreso a este programa educativo representó para otros estudiantes “descubrir que somos muchos los pueblos y comunidades, que somos muchos los que hablamos lenguas originarias diversas” (Czarny, 2012).

Sin embargo, la vida y la interacción diarias en la universidad tienen rasgos variados. Formar parte del estudiantado de la LEI implica cargar con la marca étnica frente a los jóvenes de la UPN que cursan otros programas educativos. Parecería que solo habría jóvenes indígenas en la LEI, situación no real ya que en las otras carreras —por ejemplo, Pedagogía y Sociología de la Educación, entre otras— existen estudiantes indígenas con diferentes adscripciones comunitarias. Pero también para algunos jóvenes de la LEI asumirse por la marca étnica bajo la denominación indígena en la universidad ha significado enfrentar las visiones esencializadas que la comunidad universitaria y el sentido común dibujan sobre “lo indígena”. En estas últimas, ser indígena remite a hablar una lengua originaria, provenir de pueblos y comunidades alejadas y vestirse con ropas tradicionales. La noción de una identidad indígena se resume en esas marcas señaladas desde fuera de los pueblos para definir quiénes son.

Al mismo tiempo, el espacio de la LEI ha significado para muchos jóvenes la posibilidad de fortalecer sus pertenencias comunitarias bajo la marca de lo indígena, al encontrar en este programa un espacio de identificación con otros pares con quienes comparten historias comunes. La reivindicación identitaria sucede, entre otras razones, porque en el programa se generan espacios para revisar las propias historias socioculturales, negadas por la historia oficial (Navia, Czarny y Salinas, 2019).

Un aspecto que atraviesa las diversas situaciones socioculturales y comunitarias que conviven entre las juventudes indígenas lo constituyen también los mandatos sobre el género, tanto en hombres como en mujeres. En los últimos veinte años el porcentaje de mujeres en el programa es igual al de hombres, y en algunas generaciones es hasta mayor. Ello da cuenta de profundos cambios

parse a través de procesos de descolonización en distintos niveles, entre ellos, el educativo.

en las comunidades sobre la condición de ser mujer, la que ya no carga necesariamente con la negativa por parte de la familia para salir de la comunidad a estudiar en la universidad. Sin embargo, lo anterior no hace que las estudiantes se encuentren libres de tensiones, ya que muchas logran llegar a la LEI aún con ruptura y desobediencia familiar. En los casos de algunos estudiantes hombres, también se presentan tensiones con las familias cuando se requiere su apoyo en diversas tareas en las comunidades, aunque el deseo de los jóvenes sea buscar otros rumbos.

Las diversas formas en que las juventudes indígenas en la LEI enfrentan marcas étnicas, tanto en el programa como en la universidad, así como los mandatos asignados a los roles de género, muestran un incesante cruce de fronteras culturales, sociales y lingüísticas, lo cual nos aleja de pensarlos solo a partir de hablar una lengua, provenir de comunidades alejadas y vestir ropas tradicionales. Esa caracterización sobre quién es indígena, aún vigente en las políticas públicas dirigidas hacia este sector, también se encuentra presente en la comunidad universitaria en general.

Las perspectivas críticas desarrolladas por diversos autores en torno de la cultura (Bhabha, 1996; García Canclini, 2003) han sido muy útiles para reformular el trabajo y análisis sobre la(s) identidad(es), así como para comprender los procesos y las fronteras complejas que los sujetos atravesamos. Así también, en la literatura de escritoras y escritores latinoamericanos y de otras latitudes —muchos de ellos nativos—, se posiciona el tema de las posibilidades de pertenecer a una comunidad, hablar otra lengua —tal vez la del “imperio”, en muchos casos—, y al mismo tiempo afrontar la disidencia en torno de mandatos culturales diversos que se mantienen en las dimensiones familiar, comunitaria y local.

El hecho de que los jóvenes indígenas en la LEI se animen a definirse a sí mismos como miembros de sus comunidades, con una variedad de formas de identificación y membresía, desafía a un sector que asume los esquemas teóricos vigentes en el modo de concebir a los pueblos. Sus narrativas como profesionistas indígenas, y también sus trabajos de investigación, resultan en un ámbito en el que se conjugan lenguajes —en tanto modos de expresión—, lenguas originarias y el español, lo cual abre nuevas rutas para re-pensar las prácticas de producción de conocimientos, así como los modelos teóricos sobre la alteridad, la diferencia, lo diverso y lo pluriverso, para comenzar a imaginar otra(s) universidad(es).

Algunas conclusiones

El debate en la educación superior presenta varias aristas, pero no se puede negar lo que se denomina crisis educativa en este nivel. El cuestionamiento a la misma noción de “conocimiento universal” y sus condiciones de producción han quedado develados en el debate sobre poscolonialidad y educación superior. En este sentido, autores como Achille Mbembe (2016) sostienen que esa crisis también se advierte en los temas del acceso y la llamada democratización de la universidad; en los símbolos que la siguen constituyendo como instancia neutra del conocimiento; en el tipo de conocimientos que se continúan legitimando, aunque de modo encubierto; en las universidades y sus extendidos sistemas autoritarios de control, medición y penalización de los procesos de enseñanza y aprendizaje, que han sido naturalizados; y en la manía por el control de los modelos y la organización, con un alto índice de burocratización del trabajo académico y administrativo. Considerar estos aspectos y mirar a nuestras instituciones es también, para el autor, hablar de descolonización en la educación superior.

Frente a ello, y para reconocer los procesos en la educación superior de los jóvenes indígenas, habría que volver a mirar lo que sucede antes de ingresar a ese nivel educativo y las marcas que los procesos de escolarización dejan en sus trayectos formativos, lo que incluye la constitución de las subjetividades e identidades. Urge la escucha y la acción sobre las interpelaciones que los jóvenes indígenas realizan a las instituciones escolares y a las políticas públicas que los siguen señalando como tales, bajo perspectivas folclóricas sobre lo étnico.

La tarea es ardua y requiere de fuertes cambios, entre ellos, de las concepciones sobre lo que hasta el momento se ha definido como diversidad, conocimiento universal, inclusión, así como re-pensar y transformar las relaciones entre la escuela y las comunidades y pueblos indígenas en sociedades que nos denominamos de derechos.

Referencias

- Ahmed, Sara (2012). *On Being Included: racism and diversity in institutional life*. Durham: Duke University Press.
- Ameigeiras, Aldo (2007). “El abordaje etnográfico en la investigación social. Estrategias de investigación cualitativa”. En Irene Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Buenos Aires: Gedisa, pp. 107-152.

- Bertely, María (1998). "Educación indígena del siglo XX en México". En Pablo Latapí (coord.), *Un siglo de educación en México*, t. II. México: FCE (Biblioteca Mexicana), pp. 74-114.
- Bertely, María, Gunther Dietz y Guadalupe Díaz Tepepa (eds.) (2013). *Multiculturalismo y educación 2002-2011*. México: Consejo Mexicano de Investigación Educativa.
- Bhabha, Homi (1996). "Culture's in Between". En Hall Steward y Paul Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. Londres: SAGE, pp. 53-61.
- Colectivo de Jóvenes Indígenas de la UPN (2015). "Indígenas en la educación superior: experiencias para repensar la educación para/con los pueblos originarios". En Maya Lorena Pérez, Verónica Ruiz y Saúl Velasco (coords.), *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración*. México: UPN, pp. 275-287.
- Coronado, Marcela (2016). *La cultura etnomagisterial en Oaxaca*. México: UPN.
- Czarny, Gabriela (2008). *Pasar por la escuela. Indígenas y procesos de escolaridad en la ciudad de México*. México: UPN.
- Czarny, Gabriela (2012). *Jóvenes indígenas en la educación superior. Relatos escolares desde la UPN*. México: UPN.
- Czarny, Gabriela (2017). "Schooling processes and the indigenous peoples in urban contexts in Mexico". En William Pink y George Noblit (eds.), *Second international handbook of urban education*, vol. 1. Suiza: Springer, pp. 487-504.
- De la Peña, Guillermo (2001). "Los desafíos de la clase incómoda: el campesinado frente a la antropología americanista". En Miguel León Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: FCE, pp. 134-166.
- Díaz-Couder, Ernesto (2000). "Diversidad sociocultural y educación en México". En Sonia Comboni y Juan Manuel Juárez (eds.), *Globalización, educación y cultura*. México: UAM, pp. 105-148.
- Didou, Sylvie y Eduardo Remedi (2011). *Educación superior de carácter étnico en México: pendientes para la reflexión*. México: Senado de la República LXI Legislatura.
- Domínguez, Fortino (2013). *La comunidad transgredida. Los zoques en Guadalajara*. México: Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas, Universidad de Guadalajara.
- Flores, Ivette (2015). *¿Por la estudiantza todo se alcanza? Escolarización, trabajo y ciudadanía: migrantes indígenas en la zona metropolitana de Guadalajara*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

- García Canclini, Néstor (2003). "Antropología y estudios culturales: una agenda de fin de siglo". En José Manuel Valenzuela (coord.), *Los estudios culturales en México*. México: FCE, pp. 34-55.
- Giménez, Gilberto (1997). *La sociología de Pierre Bourdieu*. Documentos. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Disponible en: <https://es.slideshare.net/mati200593/bourdieu-8299107> (consultado: 05/04/2020).
- Gómez, Rosalba (2008). "Mujeres indígenas, tres niveles de desigualdad y discriminación". En *Aquí Estamos. Mujeres indígenas profesionistas: voces en marcha*. México: CIESAS, pp. 41-51.
- Hernández, Rosalva, Rachel Sieder y María Teresa Sierra (2013). "Introducción". En María Teresa Sierra, Rosalva Hernández y Rachel Sieder, *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO, CIESAS, pp. 13-51.
- Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE) (2017). *Breve panorama educativo de la población indígena en México*. México: Instituto Nacional de Evaluación de la Educación. Disponible en: www.publicaciones.inee.edu.mx (consultado: 03/05/ 2019).
- Levinson, Bradly, Douglas Foley y Dorothy Holland (eds.) (1996). *The cultural production of the educated person: critical ethnographies of schooling and local practice*. Albany: State University of New York Press.
- López, Luis Enrique (ed.) (2009), *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas Latinoamericanas*. La Paz: FUNPROEIB Andes, Plural Editores.
- López Cruz, Josafat (2010). "¿Estudiar o emigrar, asentarse o retornar? El doble dilema de los jóvenes indígenas mixtecos". En *Aquí Estamos*, año 7, núm. 13, pp. 11-25.
- Martínez, Regina (2007). *Vivir invisibles: la resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.
- Mato, Daniel (coord.) (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Bogotá: UNESCO, IESALC.
- Mbembe, Achille (2016). "Decolonizing the University: New Directions". En *Arts & Humanities in Higher Education*, vol. 15, núm. 1, pp. 29-45.
- Meyer, Louis y Benjamín Maldonado (eds.) (2004). *Entre la normatividad y la comunalidad. Experiencias educativas innovadoras del Oaxaca Indígena actual*. México: Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Muñoz, Héctor (ed.). (2002). *Rumbo a la interculturalidad en educación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Universidad Pedagógica Nacional.

- Navia, Cecilia, Gabriela Czarny y Gisela Salinas (2019). "Estudiantes universitarios indígenas y procesos formativos". En *Sinéctica. Revista Electrónica de Educación*, núm. 52, pp. 3-16. Disponible en: www.sinéctica.iteso.mx (consultado: 28/04/2019).
- Paladino, Mariana y Stella Maris García (comps.) (2011). *La escolarización de los pueblos indígenas americanos. Impactos y desafíos*. Quito: Abya Ayala.
- Paladino, Mariana, Macarena Ossola, Ana Elisa Freitas y Laura Rosso (2016). "Presentación. Pueblos indígenas y educación superior: indagaciones y experiencias en Argentina y Brasil". En *Revista del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad del Nordeste*, vol. 7, núm. 8, pp. 6-22. Disponible en: <http://hum.unne.edu.ar/revistas/educa/contenidos8.hatm> (consultado: 05/04/2020).
- Rebolledo, Nicanor (2014). *La formación de profesionales de la educación indígena. Memorias, crónicas y voces de los formadores*. México: UPN.
- Rebolledo, Nicanor (2015). "Contribuciones de la antropología a la educación indígena (1939-1969)". En Andrés Medina Hernández y Metchild Rutsch (eds.), *Senderos de la antropología: discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 349-377.
- Rockwell, Elsie (2009). *La experiencia etnográfica*. México: Paidós.
- Santana, Yasmani (2017). "Los efectos de la diferencia étnica en programas de educación superior en México: educación intercultural en tensión". En *Revista Nuestra América*, vol. 5, núm. 9, pp. 59-76.
- Souza Lima, Antonio y Miguel Barroso-Hoffman (coords.) (2007). *Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil: políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados*. Río de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ, Laced.
- Tuhiwai, Linda (1999). *Decolonizing methodologies. Research an Indigenous peoples*. Nueva York: Zed Books, University of Otago Press.
- Tubino, Fidel (2007). "Las ambivalencias de las acciones afirmativas". En Jean Ansion Mallet y Fidel Tubino (eds.), *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 91-110.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2011). *La construcción juvenil de la realidad*. México: Juan Pablos Editor.

- Ventura, Leticia (2012). *Aportes al debate de jóvenes indígenas y educación superior: el caso de los estudiantes de la UNAM*. Tesis de maestría en Desarrollo Educativo. UPN, México.
- Walsh, Catherine (2009). "Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: insurgir, re-existir y re-vivir". En Patricia Medina (coord.), *Educación intercultural en América Latina. Memorias, horizontes teóricos y disputas políticas*. México: UPN, CONACYT, Plaza y Valdés, pp. 27-54.

“Clases sociales” y etnicidad entre jóvenes universitarios en Chiapas, México. Discusión sobre la estratificación socioeconómica desde una metodología mixta

Juris Tipa

Introducción. De jóvenes y “clases sociales” en un contexto multiétnico

La clase social como una forma de estratificación directamente ligada a lo que llamamos desigualdad socioeconómica es uno de los conceptos más comunes en la sociología y las ciencias sociales para describir y explicar una amplia gama de procesos que suceden en las sociedades modernas. La “clase social” también es una forma importante de conocer cómo estamos categorizando la realidad social al nivel cotidiano. Existe un imaginario común según el cual pensamos en nuestra sociedad como en una sociedad de solo tres clases: la clase baja, la clase media y la clase alta. No hace falta indicar que esta visión, tanto a nivel cotidiano como desde las ciencias sociales, es demasiado simplista e intenta homogenizar amplios grupos de poblaciones encajándolos en unas “clases sociales” imaginadas.

De la manera clásica marxista se asume la relación con los medios de producción como el fundamento de las clases, en la que los poseedores de los medios de producción controlan el acceso a los recursos, al empleo y a la distribución y apropiación del excedente socialmente producido. También para Max Weber el fundamento de las clases sociales es la posición del individuo en el sistema económico, además de la importancia de la propiedad, lo que acentúa los elementos de prestigio y estatus. De esta forma, la pertenencia a una clase o estrato, a grandes rasgos, sigue siendo definida por el capital económico y la situación ocupa-

cional. Al mismo tiempo, en su definición moderna la juventud se caracteriza por su no integración o su integración parcial en las estructuras productivas y reproductivas de la sociedad (Urteaga, 2010). Los universitarios se encuentran en esta posición de una forma aún más evidente si asumimos que la educación superior es una de las vías para la inserción laboral.

En el caso de las universidades interculturales y la población mexicana en general, nos encontramos con otros elementos diferenciadores de índole estatutaria en el sentido *weberiano*, la etnicidad y la pertenencia étnica, lo que convierte la estratificación socioeconómica en un tema aún más complejo. La etnicidad en el caso mexicano ha estado históricamente ligada a un sistema de explotación, segregación y marginalización socioeconómica, en el que las etnias se encontraban en una posición explícitamente desventajosa en las relaciones de poder, tanto durante la Colonia como con la nación mexicana moderna (Pérez, 2007; Stavenhagen, 2001). Esto se refleja aún al observar el limitado acceso que tienen los jóvenes de las etnias a la educación superior (Silas, 2009; Torres, 2006), lo que reproduce el sistema de marginación y limita las escasas oportunidades de una movilidad social ascendente entre este sector de población.

La anterior fue una de las razones principales para crear las “universidades interculturales” a inicios del siglo XXI, como espacios incluyentes de diversas culturas y geográficamente cercanos a la población étnica. A pesar de que estas universidades se han convertido en lugares por excelencia para distintos estudios sociales, y de que existe una amplia cantidad de textos que abordan la problemática epistemológica de la educación intercultural y las experiencias de los alumnos en las universidades interculturales, se sabe aún muy poco acerca de los contextos socioeconómicos de sus poblaciones estudiantiles. De ahí provienen varias interrogantes: ¿cuáles son las características socioeconómicas de la población estudiantil de las universidades interculturales?, ¿son universidades donde se educa una “clase alta indígena”?, ¿existen pronunciadas diferencias socioeconómicas entre la población estudiantil étnica y la no-étnica?

El objetivo principal del presente trabajo es ofrecer algunas respuestas a dichas preguntas, utilizando como ejemplo el caso de la población estudiantil de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), sede San Cristóbal de Las Casas, ubicada en el sureste de México. Utilizando metodología mixta, una encuesta con muestra probabilística-estratificada aplicada a la población estudiantil y entrevistas a profundidad con estudiantes activos, se averigua de qué forma puede hablarse de una estratificación socioeconómica entre estudiantes de la UNICH. Además de ello, se investiga cuáles son las características socioeconómicas de los estratos y

cómo estos se interrelacionan con otros ejes de desigualdades como la pertenencia étnica, el sexo y el tipo de población de la que la persona proviene. De este modo también se examina cómo opera el concepto “clases sociales” de forma empírica, en un sector de población desafiante para una exploración de esta índole, como lo son las y los jóvenes estudiantes en una universidad multiétnica.

Clases sin clases: hacia un concepto relacional y multidimensional de las clases sociales

¿Las clases sociales existen? A esta pregunta ya había contestado de forma afirmativa Pierre Bourdieu (1997) hace varias décadas. Las clases sociales existen y, sobre todo, “en el papel”. Al hablar de clases sociales estamos hablando de unas clases “probables” o “teóricas” que existen para cumplir las metas de investigación; a través de ellas el investigador puede “recortar” uno u otro estrato, basándose en las homologías entre diversos grupos de individuos (Bourdieu, 1997). Si la meta del investigador consiste en medir la distancia estructural relativa entre individuos, para posteriormente reagruparlos en clases, entonces se parte de una imagen de la sociedad como un “agregado de individuos” que luego puede ser clasificado, agrupado y ordenado de formas distintas (Inda y Duek, 2005). En palabras de Bourdieu (1997), cuando hablamos de posiciones homólogas entre personas en el espacio social y de la posibilidad de agruparlas según estas homologías, estamos hablando de distintos “estratos sociales” y no propiamente de “clases sociales”. Las clases, por su lado, son vistas como reales a través de una construcción analítica, y mientras más precisa es esta construcción, mayor es la posibilidad de verlas como grupos reales.

La estructura de las “clases” inevitablemente involucra jerarquización y, por tanto, una clasificación. Justamente la clasificación de las clases y los estratos de los cuales estas consisten es la tarea más difícil. En términos prácticos, esta división nunca puede ser absoluta ni puede explicar la realidad social de forma “suficiente”. En sociología prevalece la postura de utilizar las posiciones del individuo en el mercado laboral como factor determinante principal de la pertenencia a una u otra clase social. Así, por ejemplo, Goldthorpe (2012) propone la división en siete clases sociales que están basadas en diferentes ocupaciones laborales o “clases ocupacionales”. Al mismo tiempo, la ocupación como el indicador más aceptado para medir distintos niveles de recompensa material, posición social y oportunidades de vida involucra varias dificultades. Los títulos ocupacionales no reflejan la desigualdad social de forma eficiente, y tampoco captan las realidades de las rela-

ciones de clase y de estatus (Crompton, 1993). Ahora bien, aunque las clases sean una construcción teórica o un “invento” de los investigadores, el concepto constituye una abstracción bien fundamentada en la realidad porque es capaz de proporcionar explicaciones globales al mayor número de diferencias observadas entre los agentes (Bourdieu, 1994). Las divisiones entre los individuos en el espacio social corresponden a la distribución del capital en sus diversas formas, así que la agrupación de personas en distintas clases sociales corresponde al fenómeno de la distribución del poder en la sociedad; sobre todo, según los dos elementos determinantes, el capital económico y el cultural (Bourdieu, 2001). Las diferencias en la posesión de distintos capitales y las posiciones en distintos campos de poder se “traducen” en diferencias de disposiciones y prácticas de los agentes (*habitus*); por ejemplo, en el consumo de bienes culturales, en definiciones de *lo bello* y *lo feo*, o en toma de decisiones en determinadas situaciones.

Hablando de la aplicación práctica de las clases sociales, las compañías de mercadotecnia suelen abandonar la “clase social” como categoría de análisis y optan por los “niveles” o “estratos” socioeconómicos. En México se encuentra el ejemplo de la Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercados y Opinión Pública (AMAI), que ha establecido el criterio estándar de clasificación en la industria de la investigación de mercados. El criterio que actualmente se utiliza en México para la estratificación de familias en niveles socioeconómicos consiste de ocho variables que son comparadas con los datos de la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares (López, 2014). Cabe mencionar que el número de estratos y variables aplicados por la AMAI han cambiado varias veces desde 1994. Hasta el año 2011 la AMAI distinguía seis niveles socioeconómicos, identificados por trece o diez variables según el año, mientras que, según su “regla corta”, distinguía cuatro niveles con seis variables en juego.

El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), la institución estatal que efectúa las distintas mediciones de la población mexicana, últimamente también ha empezado a experimentar con el sistema de estratos en lugar de clases, empleando 17 indicadores de pertenencias y gastos (INEGI, 2013). Estas variables fueron utilizadas como coordenadas para clasificar los datos de las personas y hogares en grupos o conglomerados, basados en las similitudes internas de cada conglomerado de acuerdo con los parámetros que lo definen. De manera semejante a las mediciones de la AMAI, los investigadores identificaron siete conglomerados o estratos, los cuales fueron agrupados en tres “clases” o agrupaciones más amplias (alta, media y baja). En otras palabras, cada “clase social” propuesta por el INEGI contiene diferencias cualitativas y cuantitativas internas,

menos dentro de la clase “alta”, que corresponde exclusivamente a una explícita minoría de la población mexicana que pertenece al estrato más alto de los siete.

Sin embargo, los investigadores del INEGI toman con reserva la afirmación de que existan siete “clases sociales” en México, mientras que admiten la existencia de distintos estratos dentro de las clases “media” y “baja” que, además, son diferentes en los ámbitos urbano y rural. Es decir, algunos estratos del ámbito urbano no existen en las zonas rurales,¹ y el estrato más bajo de las zonas rurales no existe en las urbes. Según esto, en México existe el estrato alto que corresponde a la “clase alta” urbana, una “clase media” con cuatro estratos diferentes y una “clase baja” con otros tres estratos internos. Consecuentemente, se consideran ocho estratos en total, contando la “clase alta” como un estrato en sí. Estas agrupaciones muestran de manera clara cómo “científicamente” se puede crear una clase, aunque esta sea heterogénea en su interior y cualitativamente pueda variar de una región a otra dentro del mismo país.

Resumiendo, es importante reconfigurar la forma de cómo se entienden las clases sociales. Es necesaria una evaluación crítica del uso del término “clase”, cuando en realidad nos referimos a distintas unificaciones de “estratos” socioeconómicos, los cuales no son clases sociales propiamente,² sino grupos o conglomerados que comparten ciertas variables que fueron escogidas por el investigador para cumplir con las metas particulares de una investigación. Para hacer un aporte empírico a esta discusión, en el presente estudio se examina la funcionalidad del uso de los estratos en un ámbito aún más desafiante: en un contexto juvenil y étnico.

Etnicidad y clase social en México y en Chiapas

Hacer referencia a las clases sociales o a las desigualdades económicas en el marco de las etnias mexicanas es complejo debido a la tradición antropológica y a la forma en que las y los antropólogos han visto a este sector de la población. Usualmente, “lo indígena” suele ser visto como algo internamente homogéneo y se ha vuelto sinónimo de “pobreza”, incluso de “pobreza extrema”. Esto parcialmente es cierto, considerando que por condición histórica los grupos étnicos han sido marginalizados socioeconómicamente, y luego insertados en el sistema capitalista a través de mecanismos de explotación y actos de despojo. No obstante, para examinar cómo han sido abordadas las etnias en los estudios antropológicos sobre estratificación social y estratificación clasista se identifican dos corrientes principales: 1) los estudios, “exteriores a los grupos”, acerca de su inserción en el

sistema capitalista a los niveles nacional y global, y 2) los estudios, “dentro de los grupos”, sobre los “sistemas de cargos”.

Esta última corriente de estudios analiza un sistema político-religioso propio de las etnias, el “sistema de cargos”, en el que la participación crea una jerarquía de prestigio (Fábregas, 1999). Dicha “economía de prestigio” se expresa en desaprobar la acumulación de riqueza: las personas que han pasado por las posiciones más importantes en este sistema político-religioso no solo adquieren un prestigio (capital simbólico), sino también grandes deudas. Los antropólogos lo han denominado como una función de “nivelación económica” que disminuye la diferenciación de bienes materiales entre miembros de una comunidad y, por tanto, los conflictos internos. Es decir, de alguna forma los factores económicos y demográficos inevitablemente provocan desigualdades socioeconómicas, y el “sistema de cargos” es una “respuesta integradora de la comunidad” (Medina, 1984).

Paradójicamente, además de ser una forma de estratificación con base en el capital simbólico, este sistema vislumbra la estratificación social interna de los pueblos en forma de las desigualdades económicas, los caciques, los jefes supremos, la estructura política, el poder y los conflictos religiosos (Korsbaek, 2007). Cabe destacar que el “sistema de cargos” no debería ser visto como una explicación de la marginalización socioeconómica de las etnias, sino como un factor que está en juego. El problema fundamental de dicha situación sigue siendo el de las relaciones asimétricas de poder entre la nación y los pueblos étnicos, que resultan en discriminación y explotación del “otro”, estigmatizado como “atrasado” e “inferior”.

En el contexto de las relaciones en que se integran las categorías de etnicidad y clase, Peter Wade (2000) describe algunos momentos del sistema socioeconómico en los que participan las etnias y la población “singularmente” mexicana. Los habitantes de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México) se autodefinen en su mayoría como “ladinos” y “coletos”, que no son lo mismo. La población “coleta” está compuesta por las familias que llevan muchas generaciones en San Cristóbal, mientras que el término “ladino” (mexicano “no indígena” en general) es utilizado por las etnias para nombrar a la gente “mestiza” de San Cristóbal. Asimismo, la palabra “ladino” significa “gente hábil” o “mañosa”.

Como se observó en los años setenta, dichos “ladinos” y “coletos” se ordenan por clases. La gente de la clase más alta es de tez más blanca, mientras que la de la clase más baja es de piel más oscura y de apariencia más “indígena”. Socialmente, los “ladinos” tienen en todos los aspectos sociales un rango más alto que los “indígenas”. Estos, a su vez, pueden “pasar” al grupo de los “ladinos” si hablan un “correcto” español y se visten y se comportan como los “ladinos”. No obstante,

aun así se los llamará “indios”, pero los tratarán como “ladinos” (Wade, 2000). En este contexto la etnicidad se convierte en un elemento de la estratificación y conlleva una obvia desventaja económica, de manera similar a como lo pueden ser la edad, el sexo o la casta.

Tania Cruz-Salazar (2006), en su extensa investigación sobre las prácticas de arreglo personal entre jóvenes “mestizas” e “indígenas”, indica varias posiciones laborales que determinan la pertenencia de clase en San Cristóbal de Las Casas. Su clasificación está basada en las tres divisiones clásicas: la clase alta, la media y la popular (o la baja). La “clase alta mestiza” está ligada a un número reducido de familias sancristobalenses “históricas” (“coletos auténticos”) que ocupan puestos políticos en el gobierno y tienen varios monopolios de los comercios. La “clase media mestiza” está constituida por los pequeños propietarios, los microempresarios, los empleados administrativos y cualquier “profesionista” que sea económicamente activo.³ La “clase baja mestiza” está conformada por población de familias extensas en las que solo algunos de los miembros adultos ejercen una actividad productiva, usualmente en el trabajo informal —la fabricación y la venta de algún producto en menor escala— para aportar un ingreso familiar.

De forma similar, tales divisiones también se encuentran entre la población sancristobalense de la etnia tsotsil. La “clase alta indígena” (o tsotsil) maneja los monopolios del comercio en los mercados y el transporte público, al igual que la producción y la venta de marihuana. A la “clase media” pertenecen las familias que ascendieron económicamente, mediante el comercio turístico y la instrucción escolar, a los puestos de maestros, enfermeros y promotores, con base en lo cual han conformado una élite de “intelectuales indígenas”. La “clase popular indígena”, que es la más extensa, está conformada por artesanos y empleados de “baja categoría”, como cargadores, limpiadores del mercado, barrenderos, albañiles, vigilantes y obreros temporales de fábricas.⁴ Contar con acta de nacimiento y asistir a la escuela son lujos para este sector de la población sancristobalense, y la mayoría vive en las colonias periféricas de la ciudad, en casas rentadas de lámina y madera, con un solo cuarto en el que comen y duermen.

En cierta medida esta estratificación también se refleja entre los estudiantes de la UNICH. Los escasos estudios al respecto indican que entre la población estudiantil existen diferenciaciones internas, basadas en el estilo de vida, entre los “fresas”, los “indígenas modernos” y los “indígenas rurales”, al igual que entre la

³ Maestros, doctores, abogados, etcétera.

⁴ Los hombres en la compañía Coca-Cola y las mujeres en las fábricas de textiles.

elección de las carreras (Sartorello, 2016; Bastiani y Moguel, 2011). El estilo de vida es algo directamente relacionado con la posición socioeconómica, y estas diferenciaciones rara vez son abordadas de forma cuantitativa, así que existe una pronunciada escasez de datos de esta índole (Sartorello, 2016).

Las observaciones de este tipo son cruciales para no tomar a los grupos étnicos “por sentado”; es decir, actualmente se puede hablar de diferentes estratos socioeconómicos dentro de las etnias que pueden ser comparables entre sí. Esto no quiere decir que antes no existieran tales diferenciaciones, sino que la mirada del observador no estaba tan fija en los elementos “modernos” de estas. De todas formas, es un nicho para tratar sobre el cambio social y la reestructuración de los sistemas tradicionales, donde sería importante no solo enfocarse en el sector mayoritario-marginalizado, sino también en la “clase alta indígena” como un grupo prácticamente invisible en los estudios sociales en México.

Estratificación socioeconómica entre estudiantes de la UNICH: aspectos cuantitativos

Caracterizar la población estudiantil de la UNICH según estratos socioeconómicos es una tarea complicada y desafiante, pues se trata de construir una categoría en la cual deben reflejarse las distintas esferas de la vida cotidiana de estos jóvenes. También es un intento novedoso tomando en cuenta que, por lo general, no existe información detallada acerca de sus contextos y condiciones socioeconómicas.

Las exploraciones de este tipo entre jóvenes que provienen de distintas etnias mexicanas son muy poco frecuentes, por no decir que prácticamente no existen estudios al respecto. En relación con estos jóvenes, usualmente se priorizan los temas de identidades, migración o expresiones culturales en los contextos de globalización, a menudo dejando de lado el estudio de las diferencias socioeconómicas entre los propios sujetos. Esta situación posiblemente se debe a dos factores: 1) a las y los investigadores no les ha llamado la atención este tema, o 2) este sector de población les ha parecido socioeconómicamente homogéneo.

La base de la parte cuantitativa de esta exploración se sustenta en los datos de una encuesta aplicada a la población estudiantil de la UNICH durante el mes de octubre de 2015. La muestra (n=204) para esta encuesta se hizo de manera probabilística, estratificada según el sexo, la carrera y la lengua materna⁵ de la persona.

⁵ O el “primer idioma”.

En el subsecuente análisis fueron utilizados estadísticos descriptivos, tablas de frecuencias y de contingencia (tablas cruzadas), para poder explorar la relación entre las diferentes características sociodemográficas de las y los estudiantes, y cómo se vinculan estas con un esquema de estratificación socioeconómica entre la población estudiantil de la UNICH.⁶ Los datos para la muestra fueron retomados del informe del rector de la UNICH correspondiente al semestre febrero-junio de 2015. En aquel momento, en la sede principal de la universidad, la de San Cristóbal de Las Casas, estaban estudiando 1 088 alumnos, de los cuales el 39 % eran hablantes nativos del castellano, mientras que para los restantes, el 61 %, su lengua materna era uno de los idiomas regionales de Chiapas (tsotsil, tseltal, ch'ol, zoque o algún otro). La distribución por sexo era equilibrada, con un 49 % de mujeres y un 51 % de hombres. En 2015, la sede San Cristóbal de Las Casas ofrecía cinco carreras de licenciatura: Medicina con Enfoque Intercultural” (con un 18 % de alumnos inscritos), Turismo Alternativo (con un 15 % de alumnos), Desarrollo Sustentable (con un 18 %), Comunicación Intercultural (con un 14 %) y Lengua y Cultura (con un 35 % de alumnos).

En la encuesta fueron incluidas varias preguntas acerca de los gastos de la persona, el tipo de vivienda, el nivel de educación de sus padres, las pertenencias de la familia y las pertenencias propias como vehículos y equipos electrónicos. Como factor base para hacer el recorte de estratos se utilizó la pregunta sobre los gastos, basándose en las últimas prácticas del INEGI (2013) en las que suele priorizarse el rubro de gastos en lugar del de ingresos. De esta forma es posible detectar, de una manera más sutil, la situación económica de la persona o la familia, dado que los informantes de las encuestas tienen menos incentivos por sub-declarar los ingresos que los gastos.

La mayoría de los estudiantes (79 %) gastan al mes menos de 2 000 pesos mexicanos⁷ (Gráfico 1). Sin embargo, la tercera parte de estos jóvenes al mes gastan menos de 700 pesos, lo que sin duda alguna puede ser considerado como una cantidad muy reducida en comparación con el gasto monetario de otros alumnos. Para la mitad de la población estudiantil, el gasto promedio mensual es menor de 1 000 pesos. En cambio, el 8 % de los estudiantes gastan entre 2 500 y 3 500 pesos, mientras que el gasto mayor de 3 500 pesos en realidad solamente lo re-

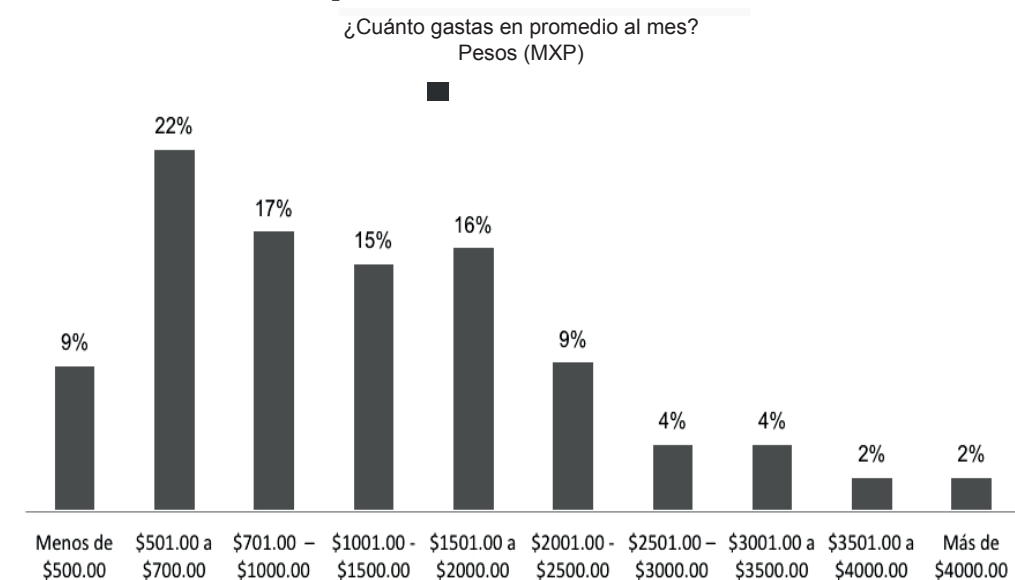
⁶ Debido a que varias preguntas en el cuestionario eran de respuesta múltiple, en algunos de los gráficos la suma de los porcentajes es mayor al 100 %.

⁷ En el momento de la aplicación de la encuesta esta cantidad equivalía a 125 dólares estadounidenses.

portaron el 4 % de los estudiantes encuestados. Estos datos incitan a considerar que la UNICH no es una universidad cuyos estudiantes en su mayoría tengan un poder adquisitivo elevado. Con base en estas respuestas se propone una agrupación en cinco estratos económicos. Cabe destacar que en este momento se habla de estratos puramente económicos porque solo se toma en cuenta el gasto monetario de las personas y no otros aspectos sociales.

Las personas que gastan menos de 500 pesos al mes fueron agrupadas en el estrato “bajo”; las que gastan entre 501 y 1 000 pesos, en el “medio bajo”; aquellas cuyo gasto varía entre 1 001 y 2 500 pesos fueron agrupadas en el estrato “medio”; el grupo de las personas que ejerce un gasto de entre 2 501 y 3 500 fue denominado como el estrato “medio alto”, y solo el 4 % de los estudiantes cuyo gasto promedio mensual consiste en más de 3 501 pesos se incluyeron en un estrato “alto”.

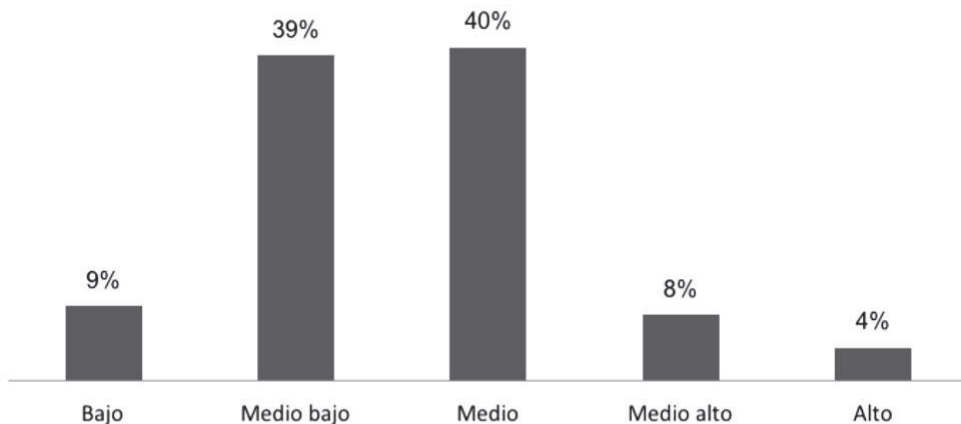
Gráfico 1. Gasto promedio mensual entre estudiantes de la UNICH



Fuente: Elaboración propia.

Según esta agrupación, en la UNICH predominan estudiantes de los estratos económicos “medio bajo” y “medio”, que en conjunto constituyen el 80 % de la población estudiantil (Gráfico 2). Le siguen los estratos “bajo” y “medio alto”, y una explícita minoría del estrato “alto”. Ahora bien, nos preguntaremos en seguida cómo estos “estratos probables” se correlacionan con otras esferas de la vida y qué es lo que revelan estas divisiones acerca de los estudiantes.

Gráfico 2. Distribución de los estudiantes según el estrato económico

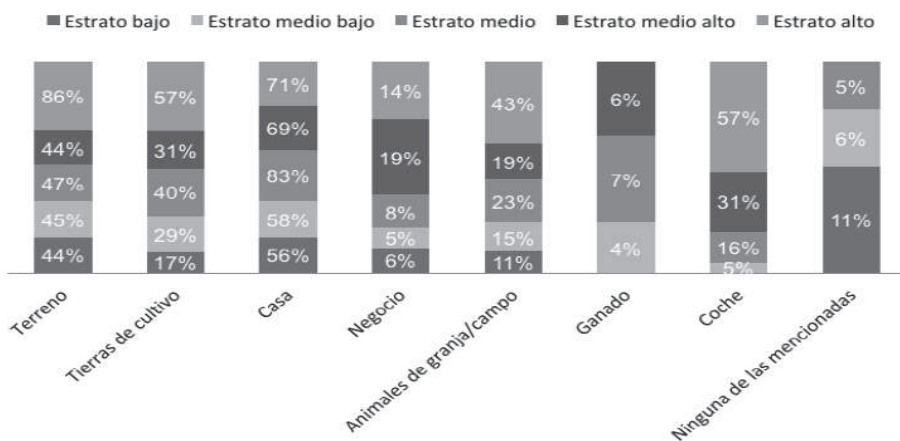


Fuente: Elaboración propia.

Las y los participantes en la encuesta pudieron indicar en forma de respuesta múltiple algunas posesiones con que cuentan sus familias. Relacionando los estratos con estas posesiones, puede verse que el estrato “alto” sobresale de los demás por posesión de terreno (posiblemente varios), tierras de cultivo, animales de granja y, por lo menos, un coche (Gráfico 3).

Gráfico 3. Propiedades de familia según el estrato económico

¿Qué tipo de propiedades tiene tu familia?
(n=204) (respuesta múltiple)

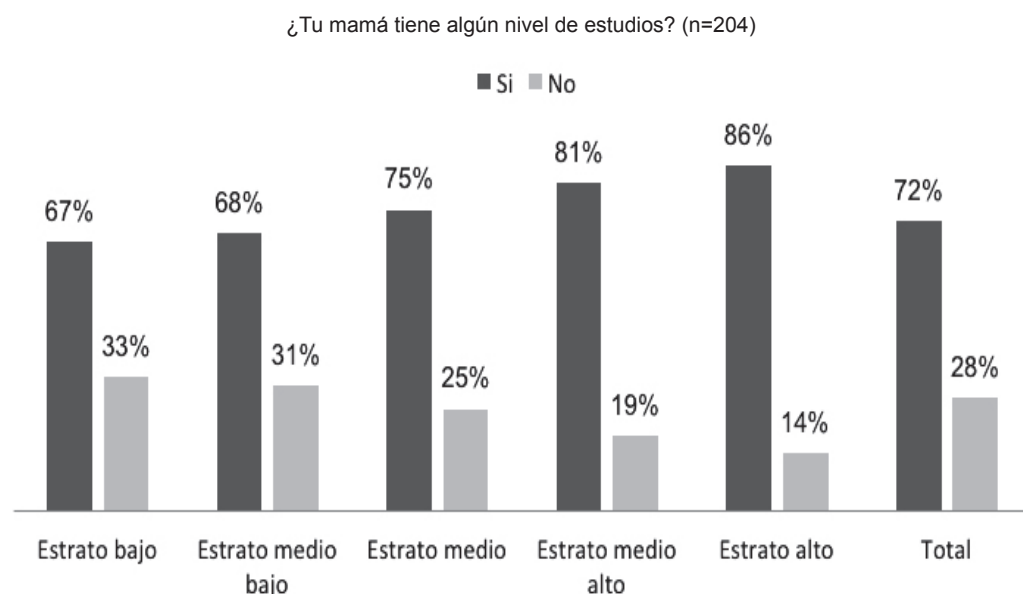


Fuente: Elaboración propia.

También, en el estrato “medio alto” está presente la posesión de, por lo menos, un negocio. A partir del estrato “medio bajo” aumenta la frecuencia de posesión de casa propia, aunque un poco más de la mitad de las familias de los jóvenes de los estratos “bajo” y “medio bajo” también cuentan con una. La frecuencia de poseer tierras de cultivo y un coche va incrementando con el estrato económico, mientras que el 11 % de los estudiantes del estrato bajo admiten que sus familias no cuentan con ninguno de los bienes mencionados. Cabe destacar que un aumento importante en la frecuencia de posesiones de todos los bienes mencionados se manifiesta a partir del estrato “medio”, lo que significa que la diferencia en el capital económico entre los estratos “medio bajo” y “medio” es más notable que entre los estratos “medio” y “medio alto”.

Continuando con los “orígenes sociales” de los estudiantes de la UNICH, se eligió como una de las variables principales los niveles de educación de sus padres. Este tema presenta notables diferencias por sexo: a mayor estrato económico se puede observar un aumento en algún tipo de estudios formales, tanto del padre como de la madre del estudiante (Gráficos 4 y 5).

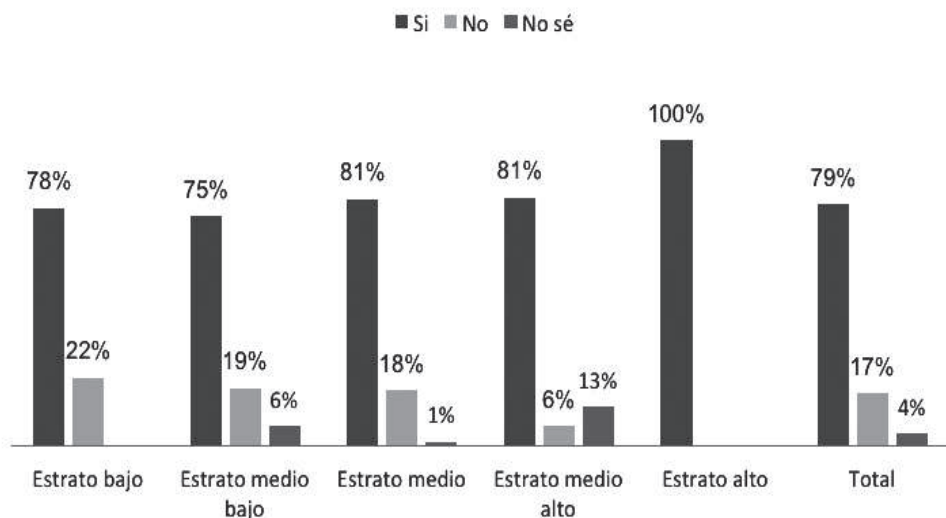
Gráfico 4. Educación formal de la madre del estudiante según el estrato económico



Fuente: Elaboración propia.

Gráfico 5. Educación formal del padre del estudiante según el estrato económico

¿Tu papá tiene algún nivel de estudios? (n=204)



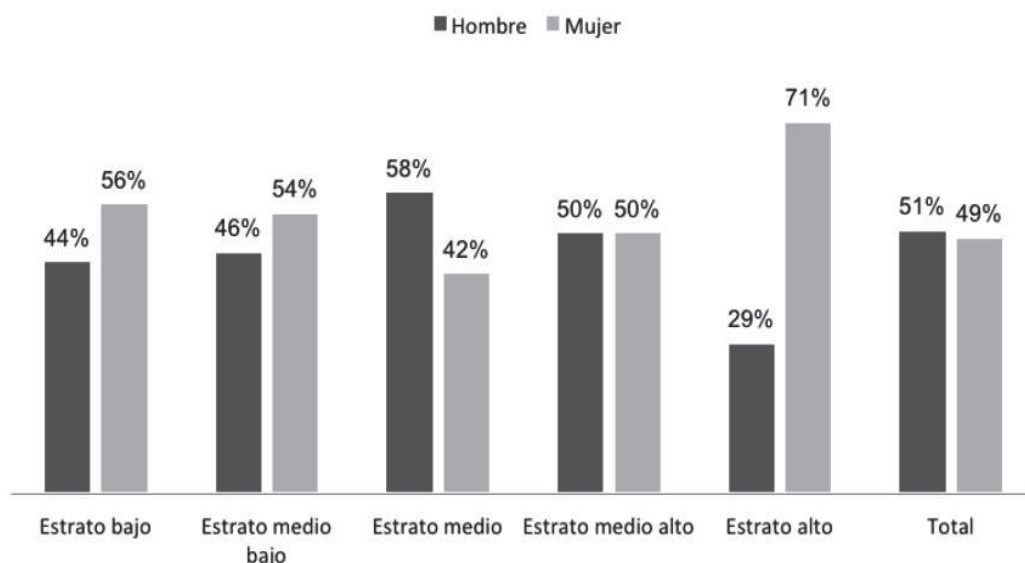
Fuente: Elaboración propia.

Es un dato que se esperaba detectar según la lógica de la conversión entre el capital cultural institucionalizado (educación formal) y el capital económico (ingresos) (Bourdieu, 2001). No obstante, porcentualmente más hombres que mujeres cuentan con algún nivel de estudios,⁸ lo que subraya la tendencia de que sean ellos quienes tengan mayor acceso a la educación formal en la región de Chiapas. El hecho de que la cuarta parte de las madres y la quinta parte de los padres de los estudiantes encuestados no cuenten con ningún tipo de estudios formalizados significa que hay una importante cantidad de estudiantes que son “pioneros” en sus familias, no solo en cuanto a cursar un programa de educación superior, sino también por haber alcanzado algún nivel de estudios. En este sentido, se puede observar un cambio generacional en la relación entre el estrato y el acceso a la educación.

Porcentualmente, entre los alumnos de la UNICH hay un poco más de mujeres que hombres en los estratos “bajo”, “medio bajo” y “alto” (Gráfico 6). Los alumnos varones componen una ligera mayoría dentro del estrato “medio”, mientras que el “medio alto” presenta una composición equilibrada entre hombres y mujeres.

⁸ Además, los padres de los estudiantes de la UNICH frecuentemente cuentan con mayor nivel de estudios que las madres.

Gráfico 6. Distribución de los estudiantes por sexo según el estrato socioeconómico



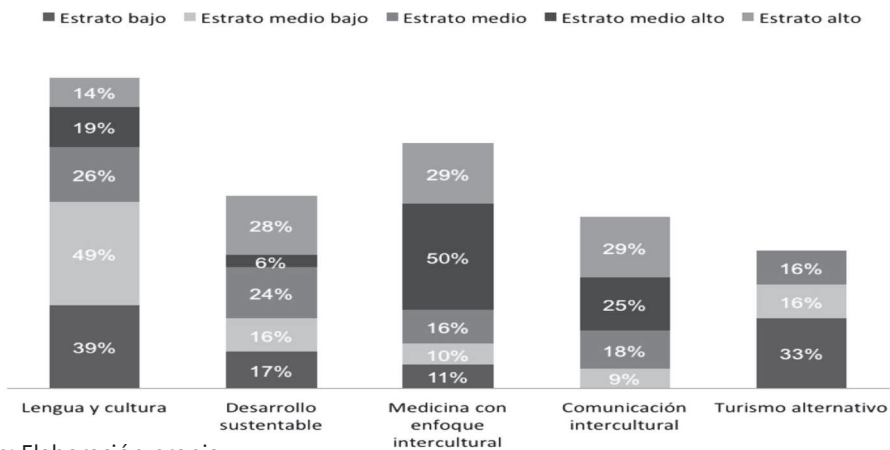
Fuente: Elaboración propia.

Uno de los datos que muestra la Gráfica 6 es el hecho significativo de que muchas jóvenes mujeres de los estratos socioeconómicos⁹ menos favorecidos, a diferencia de sus madres, se encuentran cursando la educación superior.

La composición de alumnos según el estrato socioeconómico y la carrera revela un panorama interesante: además de una segmentación etnolingüística entre las carreras, también existe una socioeconómica (Gráfico 7). En los estratos “bajo” y “medio bajo” están incluidos en su mayoría los alumnos de las carreras Lengua y Cultura, y Turismo Alternativo. En la carrera de Lengua y Cultura prevalecen los alumnos que provienen de alguna etnia, y en la de Turismo Alternativo solo un poco más de la mitad de los estudiantes son hablantes nativos del castellano. En cambio, los alumnos de los estratos medios y altos tienen más presencia en las carreras Medicina con Enfoque Intercultural y Comunicación Intercultural, que, según la muestra de esta encuesta, también cuentan con el mayor número de estudiantes cuya lengua materna es el castellano.

⁹ Considero que mostrando la relación entre los estratos económicos y los contextos sociales de las y los estudiantes se puede empezar a utilizar el término “estratos socioeconómicos”.

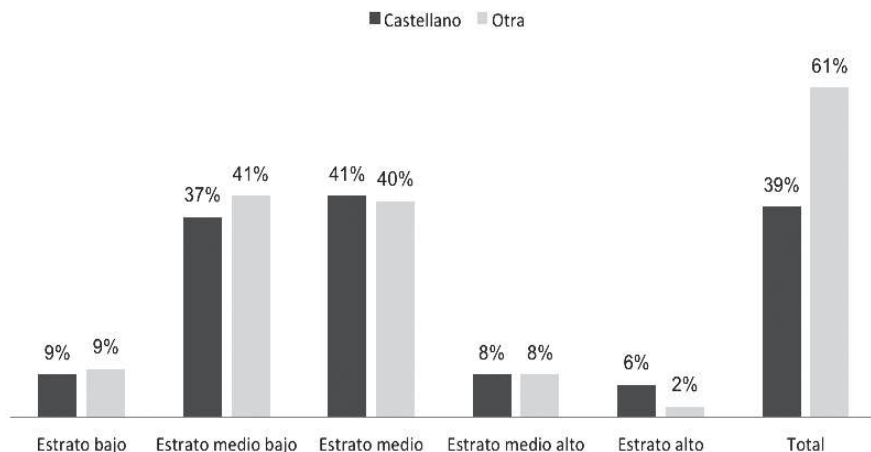
Gráfico 7. Distribución de los estratos socioeconómicos según la carrera



Fuente: Elaboración propia.

Al mismo tiempo, la distribución de estrato socioeconómico según la lengua materna de los alumnos suele ser pareja, solo con algunas excepciones en los casos del estrato “medio bajo” y “alto”: en el primero predominan ligeramente hablantes de los idiomas regionales, y en el último, hablantes del castellano (Gráfico 8). Como son diferencias porcentuales inferiores al 5 %, sería equivocado concluir que entre estudiantes de la UNICH exista una desigualdad socioeconómica que coincida con su distribución según la lengua materna, como elemento principal en las adscripciones étnicas (Tipa, 2017).

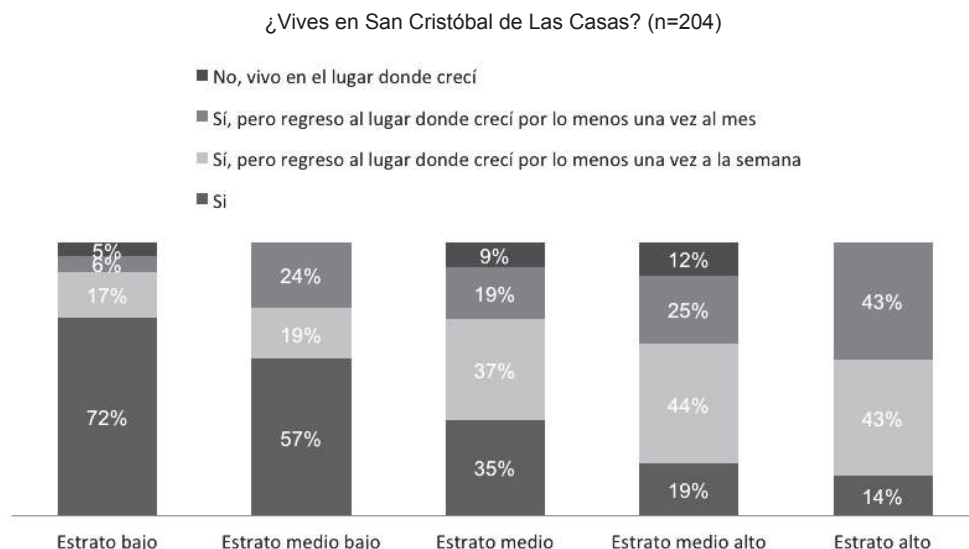
Gráfico 8. Distribución de los estudiantes según lengua materna y estrato socioeconómico



Fuente: Elaboración propia.

Muchos de los estudiantes de la UNICH no son originarios de San Cristóbal de Las Casas y migran a esta ciudad para estudiar. Entre los estratos “medio”, “medio alto” y “alto” se ubican los porcentajes más elevados de alumnos que no viven en San Cristóbal de Las Casas y regresan a sus lugares de origen por lo menos una vez a la semana o una vez al mes (Gráfico 9).

Gráfico 9. Estrato socioeconómico y ubicación de la vivienda



Fuente: Elaboración propia

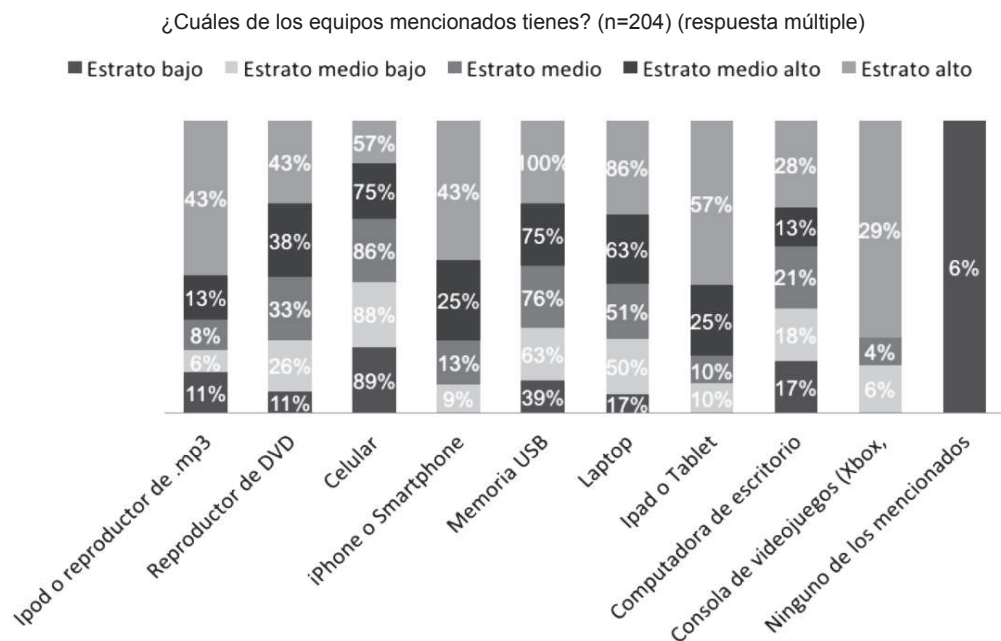
En cambio, en el estrato “bajo” y, en menor proporción, el “medio bajo” se incluyen los estudiantes que normalmente viven en la ciudad. En esta relación resulta llamativo observar que entre los estudiantes que hacen las “micro-migraciones”¹⁰ prevalecen los hablantes nativos de los idiomas regionales y las mujeres. Lo anterior significa que entre la población de la UNICH se encuentra una mayoría de estudiantes de estratos “bajo” y “medio bajo” urbanos, y de estratos “medio”, “medio alto” y “alto” rurales.

Efectivamente, el ingreso a la UNICH no es una elección común entre los estratos “medio” y “alto” urbanos que, aparentemente, optan por otras universidades. Asimismo, la UNICH es una elección mucho más común entre las personas de estratos “medio” y “alto” rurales. Este dato también apoya la hipótesis de que la UNICH es una opción recurrente para personas de estratos rurales y étnicos elevados. En este punto cabe preguntarse qué es lo que sucede con los estratos

“bajo” y “medio bajo” rurales y su acceso a la educación superior. Es más que probable que no se considere esta opción.

La posesión de equipos electrónicos es otra esfera en la que se pueden observar las diferencias entre los estudiantes de la UNICH según el estrato socioeconómico. Estos equipos no solo se destinan al entretenimiento —reproductor de mp3 o DVD, o consola de videojuegos—, sino que también son esenciales para llevar a cabo los estudios en la universidad (memoria USB, computadora o laptop). De forma poco sorprendente, los estratos “mejor equipados” resultan ser los “medios altos” (Gráfico 10).

Gráfico 10. Estrato socioeconómico y posesión de equipos electrónicos



Fuente: Elaboración propia.

No obstante, en relación con este tema habría que señalar algunos puntos importantes. Existe una “brecha tecnológica” entre los estratos “bajo” y “medio bajo” en cuanto a la posesión de laptop y memorias USB, que son dos objetos importantes para los estudios en la universidad. Esto no quiere decir que los jóvenes del estrato “bajo” no puedan cumplir con sus tareas o no sepan utilizar dichos equipos, sino que tienen que acudir a la sala de computación de la UNICH durante el horario fijo de esta, utilizar los equipos en los café-internet mediante un pago determinado o

pedir los equipos prestados a sus compañeros. Además, un 11 % de los jóvenes del estrato “bajo” no cuenta con celular, mientras que un 5.6 % de ellos indica que no cuentan absolutamente con ninguno de los equipos mencionados en el Gráfico 10. En cambio, alumnos de los estratos “medio alto” y “alto” son los que con mayor frecuencia indicaron la posesión de equipos como iPad, tableta, iPhone o Smartphone, lo que implica la posibilidad del uso más constante de Internet, redes sociales y aplicaciones de mensajes instantáneos. Esto demuestra una relación entre el estrato socioeconómico y el “capital tecnológico”,¹¹ al observar que se encuentran en una posición menos favorecida los jóvenes de los estratos menos “equipados”.

Estratificación socioeconómica entre estudiantes de la UNICH: aspectos cualitativos

La segunda parte de esta exploración consiste en acercamientos cualitativos a las desigualdades y las diferencias socioeconómicas entre alumnos de la UNICH, en forma de entrevistas a profundidad con estudiantes activos de esta universidad. Si en la primera parte fue el investigador quien se encargó de establecer los parámetros de diferenciación y describir las desigualdades y los estratos, ahora son los propios estudiantes los que reflexionan acerca de estos temas en su universidad. Curiosamente, en varios puntos estas reflexiones coinciden con lo que se observa en los gráficos, mientras que en otros aportan importantes especificaciones y expanden el panorama del tema.

¿Se nota la desigualdad económica entre los estudiantes?

Pues, en mi salón veo que todos estamos más o menos igual. A veces cuando hacemos fiestas, hacemos la coperacha y algunos sí dan y otros no. Si es de veinte o treinta pesos. Pero si pasa de cuarenta y cincuenta, ya no lo quieren dar. Es que casi la mayoría no tiene. Pero, pues, ni tan bajo ni tan alto, que digamos. Es más como normal (hombre, 24 años, hablante de tsotsil de Chenalhó).

Oye, ¿se notan las diferencias económicas aquí en la UNICH, entre estudiantes?

No, así no. Creo que no hay gente con mucho dinero. Tal vez porque todos venimos de... [pausa] Sí hay unos que tienen más, pero la mayoría venimos de un

¹¹ El acceso y el uso de equipos audiovisuales y tecnológicos se constituye como un capital en sí mismo, configurándose como un nuevo dispositivo cultural y, consecuentemente, como otro escenario de desigualdades y estratificaciones (Gayo *et al.*, 2011).

“Clases sociales” y etnicidad entre jóvenes universitarios...

nivel económico igual, como medio, se podría decir (hombre, 21 años, hablante de tsotsil de Huixtán).

¿Se nota la desigualdad económica entre los estudiantes?

Sí, bastante. Son más de comunidades, de Oxchuc, Chamula. Pero luego no te lo dicen. O muchos que trabajan, trabajan en las tardes y luego descuidan sus estudios. Luego hay otros con celulares nuevos de esos, computadora de marca y, aunque no lo quieras, te hacen verte menos (hombre, 20 años, hablante de tseltal de San Cristóbal de Las Casas).

Estas reflexiones de alguna forma afirman que la mayoría de los estudiantes se encuentran en los estratos “medio bajo” y “medio”. Como lo muestra la cita previa, entre los estudiantes existe una fuerte asociación entre pobreza y pertenencia étnica. En algunos casos, tal está expresada a través del lugar de origen (provenir de una comunidad), mientras que en otros está directamente asociada con ser “indígena”.

¿Se nota la desigualdad económica entre los estudiantes, aquí en la UNICH?

Fíjate que no, aunque hay un compañero que es indígena y ha batallado bastante para mantenerse en la universidad (mujer, 22 años, hablante de castellano de San Cristóbal de Las Casas).

Oye, ¿se nota mucho la desigualdad económica entre tus compañeros?

Sí, yo siempre trato de ser una persona humilde en esta vida. Pero sí, se nota mucho en la forma de vestirte. En la forma como hablan. Tengo amigos que no saben pronunciar palabras en español.

¿Y esto qué tiene que ver con la económica?

Mmm, pues, bueno, también porque provienen de comunidades, no tienen los recursos necesarios (hombre, 18 años, hablante de tseltal de San Cristóbal de Las Casas).

Esta asociación está presente tanto en los discursos de los hablantes nativos del castellano, como entre jóvenes cuya lengua materna no lo es. Al mismo tiempo, los datos cuantitativos mostraron que existe una segmentación entre carreras basada en la estratificación socioeconómica, y en el caso de algunas carreras también se pudo observar cierta segmentación basada en rasgos etnolingüísticos. Esta complejidad y la multitud de elementos que forman las diferenciaciones socioeconómicas entre los jóvenes de la UNICH también se muestran en algunos discursos de los estudiantes:

¿En tu grupo de la UNICH se nota la desigualdad económica entre los estudiantes?
 Yo creo, este, pues, fíjate que no. Como es una escuela intercultural, pues no tanto. Es que se supone que es para personas que provienen de otros lugares, de comunidades. Para eso crearon esta universidad. No es lo mismo que la UNACH, donde sí se nota un ambiente más fresca. A cambio, la UNICH es más sencilla, más humilde. Digamos que la UNICH fue creada para gente que proviene de otros lugares, aunque también hay personas que no hablan una lengua y son de aquí. También hay personas de comunidades que tienen buen ingreso económico. Es lo que he visto en mi grupo (mujer, 21 años, hablante de castellano de San Cristóbal de Las Casas).

Si la persona proviene de una comunidad, esto no significa automáticamente que sea de bajos recursos económicos, aunque los casos de este tipo sean una minoría. Sería equivocado generalizar en términos socioeconómicos sobre este sector de la población estudiantil, y, como bien lo mencionó la colaboradora de la cita anterior, si la persona no proviene de una etnia y es de la ciudad, ello tampoco significa que se encuentra en una situación socioeconómica favorecida.

Un punto importante es conocer cómo se reproduce el imaginario acerca de las universidades interculturales o, mejor dicho, cómo las y los jóvenes de la UNICH diferencian simbólicamente su universidad de otras universidades públicas. En una de las citas anteriores, la UNICH se define como una “universidad para humildes” o “para gente que proviene de otros lugares” (queriendo decir “de comunidades”), a diferencia de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH) que, según los testimonios, es una universidad “más fresca”, es decir, para gente con mejor posición socioeconómica. Además de la connotación socioeconómica (el estigma de “ser pobre”), en este testimonio está presente la reafirmación de que las universidades interculturales están dirigidas a jóvenes de las etnias, a pesar del discurso oficial de estas instituciones de educación superior, en el que fomentan una membresía independiente de la adscripción cultural de la persona.

Paralelamente al hecho de provenir de una comunidad (o ser “indígena”), también se mencionan ciertos objetos de distinción: celulares nuevos, ropa de marca, coche o computadora portátil, como indicadores del nivel socioeconómico de la persona. Estos elementos visibles de la diferenciación son suficientemente universales y funcionarían de la misma forma en cualquier otra universidad. En el caso de la UNICH existen otros elementos peculiares de distinción: la comida y los lugares para almorzar.

Y aquí en la UNICH, ¿has notado las diferencias económicas entre los estudiantes?

Sí, sí he notado. Mira, a veces los compañeros que tienen mucho dinero, pues, compran lo que quieran, refresco, desayuno, no sé qué tantas cosas. Y tengo un compañero que no tiene bien el dinero y, pues, toma un agua y ya en todo el día, y llega a comer en su casa (hombre, 20 años, hablante de tseltal de San Juan Chamula).

¿Aquí en la UNICH se notan mucho las desigualdades económicas entre estudiantes?

Hay muchos que tienen las posibilidades. Sí, hay compañeros que aquí en la cafetería comen las comidas de treinta pesos. Muchos otros compañeros deciden ir a la cafetería que está por la entrada porque está mucho más económico. O compran algo más sencillo. O a veces, me ha pasado, cuando el compañero no tiene para el desayuno y le prestan otros. En mi grupo, por lo que he visto, todos son sencillos, nada que presumen que tengo esto y eso. Pero he notado que en otros grupos se ve eso, la vestimenta, ropa de marca, mochilas de marca, solo lo he visto (hombre, 19 años, hablante de castellano de Villa Corzo).

Conclusiones y discusión

Utilizando diferentes elementos de clasificación y diferenciación se puede agrupar a una población en distintos estratos socioeconómicos. En el presente caso, como punto de partida para establecer los estratos se utilizó el gasto promedio mensual de la persona. Los cinco estratos establecidos, con base en ese elemento diferenciador, también se reflejaron en otras esferas de la vida de las y los estudiantes de la UNICH, particularmente en las posesiones materiales de sus familias, el nivel de educación de sus padres, la carrera que están cursando, el hecho de vivir en San Cristóbal de Las Casas y la posesión de distintos equipos electrónicos.

Las diferencias en cuanto al sexo de la persona según el estrato socioeconómico están prácticamente ausentes, aunque entre los estratos “medios bajos” ligeramente predominan las mujeres, mientras que en el estrato “alto” ellas son la mayoría. Curiosamente, las diferencias según la lengua materna de la persona y el estrato son aún menos pronunciadas, mientras que tales existen en relación con la carrera que está cursando la persona. En las carreras que son de elección más frecuente entre las y los jóvenes de las etnias predominan los estratos “medios

bajos”, mientras que en las carreras que cuentan con más estudiantes que son hablantes nativos del castellano predominan los estratos “medios altos”. Considero que este dato propone una buena interrogante para futuros estudios sobre estratificación, pertenencia étnica y estrategias de elección de carrera en la educación superior.

El estrato “bajo”, junto con los estratos “medios altos”, son minoría en la UNICH. El hecho de que la mayor parte de los alumnos de la UNICH pertenecen a los estratos “medio bajo” y “medio” también se refleja en los testimonios de las y los colaboradores de este estudio. Ellos y ellas comúnmente comentan que la UNICH es una universidad para personas que no cuentan con altos ingresos. Es este sentido es interesante la relación entre el estrato y el hecho de que la persona viva o no en la ciudad: la mayoría de los estudiantes de estratos “medios bajos” viven en la ciudad, mientras los de estratos “medios altos” no son de San Cristóbal o viven ahí y regresan regularmente a sus lugares de origen. De esta forma, en la UNICH pueden encontrarse personas de los estratos “medios bajos” urbanos y “medios altos” rurales. Junto con la ausencia de diferencias según el estrato en relación con la pertenencia étnica de la persona, esto pone en duda la hipótesis de que en la UNICH cursen estudios personas de una “clase alta indígena”, porque a menudo alumnos que no son de San Cristóbal combinan sus estudios con trabajo remunerado.

Asimismo, en los discursos de los estudiantes existe una asociación entre la etnicidad y la situación económica desfavorable, aunque los datos cuantitativos muestran que, en gran escala, tal relación entre la población estudiantil de la UNICH está ausente. En cuanto a esto se puede pensar en dos posibles razones: 1) está siendo reproducido el imaginario históricamente construido sobre la población étnica en México, y 2) debido a la segmentación étnica y socioeconómica entre las distintas carreras, los estudiantes hacen dichas afirmaciones basándose en lo observado en el grupo de su carrera.

En el contexto de la discusión sobre el uso de los conceptos “clase social” y “estrato socioeconómico” como categorías de análisis, el presente estudio muestra que en ambos casos se trata de segmentos para demostrar similitudes y diferencias entre los grupos establecidos, pues los cinco estratos utilizados también hubieran podido ser denominados “clases”. En este caso solo se cambiaría la “etiqueta”, e igual se podría establecer una taxonomía de aún más “clases” según los elementos empleados.¹² Si la meta del investigador es establecer segmentos que

¹² Por ejemplo, si fueron utilizados diez niveles de gastos, ¿entonces podríamos hablar de diez

vislumbren las diferencias cuantitativas y cualitativas entre los grupos establecidos, entonces, mientras más segmentos se establecen, más escrupulosas van a ser las diferencias entre los grupos. Utilizando el sistema de tres “clases sociales” en el presente caso contaríamos con una “clase baja”, una “clase media” con tres estratos internos, y una “clase alta”; o bien, una “clase baja” con dos estratos internos, una “clase media” con dos estratos internos y una “clase alta”, o un sistema en el que dentro de la “clase alta” hay dos estratos distintos. Al mismo tiempo, en muchas ocasiones el estrato “medio bajo” se parece al “bajo”, al igual que el estrato “medio alto” en algunas ocasiones se parece al “alto”, mientras que en otras no. En este sentido, carece de utilidad hacer conglomerados grandes que presenten demasiadas diferenciaciones internas.

El presente trabajo puede ser considerado como pionero en el nicho de la estratificación socioeconómica entre las poblaciones estudiantiles de las universidades interculturales. Una meta paralela de este estudio exploratorio fue establecer un punto de partida para el tema y servir como punto de comparación que fomente la discusión con los futuros estudios. En este tenor, sería indispensable explorar la relación que existe entre los estratos y otras dimensiones de la vida cotidiana de los estudiantes como el consumo cultural, los gustos, las redes sociales y las prácticas de ocio en general. Sea la clase o el estrato, las diferenciaciones socioeconómicas no son exclusivamente monetarias, sino que también se traducen en los aspectos simbólicos de nuestras vidas cotidianas y circuitos sociales.

Referencias

- Bastiani Gómez, José y Reyna Moguel Viveros (2011). “Exclusión e inclusión en el modelo de educación superior intercultural: el caso de la Universidad Intercultural de Chiapas”. En *Signos Lingüísticos*, núm. 12/13, pp. 23-56.
- Bourdieu, Pierre (1994). “¿Qué es lo que hace a una clase social? Acerca de la existencia teórica y práctica de los grupos”. En *Revista Paraguaya de Sociología*, vol. 31, núm. 89, pp. 7-21.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

- Crompton, Rosemary (1993). *Clase y estratificación. Una introducción a los debates actuales*. Madrid: Tecnos.
- Cruz-Salazar, Tania (2006). *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas*. Tesis de doctorado en Antropología Social, CIESAS, México.
- Fábregas Puig, Andrés (1999). “La rotación del prestigio: reflexión en torno a estudios clásicos de los sistemas de cargo en México”. En *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 1999. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH, pp. 210-232.
- Gayo, Modesto et al. (2011). *Consumo cultural y desigualdad de clase, género y edad: un estudio comparado en Argentina, Chile y Uruguay*. Madrid: Fundación Carolina.
- Goldthorpe, John (2012). “De vuelta a la clase y el estatus: por qué debe reivindicarse una perspectiva sociológica de la desigualdad social”. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 137, pp. 43-58.
- Inda, Graciela y Celia Duek (2005). “El concepto de clases en Bourdieu: ¿nuevas palabras para viejas ideas?”. En *Aposta*, núm. 23, pp. 1-20.
- INEGI (2013). *Cuantificando la clase media en México: un ejercicio exploratorio*. México: INEGI.
- Korsbaek, Leif (2007). “El sistema de cargos en el Estado de México”. En *Textual*, núm. 50, pp. 67-98.
- López Romo, Heriberto (2014). “Preguntas frecuentes en relación con el NSE AMAI”. En *Blog AMAI*, 1 de octubre. Disponible en: goo.gl/yL944z
- Medina, Andrés (1984). “Los sistemas de cargos en los Altos de Chiapas y la antropología culturalista”. En *Anales de Antropología*, vol. 21, núm. 1, pp. 79-101.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2007). “El problemático carácter de lo étnico”. En *Cultura, Hombre, Sociedad*, vol. 13, núm. 1, pp. 35-55.
- Sartorello, Stefano (2016). “Convivencia y conflicto Intercultural. Jóvenes indígenas y mestizos en la Universidad Intercultural de Chiapas”. En *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 21, núm. 70, pp. 719-757.
- Silas Casillas, Juan Carlos (2009). “Iniciativas para el acceso de la población indígena a la educación superior en México. Pequeños pasos en un largo camino”. Ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Investigación Educativa, Veracruz, México, 21-25 de septiembre. Disponible en: goo.gl/jMUUpH
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México: COLMEX.

- Tipa, Juris (2017). “Urbanidad, etnicidad y las diferenciaciones étnicas entre estudiantes en San Cristóbal de las Casas, México”. En *Antropología Americana*, vol. 2, núm. 4, pp. 67-86.
- Torres Mejía, Patricia (2006). “Introducción”. En *Experiencias de atención a estudiantes indígenas en instituciones de educación superior*. México: ANUIES, pp. 7-18.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2010). “Género, clase y etnia. Los modos de ser joven”. En Rosana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. México: FCE, CONACULTA, pp. 15-51.
- Wade, Peter (2006). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.

Prácticas comunicativas y de uso de tecnologías en jóvenes del sur de Yucatán, México

Inés Cornejo Portugal
Vicente Castellanos Cerda

Contexto: rezago educativo en Yucatán

El Estado mexicano ha realizado una serie de acciones políticas para atender y, de cierta manera, resolver las problemáticas educativas en cuanto a calidad y condiciones laborales de los profesores. Para tal propósito, se han implementado propuestas como el Proyecto e-México (2001), el Compromiso para la Calidad Educativa (2002), la Enciclomedia (2003), la Reforma Educativa de Secundaria (2006-2007) y la Alianza para la Calidad de la Educación (2008). En fechas recientes, fue promulgada la Reforma de la Ley que determina el quehacer educativo del Estado (2013). En marzo de 2017, el presidente Enrique Peña Nieto presentó el nuevo modelo educativo para la educación obligatoria que entraría en vigor en el ciclo escolar 2018-2019.¹

Con la reforma más reciente se creó el Sistema Nacional de Evaluación Educativa bajo la coordinación del Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE) que, a su vez, está encargado de evaluar la calidad, el desempeño y los resultados del sistema educativo nacional en los niveles de educación preescolar, primaria, secundaria, media y media superior. Hubo cambios en los artículos 3º y 73º constitucionales y se adicionó una nueva fracción al mismo artículo tercero constitucional.

¹ El primero de julio de 2018, los mexicanos votaron mayoritariamente por un cambio en el país y pasó a ser presidente Andrés Manuel López Obrador, quien emprendió acciones para revertir esta reforma constitucional.

En la última década destaca el hecho de que las decisiones políticas de carácter educativo se han encaminado a evaluar y, en cierta medida, a modificar las prácticas docentes, así como a preparar a los estudiantes para las transformaciones tecnológicas que caracterizan a las sociedades actuales (tecnologías de la información y la comunicación, TIC, uso de plataformas y educación digital, entre otras).

La información que se expone aquí corresponde al estado de Yucatán y abarca la política educativa del Estado mexicano en cuanto a evaluación e infraestructura tecnológica, así como las interrogantes sobre lo que hacen los jóvenes en esta entidad federativa con las tecnologías que tienen a su alcance.

Yucatán es uno de los 31 estados que conforman la República mexicana. Se ubica en la región sureste del país, en la llamada Península de Yucatán. Mérida es su capital y, también, su ciudad más poblada. Dicho estado cuenta con un millón de habitantes indígenas, según datos de 2015 del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria. La migración internacional de su población también resulta ser de las de más alta densidad indígena.

Los municipios en los que realizamos el estudio son Dzan, Oxkutzcab, Santa Elena y Ticul. Estos presentan importantes índices de migración interestatal e internacional, así como de población mayahablante. La lengua maya es la segunda en número de hablantes, solamente superada por el idioma español.

Imagen 1. Mapa que muestra los cuatro municipios ubicados al sur de Yucatán



Fuente: Biblioteca Yucatanense, Sedeculta, años cuarenta. Elaboración de los trazos de los municipios por parte de los autores.

En términos de formación escolar, el diagnóstico del Programa Sectorial de Educación del Estado de Yucatán que comprende los años 2007 y 2012 señala que el problema de la calidad educativa se observa en el desempeño de estudiantes de primaria y secundaria, quienes presentan un porcentaje muy bajo en comprensión de lectura, expresión escrita y matemáticas.

Con base en la Evaluación Nacional de Logro Académico en Centros Escolares (ENLACE), realizada por la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 2007, el estado de Yucatán obtuvo los siguientes resultados de pruebas aplicadas a un total de 28 913 estudiantes: en cuanto al nivel de aprovechamiento en la asignatura de Español, en promedio fue insuficiente (35.8 %), elemental (43.6 %), bueno (17.6 %) y excelente (1.0 %). En la asignatura de Matemáticas, el nivel de aprovechamiento registró los siguientes valores: insuficiente (57.2 %), elemental (37.3 %), bueno (5.1 %) y excelente (0.4 %), de acuerdo con la información del Programa Bienestar Digital (Gobierno del Estado de Yucatán, 2016b).

En la prueba ENLACE de 2013, el porcentaje de estudiantes con un desempeño “bueno y excelente” pasó en 2008 de un 20.1 a un 35.2 %. Esto representa un avance del 15.1 % en un lustro. A pesar de este logro, Yucatán forma parte de las 18 entidades cuyo desempeño se encuentra por debajo de la media nacional (SEP, 2014).

En cuanto a la educación intermedia (secundaria y bachillerato), el programa sectorial de Yucatán revela que durante el ciclo escolar 2007-2012, del total de la matrícula de educación media superior, el 28 % correspondió al bachillerato general, cuyo propósito principal es formar jóvenes para ingresar al nivel superior. Sin embargo, más de la mitad de los alumnos que ingresan a dicho nivel no continúa su formación en la educación superior (Gobierno del Estado de Yucatán, 2016).

En lo que respecta a los municipios del estado de Yucatán que son de interés en esta investigación, datos aportados por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) ubican a Santa Elena, en el año 2010, con 3 833 habitantes; 3 145 eran indígenas, y el 79 % se ubicaba en algún nivel de pobreza. Oxkutzcab mantenía una población total de 29 325 habitantes, de los cuales 18 762 eran indígenas; el 72 % también se ubicaba en los niveles de pobreza (CONEVAL, 2011).

En años recientes, la población estudiantil que asiste a la educación media en Oxkutzcab es de 1 812 jóvenes. En este municipio, 130 docentes impartían clases en once escuelas. En el municipio de Santa Elena concurrían 220 jóvenes a la

única secundaria de la localidad, que se llamaba Pura Irene Escalante y disponía de catorce docentes (SEGEY, 2014).

Por su parte, en 2010 Dzan contaba con 4 941 habitantes, 3 568 eran indígenas, de los cuales el 79.6 % de ellos se encontraba en niveles de pobreza. 1 165 alumnos estudiaban en cuatro escuelas (SEGEY, 2014).

Ticul tenía una población total de 37 685 habitantes, de los cuales 15 220 eran hablantes de lengua indígena; el 61.8 % de la población se encontraba en niveles de pobreza, con base en el Censo de Población y Vivienda del año 2010. Ticul contaba con siete escuelas de secundaria y nueve de bachillerato. El total de personal docente era de 174 maestros y 117 laboraban en el bachillerato, de acuerdo con información del Gobierno del Estado de Yucatán en el periodo 2012-2018. A estos planteles asistían 1 930 estudiantes.

Como se puede inferir, dos municipios, Santa Elena y Dzan, son similares en cuanto a número de población y porcentaje de mayahablantes. Ambos son municipios pequeños, cuentan con alta migración hacia Estados Unidos y poseen una oferta limitada de educación media superior, pero se diferencian entre sí por su actividad económica. Mientras que la población de Dzan se dedica al cultivo de cítricos, Santa Elena tiene una fuerte actividad destinada a atender al turismo debido a la cercanía a la zona arqueológica de Uxmal.

Oxkutzcab y Ticul son municipios con una población de alrededor de 30 000 habitantes, y su diferencia más notable con los otros dos municipios, para efectos de este trabajo, es la oferta educativa. Este contraste se explica porque Ticul es un municipio cuya economía se basa en el comercio, lo que atrae gente de todo el estado, incluida la capital, Mérida, mientras Oxkutzcab tiene una importante producción de cítricos, por lo que es considerado en el discurso oficial como “la huerta del Estado de Yucatán”.

Sobre la infraestructura tecnológica en escuelas con Internet, conviene observar los datos distribuidos por región,² que se muestran en el siguiente cuadro:

² Para la planeación del desarrollo y la operación de la administración pública estatal, el territorio de Yucatán se divide en siete regiones. El fundamento de esta división es el análisis y caracterización del desarrollo en el territorio, el comportamiento funcional de los asentamientos humanos, así como de los procesos económicos y culturales predominantes. Las regiones son: I. Poniente, II. Occidente, III. Centro, IV. Litoral Centro, V. Noreste, VI. Oriente y VII. Sur (SEGEY, 2016b).

Cuadro 1. Infraestructura educativa con acceso a Internet

REGIÓN	Inicial	Preescolar	Primaria	Secundaria	Bachillerato
I Poniente	0	10	62	19	112
II Noroeste	33	510	1 947	3 131	3 119
III Centro	0	0	39	88	56
IV Litoral Centro	0	0	81	67	49
V Noreste	1	25	103	266	246
VI Oriente	0	31	99	151	225
VII Sur	0	0	147	137	88

Fuente: *Situación de la educación básica en el estado de Yucatán. Panorama 2014* (SEGEY, 2014). Elaboración de los autores.

La región VII Sur, donde se localizan los municipios de Ozktuzcab y Santa Elena, reportó que el 3 % de las escuelas contaba con Internet, un 5.9 % de ellas correspondía al nivel primaria, 3.5 % al de secundaria y 2.2 % al de bachillerato. De alguna manera, esa región estaba relegada frente a otras con mayor acceso a Internet; por ejemplo, en las regiones V y VI, con influencia metropolitana, se encontró que las infraestructuras educativas tenían acceso a la red en un 6 % y 5 %, respectivamente (SEGEY, 2016b).

En 2013, el Gobierno del Estado de Yucatán puso en marcha el Programa Bienestar Digital, bajo un esquema de entrega de computadoras portátiles a estudiantes de bachillerato,³ las cuales integran un *software* con contenidos de matemáticas, inglés y un curso en lengua maya, así como una organización semestral para primaria, secundaria y bachillerato (Gobierno del Estado de Yucatán, 2016b).

El objetivo de este programa era el de: “dotar a los estudiantes de educación media superior de una computadora portátil precargada con información, programas educativos y una cuenta de correo electrónico, con la finalidad de impulsar su desempeño en las pruebas estandarizadas nacionales e internacionales y estimular su permanencia en el nivel educativo” (SEGEY, 2016a).

En este contexto, se expresa la necesidad de diseñar propuestas educativas tecnológicas y digitales que atiendan la diversidad étnica y cultural de la región yuca-

³ Los equipos del programa cuentan con un procesador APU AMDC-60 Dual Core, tarjeta de red inalámbrica, memoria de 4 GB (expandible a 8 GB), pantalla de 14 pulgadas led, hdmi de alta definición, cámara web integrada de 1.3 megapíxeles y conexión inalámbrica wifi.

teca. De ahí que sea pertinente, en la actualidad, explorar con los jóvenes temas como la comunidad donde habitan y la ausencia de sus padres o allegados cercanos debido a los procesos migratorios desarrollados en esas localidades. Esto con la finalidad de conocer cómo dichos jóvenes realizan prácticas comunicativas y de uso de las tecnologías que tienen a su alcance (teléfonos inteligentes, computadoras y redes sociales, entre otros) para interactuar, comunicarse y relacionarse con los integrantes de la familia que se encuentran en Estados Unidos, vincularse con los amigos, resolver interrogantes sobre las materias que cursan en la institución educativa y explorar temáticas en las redes sociales de sus intereses particulares.

Dialogar con el otro

El trazo metodológico de la presente investigación se caracterizó por ser interdisciplinario y con vocación intercultural,⁴ al vincular repertorios de saberes especializados como la antropología social, la comunicación y la sociología. Al mismo tiempo, el estudio ha sido intermitente y prolongado, ya que el trabajo de campo empezó en el mes de abril del año 2016 y continúa a la fecha (2020).

Se desarrolló el estudio con un enfoque que puede llamarse cualitativo-interpretativo, una muestra intencional y técnicas interrogativas y de observación tales como entrevistas colectivas a estudiantes de secundaria y bachillerato, entrevistas a informantes clave (maestros, directivos de las escuelas y prefectos), registro fotográfico y observación etnográfica selectiva no participante en los centros educativos de los cuatro municipios en cuestión.

Se realizaron 62 entrevistas en total, a 54 alumnos y siete docentes, que fueron informantes clave. Es importante mencionar que se tomó a las escuelas de estas municipalidades como recintos que convocan a los alumnos, y no únicamente como centros para explorar la relación entre los estudiantes y las tecnologías desde la propuesta educativa institucional.

Cabe decir que este trabajo apuesta por la construcción de conocimiento de manera dialógica. El diálogo se entiende como una forma de comunicación entre iguales, de ahí que se procuró promover la comunicación en la entrevista colectiva. Entre los entrevistados, la comunicación propicia lazos afectivos, cálidos, pero al mismo tiempo de competencia. Ellos y ellas parecen reconfortarse, darse cobijo y seguridad, frente a los entrevistadores.

⁴ Entendemos como vocación intercultural el poner en común los significados para crear comunidad entre los distintos que somos todos (Corona y Kaltmeier, 2012).

Imagen 2. Jóvenes mayahablantes durante una entrevista



Fuente: Registro fotográfico de los autores.

Por las características propias del estudio, se consideró realizar observación del uso de dispositivos tecnológicos por parte de los jóvenes de entre 12 y 18 años en Oxbutzcab y Ticul. Se visitaron cibercafés y *gamers*.⁵ También se realizaron entrevistas con los dueños o encargados de los establecimientos.

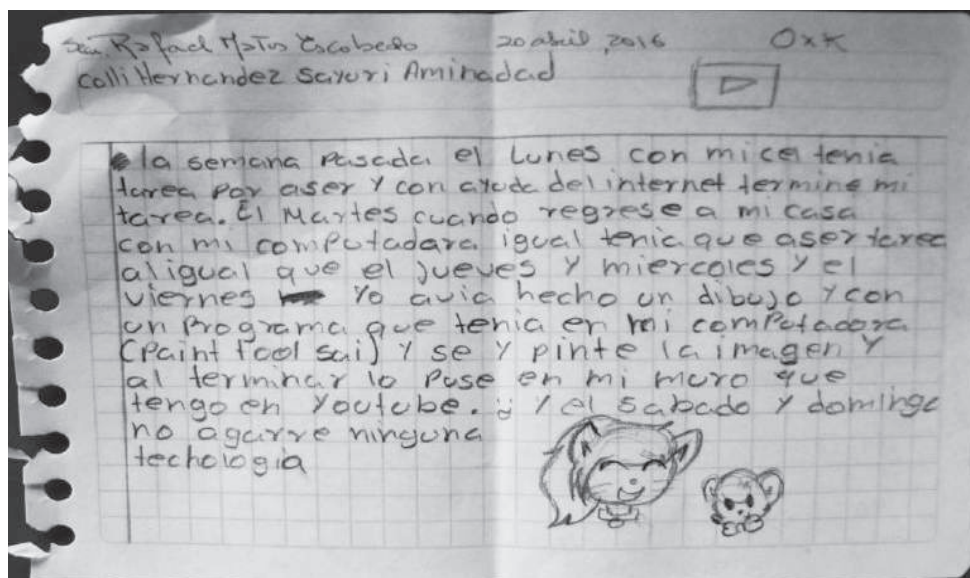
Los instrumentos de investigación fueron, en primer lugar, la observación etnográfica en las aulas de clase de las secundarias y bachilleratos donde se trabajó; en segundo lugar, se solicitó la elaboración de lo que denominamos diarios tecnológicos, es decir, textos narrativos, por escrito, del alumnado acerca de su relación con las tecnologías durante los siete días de la semana.

Con unas breves pautas impartidas por los investigadores, los estudiantes fueron relatando día a día su quehacer con las herramientas tecnológicas a su alcance (teléfonos celulares, computadoras, laptop, redes sociales, sitios electrónicos y búsquedas en Internet, entre otras). Contaron con sus propias palabras para qué

⁵ *Gamer*: tienda o lugar público en donde se puede acceder a una consola de videojuegos para comprar o rentar y jugar en línea con uno o más usuarios.

les servían, cómo las usaban, de qué forma participaban dichas tecnologías en sus vidas y cómo se sentían cuando se comunicaban a través de ellas con parientes y familiares que estaban fuera de su lugar de origen, de la región o del país. Los alumnos elaboraron en total 49 diarios tecnológicos, uno por estudiante.

Imagen 3. Diario tecnológico de una joven de Oxxutzcab



Fuente: Sayuri Amínadad Colli Hernández, elaborado el 20 de abril de 2016.

Prácticas comunicativas y prácticas de uso: las tecnologías entre jóvenes mayahablantes

Asumimos que la noción de práctica no solo refiere a lo instrumental (los dispositivos o medios de comunicación), sino a los procesos y reflexiones que se generan a partir de dichos instrumentos. Es importante señalar que se lleva a cabo un uso operativo básico como, por ejemplo, enviar mensajes, realizar llamadas, utilizar WhatsApp o bajar alguna aplicación. Los jóvenes se vinculan con las tecnologías según pautas propias que construyen intersubjetivamente con sus pares, pero están mediadas por las instituciones que, de alguna manera, norman las prácticas, como es el caso de la familia o la escuela. Si bien la tecnología es parte de su vida, al parecer no les pertenece, aunque la utilicen, pues su acceso y uso están condicionados por estas dinámicas que se expresan para ellos en forma de premios y prohibiciones.

Nuestro acercamiento al estudio de las prácticas comunicativas y de uso se hizo con la idea de examinar cómo emplean las tecnologías a partir de la autonomía de los usuarios. Sistematizamos esa autonomía gracias a las entrevistas y a los diarios tecnológicos.

En particular, las prácticas comunicativas tienen una doble dimensión: la de compartir información escrita o audiovisual, y la de establecer lazos afectivos con amigos o familiares. Las prácticas de uso guardan una condición netamente utilitaria, ya sea para la búsqueda de información o para la resolución de necesidades de conocimiento o de tareas escolares. Ambos tipos de prácticas son impuestas a los jóvenes, ya que ellos mismos se encargan de resemantizar con cierta distancia crítica y según el contexto social en el que están inmersos. Es por ello que analizamos cómo los hijos o nietos de mayahablantes y de emigrantes (quienes residieron breve o prolongadamente en Estados Unidos)⁶ desarrollaron estas prácticas en los diversos procesos de enseñanza-aprendizaje digital y tecnológico en las escuelas de educación secundaria y bachillerato de los municipios mencionados. Estos jóvenes se encuentran entre los 12 y 18 años.

Las prácticas comunicativas producen interacciones, procesos de organización social y modos diversos de constituirse frente al otro, igual o diferente. Muchachos y muchachas se conforman en un proceso cotidiano de relaciones impuestas por los adultos y de nuevas formas de ser ellos mismos con ayuda de las tecnologías disponibles. Hacen búsquedas para resolver dudas de la escuela o personales, ven videos para distraerse y encontrar explicaciones de lo que sienten o piensan, se comunican con sus compañeros y amigos, establecen preferencias respecto a las plataformas que utilizan, y usan continuamente WhatsApp, pero les gusta más Facebook, mientras que son indiferentes a Twitter.

Resalta la facilidad con la que estos jóvenes acceden a diversos dispositivos: desde el que está en sus manos, el celular, hasta el que tiene un uso cada vez menos común, como es el caso del *ciber* para realizar búsquedas en Internet, pero sobre todo para imprimir tareas en papel. En cuanto al uso efectivo, son diestros para interactuar, compartir información que ellos mismos generan (fotografías, videos, textos), así como para constituir diversos grupos (de amigos cercanos, familiares o compañeros de la escuela). No obstante, tienen dificultad para emplear las tecnologías en el autoaprendizaje y como ventana de fuente de conocimiento en apoyo y complemento a la escuela.

⁶ La migración de la población de estas comunidades se produce principalmente a San Francisco, California, y a Portland, Oregón.

Sin la tecnología dicen que serían campesinos, se aburrirían y se parecerían a sus padres. En cambio, gracias a ella tienen amigos y el mundo parece más pequeño y accesible. Esto hace sentir autónomos a los jóvenes frente al uso de las tecnologías, pues las adaptan a sus demandas personales y escolares.

En cuanto a las prácticas de uso, los jóvenes ven en Internet un medio de consulta de información y consejos para la solución de ciertos problemas emocionales o afectivos: rupturas con el novio o la novia, conflictos con las amigas o amigos, malestares o disgustos familiares. De alguna manera, dichas prácticas expresan un vínculo afectivo con los que están fuera de la tierra de origen.

Por otro lado, es notoria la “falta de capacitación” de estos jóvenes con respecto a las prácticas de uso de las tecnologías; es decir, sí las saben utilizar, pero no “adecuadamente”. Desconocen, por ejemplo, cómo hacer búsquedas, identificación, selección y sistematización de la información obtenida a través de diversos medios. Algunos de los jóvenes con quienes se compartió la presentación de los primeros resultados de este trabajo hicieron observaciones acerca de lo que se entendía por “uso adecuado” de las tecnologías. Eran los mismos que utilizaban un canal YouTube para difundir sus propios videos. Parece que estos jóvenes se construyen, en el día a día, apegados al celular (“el celular me despierta y me acompaña cuando me siento solo”); sin embargo, este apego exagerado, como ciertas situaciones negativas de intercambio de información (insultos o pornografía), los obliga a cuestionarse acerca de los beneficios o perjuicios de las tecnologías. Están claros en que sus prácticas no son del todo adecuadas para ellos.

Las expresiones en los diarios tecnológicos dan cuenta de dos prácticas: su sentido utilitario y la interacción afectiva. Nos parece importante transcribir un elocuente relato de una joven de 16 años de edad. En el texto resalta el uso autónomo de diversos dispositivos tecnológicos y el modo en que los jóvenes de la región se comunican con diversas intenciones.

Lunes 16 de mayo [2016]. Realicé lo que comúnmente hago, a las 6.00 pm me fui a trabajar y realicé algunas investigaciones por Internet de trabajos encargados. Ese mismo día en el pueblo había fiestas tradicionales, en este caso, las “corridas”.

El martes 17 de mayo realicé una investigación sobre un tema nuevo que iniciábamos en la materia de Ética, acudí a Google para investigar. Y todas las noches utilizaba mi celular de marca Azumi para escuchar música, “whatsapp” con mis amigos, para llamar a mi hermanita, porque todas las tardes sale a pasear con sus amigos, llegando a mi casa a las 10-11 de la noche.

Prácticas comunicativas y de uso de tecnologías...

El miércoles 18, día de mi descanso en las tardes, le mandé mensaje a mi amiga Naomi para acordar la hora que asistiríamos a la escuela. Así que a las 3:00 pm acudí a su casa, llegando a la escuela, las dos estábamos utilizando el celular para comunicarnos con nuestros amigos.

Jueves 19 de mayo. Realicé mi tarea de investigación por medio de mi celular ya que había olvidado esa tarea y, por lo tanto, no la realicé en el ciber donde trabajo.

Viernes 20 de mayo. En la escuela se llevó a cabo un festival del día de las madres, usé la tecnología, es decir, mi celular para tomar muchas fotos al gran regalo que le hice a mi mamá.

Sábado 21 de mayo. Acudí a un evento social con un amigo, utilicé mi celular para comunicarme con él.

Domingo 22. Utilicé la tecnología para comunicarme con mi patrona y con mi hermana para saber cómo está debido a que está en Mérida realizando sus prácticas.

La tecnología es muy importante, pero siento que la utilizamos de una manera muy exagerada ya que los jóvenes se vuelven adictos a los aparatos nuevos como los celulares y pierden la comunicación, se alejan de su familia, perdiendo el amor, comprensión, los valores que siempre deben de tener (Anel Maribi Cob Dzib, del Colegio de Bachilleres del Estado de Yucatán, Plantel Santa Elena).

De este relato semanal destaca la distancia crítica de esta joven, al “sentir” que ellas y ellos utilizan las tecnologías de manera exagerada, pero, a la vez, en el caso del celular, lo convierten en una herramienta de resolución de problemas y de establecimiento de comunicación que resulta muy importante para sus vidas. Esta dicotomía entre un uso “correcto” y otro tipo de usos, a veces no adecuados, es una tensión constante que expresaron tanto los jóvenes como los maestros y las autoridades escolares. Sin una clara distinción de qué determina el uso correcto o no, tienen dudas sobre el papel de las tecnologías en sus vidas.

En el caso particular de la región que nos ocupa, estos jóvenes están interconectados con sus amistades e interactúan con algunos de sus familiares que han migrado a Estados Unidos. Se puede mencionar como antecedente el estudio que Carla Tamagno (2005) hizo entre Perú e Italia, donde exploró las interacciones cara a cara y de autorrepresentación de los actores sociales. Para ello consideró formas de comunicación electrónica, mediadas y utilizadas para largas distancias, incluyendo Internet, llamadas telefónicas y circulación de fotografías y videos. En el estudio de Tamagno (2005), y en el nuestro, la puesta social de las prácticas influye en un tipo de vida transnacional, lo cual conlleva que estas familias estén interconectadas, manejen información en ambos contextos e inter-

vengan en las decisiones que se toman en el lugar de origen y en el de destino migratorio.

Respecto a la lengua, los abuelos hablan maya, los padres casi siempre y los jóvenes no, pero entienden la lengua. Ellos se sienten originarios de su pueblo, luego yucatecos y, de manera dubitativa, mexicanos. Asimismo, asumen los valores, las creencias y los códigos de respeto que conforman su entorno familiar de origen maya.

También valoran positivamente el aprendizaje del inglés, pues piensan que migrar puede ser una buena decisión si se trata de seguir estudiando o de tener un mejor empleo de los que sus familiares han tenido o tienen en Estados Unidos. El motivo para migrar sigue siendo alcanzar un mejor nivel de vida, pero en actividades que requieren cierto tipo de preparación, por ello la importancia de los estudios.

El proceso migratorio a San Francisco, California, o a Portland, Oregón, en Estados Unidos, los jóvenes lo describen como una forma de alcanzar calidad de vida en la comunidad o pueblo de origen en el sur de Yucatán.⁷

La migración permite que las familias tengan un cierto bienestar económico y les sea posible adquirir tecnología; no obstante, también representa sentimientos de orfandad, ausencia y transformación de los vínculos afectivos, en los cuales las tecnologías parecen jugar un papel destacado ya que, de algún modo, dan continuidad a dichos lazos. Así, el uso habitual de los medios de comunicación y de redes informáticas (Facebook y WhatsApp, entre otras) permite establecer, renovar y mantener el nexo entre el terruño de origen y la sociedad receptora estadounidense.

También se advirtió que se dan relaciones de interacción con los padres y los maestros, pero principalmente con los que son iguales a ellos y comparten su mismo tiempo y espacio: los otros jóvenes. Se trata de un dato relevante para la construcción del joven, pues el uso de los medios digitales resulta importante para saber quiénes son y cómo se reconocen en su condición de jóvenes.

Estas construcciones identitarias contrastan con la siguiente información sobre la población adulta. En el caso de Yucatán, la mayoría de los habitantes son bilingües (español y maya yucateco). Los originarios de localidades menores y

⁷ La excepción fue en Ticul, municipio en el que los jóvenes expresaron que contaban con condiciones económicas solventes fruto de las diversas ocupaciones laborales en las que se encontraban involucrados sus padres: comercio, servicios, educación, entre otros. Es importante recordar que Ticul es un lugar con una actividad comercial pujante por la fabricación y el comercio de calzado.

más aisladas tienen como lengua materna el maya yucateco y, como segunda lengua, el español, mientras que las personas pertenecientes a poblaciones mayores (más de 25 000 habitantes) tienen como lengua materna el español y, como segunda lengua, el maya yucateco.

Por su parte, en Yucatán, e incluimos también a Campeche, las personas de mayor edad (más de 40 o 50 años) que hablan maya yucateco se autoidentifican como *mayeros*, y se les llama *mestizos* o *mestizas* a los adultos, más bien del sexo femenino, que aún portan el huipil tradicional, para distinguirlos de los *catrines*, que visten a la usanza occidental.

Los mayas de Yucatán no se reconocen ni autodenominan indígenas, tal como lo señala la reforma al artículo 4º constitucional de 1992, situación que parece presentarse siempre y cuando no se negocien ni reclamen recursos para el pueblo, la comunidad o la cabecera municipal. Más aún, los líderes de las federaciones representativas de los mayas yucatecos exhiben una identidad regional, fundada en un sentido de cultura compartida que tiende a reproducir un punto de vista generalizado sobre la identidad en Yucatán, la cual afirma que los mayas yucatecos no son indígenas.

En contraste, los jóvenes de Dzan, Oxkutzcab y Santa Elena parecen formar parte de una migración transnacional en la que los lazos de parentesco y paisanazgo son centrales para el bienestar económico y la calidad de vida y para adquirir dispositivos tecnológicos que restablecen y actualizan las prácticas comunicativas con los que están fuera del terruño de origen. Por el contrario, los jóvenes de Ticul parecen no depender de las remesas económicas enviadas por parientes cercanos establecidos, breve o prolongadamente, en Estados Unidos, ya que cuentan con sus propios recursos.

Conclusiones

La experiencia de investigación

Durante el trabajo de campo y en la visita a los municipios mencionados, Ticul aparece como un lugar “emergente” por su pujante actividad comercial, lo que lo distingue por un bienestar económico que está por encima de la media de los otros municipios estudiados. La industria zapatera en Ticul es de gran importancia. 1 992 personas trabajan en alguna de las más de 312 fábricas que hay en dicha ciudad, lo cual representa el 27.5 % del personal ocupado. Así, este municipio se añadió a la investigación como punto de contraste por dos aspectos principales: la actividad económica (fundamentalmente el comercio) y el mayor número de

oferta educativa para los jóvenes (16 escuelas en total, entre las cuales se cuentan un bachillerato y preparatoria).

En los tres municipios los jóvenes estudian; la minoría estudia y trabaja. Muchos de ellos, después de la escuela, colaboran en las labores del hogar.

Durante las entrevistas se llevaron a cabo actividades lúdicas para observar el uso de las tecnologías. Ellos y ellas participaron con los “diarios tecnológicos”, y se efectuó un registro fotográfico como parte de la investigación. En las entrevistas la migración se presentó como un tema central que acompaña la relación con las tecnologías. En ese sentido, el título general que se le dio a los diarios fue: “Mi relación con las tecnologías”, pues los jóvenes iban relatando por escrito las “prácticas de uso” durante los siete días de la semana.

De lo anterior se obtuvieron postales como las siguientes. La primera corresponde a una adolescente de 15 años, hija de mayahablantes, habitante de Santa Elena; la segunda a una joven de la misma edad residente en Ticul.

Mi papá se fue hace nueve años a los Estados Unidos, no ha regresado. Mi mamá, mi hermanita, mi hermana y yo tenemos celular. Mi papá compró todos los celulares, el crédito lo manda él de Estados Unidos. Hablo con mi papá diario, hablo una hora. La verdad, me siento feliz cuando hablo con él (Andrea López, entrevista grupal 1, abril de 2016).

Me comunico por videollamada en el celular. Se siente un poco raro porque está su rostro, pero no está él. Te sientes un poco triste. Así la gente habla, te está diciendo que está bien, a veces están lastimadas, solo están diciendo así, mas con la videollamada tú lo ves (Daniela Pérez, entrevista grupal 2, abril de 2016).

Se observó que los jóvenes tienen a su alcance dispositivos como computadoras, cámaras de video, impresoras, consolas de videojuegos de reciente generación (Xbox 360 y One; Play Station 3 y 4; Wii y WiiU), celulares, tabletas electrónicas y laptops. Algunos son rentados en establecimientos como *cibers* o *gamers*, y otros son de su propiedad. Acuden a los *cibers* para hacer las tareas de la escuela, imprimirlas, aprender el uso de la computadora o descargar música y diversas aplicaciones, además de visitar Facebook y navegar en Internet. A pesar de que siguen consultando Facebook y otras redes sociales en computadoras rentadas o personales, este uso se traslada al teléfono celular.

Sobre las aplicaciones y sus prácticas de uso, WhatsApp es una de las más mencionadas, aunque no necesariamente es la que más les gusta (“demasia-

dos mensajes para responder”, según un testimonio). Algunos de los jóvenes entrevistados expresaron que utilizaban esta aplicación para el intercambio de imágenes sexuales entre ellos. La plataforma de Facebook y su servicio de mensajes de persona a persona, mejor conocido como Messenger, los utilizan para el esparcimiento y compartir imágenes lúdicas o *selfies*. En cuanto a YouTube, es una página que usan para videos musicales, películas y tutoriales; también debe mencionarse que visitan otros sitios que exhiben videos de violencia y pornografía.

Volviendo a la interrogante inicial, es posible concluir que las referencias estadísticas muestran que los niveles de pobreza en los municipios mencionados y el desempeño escolar de los jóvenes se sitúan por debajo de la media nacional. Por su parte, Oxkutzcab, Santa Elena, Ticul y Dzan se encuentran relegadas frente a otras localidades yucatecas con mayor acceso a Internet. Esta información explica, de una u otra manera, cómo las prácticas de uso de las tecnologías por parte de estos jóvenes aparecen como sencillas y llanas, pues no las aprovechan o destinan para buscar información particular o específica sobre temáticas políticas, culturales o sociales que tengan que ver con sus propias vivencias locales o regionales, y fomentar así las conexiones virtuales para obtener conocimientos, competencias y saberes en diversos temas. Parece, más bien, que estos jóvenes no trascienden sus prácticas de uso hacia mayores niveles de discernimiento.

El uso “adecuado” de las tecnologías

Puede afirmarse que las prácticas comunicativas que son valoradas positivamente por los jóvenes en cuanto a interacción con la familia y los amigos pueden ser consideradas como inadecuadas por la institución educativa. El valor de uso de la tecnología, es decir, que sirva para su formación escolar y tomen mejores decisiones en su vida, se impone sobre su valor comunicativo, que es el de ampliar las posibilidades de intercambio de información e interacción humana. Los jóvenes se constituyen como seres sociales gracias a que están acompañados de sus iguales, y para esto el celular es un dispositivo muy importante.

El siguiente relato de un profesor es muy claro en cuanto a la división entre el uso adecuado y no adecuado de las tecnologías desde lo que puede considerarse la mirada del adulto, responsable, entre otras cosas, de la formación ética y cívica de los jóvenes.

Lo que veo directamente es que los jóvenes son personas que nacen con la tecnología. A ellos no se les dificulta tanto, al contrario, se les facilita; de hecho,

los maestros debemos estar actualizados constantemente, porque si no, ellos vienen con más aprendizaje.

Obviamente, lo que hacemos los maestros es indicarles el uso de la tecnología de una manera correcta porque nuevamente ellos se dirigen a otras cuestiones tecnológicas. Por ejemplo, el Internet, las redes sociales y tal vez esa aplicación no sea la correcta. Ellos utilizan mucho lo que son teléfonos celulares, tabletas, cosas que les dan más bien diversión o comunicación con el compañero, pero si les hablamos sobre la computación o cuestiones de computadoras se les dificulta un poquito; no están tan arraigados a eso, para ellos creo que la computadora es una tecnología ya antigua.

Así como nosotros nacimos con ciertos juegos en nuestra casa, para ellos la tecnología es algo normal porque lo tienen en su casa. A cualquier lugar que vayan (parques, lugares públicos), tienen Internet. Y ellos básicamente lo usan para la diversión, su pasatiempo. Si les das un celular, se pueden pasar una, dos, tres horas y tal vez se olvidan de lo que es una plática directa con su padre, con un maestro o hasta con sus propios compañeros.

Por eso digo que hay que enseñarles para qué les va a servir la tecnología, orientarlos un poco, decirles que no solo para ver videos en YouTube. Hay que decirles dónde pueden buscar información valiosa y que sea información válida para lo que ellos requieren (Romel Matos Herrera, profesor de la materia Competencias Digitales de la Escuela Preparatoria Víctor Manuel Cervera Pacheco, municipio de Oxnokutzcab, abril de 2016).

Destaca que los jóvenes piensan y explican su relación con los dispositivos tecnológicos más allá de la institución educativa y de la familiar. La tecnología no la valoran como buena o mala, sino que aprovechan su existencia para desarrollar prácticas innovadoras de interacción social.

Referencias

Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2011). *Indicadores de pobreza por municipio, 2010*. Dzan, Oxnokutzcab, Santa Elena y Ticul. México: CONEVAL. Disponible en: <http://www.coneval.org.mx/paginas/busqueda.aspx?k=Indicadores%20de%20pobreza%20por%20municipio%2C%202010>

- Corona, Sarah y Olaf Kaltmeier (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: Gedisa.
- Gobierno del Estado Yucatán (2016a). *Regionalización del estado de Yucatán, 2012-2018*. México: Gobierno del Estado de Yucatán. Disponible en: <http://www.yucatan.gob.mx/menu/?id=regionalizacion>
- Gobierno del Estado de Yucatán (2016b). *Programa Bienestar Digital Mérida: 2012-2018*. México: Gobierno del Estado de Yucatán. Disponible en: www.bienestardigitalyuc.gob.mx
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2014). *Resultados históricos ENLACE Básica 2006-2014 por entidad federativa*. México: SEP. Disponible en: http://www.enlace.sep.gob.mx/resultados_historicos_por_entidad_federativa
- Secretaría de Educación, Gobierno del Estado Yucatán (SEGEY) (2014). *Situación de la educación básica en el estado de Yucatán. Panorama 2014*. México: SEGEY. Disponible en: http://www.educacion.yucatan.gob.mx/multimedia/publi/SITUACION_DE_LA_EDUCACION_BASICA_DE_YUCATAN.pdf
- Secretaría de Educación, Gobierno del Estado Yucatán (SEGEY) (2016a). *Programa Sectorial de Educación 2007-2011*. México: SEGEY. Disponible en: <http://www.educacion.yucatan.gob.mx/showprograma.php?id=55>
- Secretaría de Educación, Gobierno del Estado Yucatán (SEGEY) (2016b). “Con bienestar digital, Yucatán se coloca a la vanguardia educativa”. México: SEGEY. Disponible en: <http://www.educacion.yucatan.gob.mx/shownoticia.php?id=3362>
- Tamagno, Carla (2005). “Entre ‘celulinos’ y ‘cholulares’: prácticas comunicativas y la construcción de vidas transnacionales entre Perú e Italia”. En Ulla D. Berg (coord.), *El 5to suyo*. Lima: IEP Ediciones.

Estar siendo joven universitario indígena: entre las prácticas en múltiples espacios y la apropiación de artefactos digitales

Jorge Alberto Meneses Cárdenas

Introducción

Pensar a las y los jóvenes indígenas en el siglo XXI desde Latinoamérica es ubicar quiénes son, qué hacen y dónde lo hacen, como preguntas generales.¹ En este texto pretendo mostrar experiencias multisituacionales de jóvenes mujeres y hombres universitarios indígenas en la Universidad del Mar (UMAR), en el estado mexicano de Oaxaca, y en la Universidad de La Guajira (UNIGUAJIRA), en Riohacha, en la Península de La Guajira colombiana. La finalidad del trabajo es visibilizar tanto similitudes como diferencias generales, con la intención de mostrar que la condición juvenil indígena no tiene una esencia por habitar un espacio universitario ni por una temporalidad específica; más bien que se construye de forma multirreferencial y que está en procesos permanentes de redefinición como resultado de múltiples posicionamientos situados en microespacios y en la plataforma de Facebook.

Derivado de la relación conceptual, metodológica y ontológica entiendo el ser o estar² siendo de la universitaria o universitario indígena como una posición

¹ Este trabajo es parte de mi tesis doctoral titulada *L@s internautas del Pacífico mexicano y del Caribe colombiano: jóvenes universitari@s indígenas y cultura digital*, del posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, con financiamiento del CONACYT (Meneses, 2019).

² Considero que el “ser ahí” de Heidegger (2011) hace referencia al espacio y al tiempo. Para este autor el sujeto no es un mero ente, sino un ser situado. El “siendo” implica el proceso, el ritmo,

social emergente y dinámica imbricada con sus condiciones sociales de origen, ya que no significa lo mismo ser universitario indígena que afrodescendiente o mestizo; tampoco el ser mujer indígena es igual en un contexto que en otro, ni ser afrodescendiente³ en Colombia o en México es equivalente.

La juventud como concepto contemporáneo posee un elemento emergente: el acceso (desigual) a Internet como un espacio ubicuo donde las juventudes están transitando desde múltiples espacios de socialidad. Por ello es que la juventud como concepto, y específicamente lo juvenil indígena, es resultado de una construcción sociodigital espacial y temporalmente situada.

La juventud como construcción sociodigital es resultado de múltiples dinámicas presenciales y de co-presencia digital, ya que al estar siendo joven en presente continuo acceden a repertorios multirreferenciales. Las experiencias juveniles se construyen en espacios y temporalidades ubicuas en diversas situaciones cotidianas. Etnográficamente se observa que sus posiciones están traslapadas con las condiciones estructurales y sus particulares experiencias de género, de etnicidad, de clase y de generación. Además, los procesos migratorios y la mayor escolaridad son elementos importantes para situar las experiencias juveniles, así como su desigual acceso y apropiación de artefactos/dispositivos digitales desde los que se conectan a múltiples plataformas en Internet.

Esto es importante porque, lejos de situarlos desde una dinámica tecnologicista, sus conexiones y desconexiones se refieren también al desigual acceso a la educación, al trabajo y a los bienes materiales y simbólicos, es decir, son resultado de sus condiciones sociales; de allí que los capitales sociodigitales son desiguales, pero también perfila las maneras en que las diversas juventudes están produciendo múltiples significados y sentidos desde experiencias localmente situadas, como es el caso de las y los jóvenes universitarias indígenas y afrodescendientes.

El estar siendo universitario indígena está vinculado con experiencias concretas en el ciclo universitario, en el que surgen nuevos repertorios de identificación, ne-

al sujeto en el proceso en su devenir. Por ello, considero que el “estar siendo” permite ubicar a sujetos en movimiento, en procesos discontinuos, pero que “están siendo” y “han sido”, es decir, son sujetos temporales, no entes paralizados para la inspección social. Entonces, siguiendo a Turner (1974) y Rosaldo (1990), el “ser” hace referencia al actor y al concepto, y el estar siendo hace referencia al proceso, a la vida en devenir. Por ello, utilizaré invariablemente el ser y el estar siendo, no como oposiciones, sino como distintas formas de mostrar sus experiencias.

³ El decir afrodescendiente no pretende ni homogeneizar ni invisibilizar que en cada contexto las y los grupos se autonoman de maneras distintas: en México se dicen prietos, morenos, afromestizos o afromexicanos; en Colombia, cimarrones, palenqueros o afrocolombianos.

gociaciones, conflictos y afirmaciones, pues los jóvenes transitan en zonas culturales fronterizas donde suceden intercambios transculturales de doble vía (Rosaldo, 1990; Urteaga, 2011). El ciclo universitario es en sí mismo un periodo que puede redefinirlos, y pueden así encontrar en él nuevas posiciones sociales como la de compañero, corresidente, pareja, migrante, internauta, entre otras por conocer.

Para entender esas experiencias presento un mosaico juvenil multisituado, comenzando con un breve apartado metodológico en el que expongo las formas en que construí un acercamiento etnográfico multisituado. Después hago énfasis en los contextos universitarios fronterizos como espacios de intercambio y tensiones desde donde emprenden nuevas modalidades de socialidad imbricadas con su forma de estar siendo internautas. Posteriormente presento un mosaico de experiencias juveniles sobre el uso y la apropiación del celular como un artefacto ubicuo que les permite estar en varias partes, entre ellas la plataforma de Facebook. También presento significados de Internet con descripciones de algunas prácticas e hipernarrativas en la plataforma de Facebook como una muestra de lo que constituyen sus culturas digitales. En las reflexiones finales ubico que las y los jóvenes universitarios indígenas están experimentando experiencias traslapadas, al ser parte de una generación que muestra múltiples formas de estar siendo joven vinculadas con sus trayectorias escolares, así como con la apropiación de artefactos digitales para navegar en Internet.

El método

Entre las formas de acercamiento al mundo digital se encuentran los métodos extractivos y los observativos (Rogers, 2009). Los segundos son aquellos en los que el investigador retoma las experiencias de las personas usuarias como parte central de la investigación con la finalidad de conocer las conexiones culturales (Berry, 2012; Boellstorf, 2012; Miller y Horst, 2012; Pink, 2016; Rogers, 2013). En este sentido, opté por una etnografía multisituada (Hine, 2004) para acercarme a jóvenes mujeres y hombres universitarios en diversos microespacios, así como en la plataforma de Facebook. En términos concretos, durante 2015 a 2017 realicé trabajo de campo de manera presencial, así como mantuve copresencia digital con jóvenes de las dos universidades antes mencionadas.

Retomé lo sugerido por Salmons (2016), quien afirma que para llevar a cabo un acercamiento cualitativo sobre lo digital es posible abrir un paraguas metodológico con la finalidad de acceder a las prácticas en Internet. Me apropié de artefactos/dispositivos digitales para estar en contacto cotidiano con los jóvenes,

pues la finalidad de una etnografía digital no es solamente el mundo de Internet, sino su relación con los eventos sociales a través de métodos híbridos/incrustados (Rogers, 2013). Por eso opté por combinar herramientas etnográficas: observación participante en la plataforma para conocer los contenidos del pasado, participación en las interacciones de la plataforma, así como también redacté un diario de campo y utilicé biografías digitales y capturas de pantalla, hasta apropiarme de otras plataformas como WhatsApp para complementar los datos y mantener contacto en el presente inmediato.

Las y los jóvenes de este estudio no son la primera generación de indígenas que transitan por la universidad, pero la novedad radica en que son la primera —junto con sus contrapartes mestiza y afrodescendiente— que está utilizando los artefactos⁴ digitales en su temporalidad universitaria para múltiples actividades. Los usos y apropiaciones están incidiendo en sus relaciones sociales cara a cara, entramando la vida *online* y la *offline*. Por eso relacionar sus dinámicas y sentidos fue un reto que realicé mediante la triangulación de datos, pero no con la finalidad de comprobar la veracidad de lo que decían y hacían con respecto a lo que registraban en sus muros, sino con la intención de encontrar las conexiones de sentido.

Las residencias juveniles

La Universidad del Mar se ubica en Santa María Huatulco, uno de los 570 municipios del estado mexicano de Oaxaca. Desde la década de los ochenta tiene dos núcleos poblacionales principales: la cabecera municipal y la agencia de Santa Cruz. Esta última es un espacio heterogéneo en donde viven en su mayoría las y los universitarios umareños. En 2015, en el municipio de Huatulco habitaban 45 883 personas en 12 424 viviendas, con una tasa de crecimiento anual de 3.6 y con una mediana de 26 años (INEGI, 2015).

Por su parte, la Universidad de La Guajira está ubicada en Riohacha, la ciudad capital del departamento de La Guajira, en Colombia. Si Riohacha en 2005 tenía una población de 167 865 habitantes, en 2015 contaba con una proyección de población de 259 492 habitantes, predominando la población joven (DANE, 2015).

⁴ Utilizo como sinónimos artefacto y dispositivo, pues ambas son palabras que hacen referencia a celulares, computadoras, consolas, tabletas y otros aparatos digitales que son apropiados para la interactividad digital. Además, aunque a lo largo de este trabajo por razones de espacio hago referencia principalmente a los celulares, eso no indica que solo me ocupara de esos artefactos/dispositivos móviles (véase Meneses, 2019).

Estar siendo joven universitario indígena...

En Huatulco transitan universitarias y universitarios zapotecos, mixes, mixtecos, tacuates y afrodescendientes que estudian Ciencias de la Comunicación, Administración Turística o Actuaría. En Riohacha, aunque existe una mayoría wayuu, también hay presencia de universitarias y universitarios wiwas y afrodescendientes que estudian Negocios Internacionales, Trabajo Social, Etnoeducación o Administración Turística.

Algo diferente en el espacio público de ambas instituciones es que, si en Riohacha algunos parques —como el central—, las bibliotecas públicas y el centro cultural tienen acceso libre para conectarse a Internet, en Huatulco no existe una política pública sobre eso. Otra diferencia es que en restaurantes de Huatulco se ofrece wifi para conectarse y trabajar, mientras que en Riohacha son escasos los lugares que lo brindan como parte de sus servicios.

En ambos contextos universitarios el tipo de residencia puede dar una idea de las formas de integración en donde habitan:

- a) Casa/departamento universitario⁵ rentado.
- b) Pensiones “familiares” en donde rentan un cuarto a una o más personas.
- c) Cuartos unipersonales o para dos personas.
- d) Casas de familiares en donde son recibidos sin pagar.
- e) Casas/departamentos en donde viven con su familia nuclear-extensa.

Una característica compartida es que, al momento de buscar casa o lugar para vivir, los internautas inician un peregrinaje constante en la medida en que el cambio de casa es un elemento común. Los motivos son varios: no tener para pagar la renta y buscar algo más económico, tensiones caseras que pueden terminar en peleas y fragmentación, o rupturas y peleas con los caseros, así como en algunos casos rupturas con la pareja.

Vivir con familiares es algo deseado por los padres, ya que además de ahorrar-se la renta los hijos e hijas también pueden estar más vigilados. Para los internautas esto no representa algo necesariamente satisfactorio, por lo que buscan vivir con amistades en caso de poder hacerlo. Dos aspectos lo justifican. El primero es la intimidad. Normalmente tienen que compartir espacios con las familias que los reciben, y ello puede representar, además, que sean cuestionados porque la apropiación del espacio casero puede generar tensiones cotidianas y porque les

⁵ Aunque en este tipo de residencias también habitan jóvenes que no son universitarios, sino inmigrantes que están trabajando.

controlan las horas de entrada y de salida. Esto coincide con lo que Vargas (2014) señala sobre los jóvenes en San Quintín, en México, y en Madera, Estados Unidos: que un elemento de la precariedad de los lugares de llegada es la sobrepoblación en los espacios caseros; pero no coincide con lo expresado con Moncusí y Llopis (2012), en el sentido de que la integración a un contexto migrante puede ser mejor si se convive con miembros de la misma etnicidad.

La precariedad se intensificará cuando las casas no cuenten con Internet y tengan que quedarse los estudiantes en la escuela, gastar en un cibercafé o ir a casa de quien sí tenga. También se puede dar el caso de que el Internet sea “controlado” al apagar el módem a ciertas horas o al restringir el uso de la computadora familiar.

Entre las formas de residencia, el vivir con su familia nuclear es una realidad que se experimenta en mayor medida en Riohacha. Jóvenes afrodescendientes, wiwas y también wayuus relataron que salieron de sus contextos de origen con sus padres, entre otros motivos, debido a situaciones de desplazamiento por violencia. La desventaja común puede estar en la falta de Internet y de computadora en esos espacios. En el caso de familias que se mudan de contextos rurales, el tener la opción de contratar Internet es percibido como un lujo, más que como una necesidad; aunque para los internautas sea un bien necesario para estar siendo universitario, porque el Internet se convierte en la llave de acceso a la información y al conocimiento académico, es probable que para sus padres/familiares signifique distracción y juego, y sea valorado negativamente por que los desconecta de actividades cara a cara.

Por su parte, al rentar un departamento o casa entre varios como corresidentes sin parentesco, se da el caso de que vivan entre mujeres apelando a un pasado compartido: ser de la misma comunidad o pueblo de origen o que hayan sido compañeras de la escuela (aunque entre varones esto también sucede).

Los departamentos integrados entre hombres y mujeres sin parentesco, y sin la presencia de un mayor que regule las dinámicas, visibiliza nuevos “contratos juveniles”, pero con tensiones por los espacios en las dinámicas de aseo, ocio y alimentación. De allí que esos contratos de palabra estén mostrando procesos de individuación juvenil indígena que pueden generar fusiones, pero también fisiones, resultado de construcciones sociales del yo que redefinen las posiciones de etnicidad, de género y de generación. Las experiencias juveniles muestran que no están reguladas por un marco cultural cerrado, pues la etapa universitaria incide en la construcción social de la juventud indígena como un periodo denso e intenso en sus trayectorias de vida.

Estos espacios también pueden albergar a jóvenes de distintos géneros y de la misma etnicidad o comunidad. En el caso de la UNIGUAJIRA se da principalmente entre wayuus, adscripción étnica predominante en la universidad y en el contexto; en la UMAR, principalmente entre zapotecos, aunque también entre mixtecos, mixes y otras etnicidades. Aunque en el proceso universitario se puede reconfigurar esto, tanto por cuestiones emocionales —vivir con la pareja mientras dure—, como por intereses también académicos —vivir con gente del salón para compartir no solamente espacios o gastos comunes, sino como una estrategia colaborativa en términos académicos—. ⁶

Los departamentos de corresidentes son desde espacios donde pueden vivir dos personas del mismo género, generación y etnicidad, hasta espacios densamente poblados con géneros, etnicidades, edades y repertorios culturales en convivencia “intima”, generando transacciones transculturales cotidianas. Densamente, en el sentido de vivir cinco o seis personas; y densa e intensamente, por las diferencias de habitar y de hábitos de acuerdo con sus condiciones sociales juveniles, que pueden verse reflejadas en regulaciones emergentes ante los conflictos.

Por otra parte, una diferencia notoria son las pensiones. Los de la UMAR en menor medida buscan esa opción, y en la UNIGUAJIRA es algo mucho más buscado. En Riohacha las pensiones son “elegidas” por los padres de las mujeres para que “les cuiden a sus hijas”, así como para que no tengan que invertir en comprar muebles y enseres domésticos:

Llegué con una señora. El cuarto lo compartía con su hija y otra *peláa*. Pero me mudé antes del mes. La señora era mala. Como el papá de la otra *peláa* le dijo que no la dejara salir, cuando salíamos las tres ella decía que solo iba a cuidar una *picha*,⁷ que a ella no le habían dicho nada de mí. Además de que tenía un perro que se enfermaba y cuando comíamos él andaba por allí con sangre y me daba asco y no me comía la comida. Ella me decía que no le gustaba su comida y me veía mal. Mi papá se enojó porque era de su familia, pero yo no la conocía. Desde entonces no me da más plata. Pero ella hablaba mal de mí y le decía cosas

⁶ Hacer tareas comunes y tener similares responsabilidades durante el semestre puede servir porque están compartiendo un ritmo grupal académico y, por tanto, “necesidades”. También las horas de entrada y de salida pueden ser un factor clave para compartir espacio casero, en el sentido de poder salir a la calle o regresar dividiendo los gastos de un taxi colectivo.

⁷ Nombre que asignan a la vagina. Cabe señalar que cuando los *cachacos* (nombre que se da a los que son de Bogotá) tienen mal olor en la axila, les dicen que huelen a *picha*. El cuerpo del varón, en términos de olor sucio/limpio, da cuenta de que el hombre se feminiza cuando está sucio.

a mi familia. Si me quedaba en el cuarto chateando con el celular y no salía, ya decía que no me integraba y que no hacía nada. Si quería salir me veía mal, mejor me fui (@KarlaUniguajiraWayuu, Diario de campo, agosto de 2015).

El cuerpo, las costumbres de alimentación y el chatear amalgamaban la vigilancia sobre ella. Su presencia provocaba malestares, por eso decidió mudarse de la pensión aunque eso le costó que su padre⁸ ya no la apoyara por un tiempo. El mudarse le llevó a desobedecer dos jerarquías, la de su padre y la de la casera, lo que visibiliza la particularidad de ser mujer universitaria desde un aspecto económico y uno de género.

En cuanto al aspecto económico, “cuando te mantengas te mandas”, dice la frase popular que puede proyectar la obediencia de la hija a cambio de seguirla apoyando desde un control adultocéntrico. De género porque su tía le cuestionaba distintas prácticas, pero sobre todo le advertía que no le cuidaría el cuerpo, en términos de la sexualidad. La universitaria wayuu pudo continuar con su carrera gracias al apoyo de su madre. Algo clave en el éxito de las mujeres universitarias indígenas (y hombres) es el apoyo materno, emocional y económico. Si las madres son proveedoras porque tienen un trabajo formal como maestras normalistas o comerciantes informales, eso repercute para bien en apoyos económicos constantes, aunado esto a que ellas son más comprensivas en cuanto a las nuevas identificaciones de género de sus hijas e hijos, o ante los procesos de noviazgo y otras tantas cuestiones emocionales que se presentan en la construcción y extensión de sus biografías juveniles durante la universidad.

En lo referente a los jóvenes varones, en Riohacha el vivir en pensiones parece que es “un mal necesario”, pues estas incluyen alimentación, lavado e Internet. Pero algo que en términos de género constituye una diferencia entre hombres y mujeres que salen de casa es la vigilancia del cuerpo; mientras que ellas son vigiladas y cuestionadas por el simple hecho de salir, y más si lo hacen de noche pues se asocia esto con libertinajes, en el caso de los hombres la vigilancia es por otros motivos: “uno quiere salir a rumbeo y tiene que llegar temprano y sin olor a cerveza o aparentar que no tomó” (@PavelUniguajiroAfrodescendiente, Diario de campo, noviembre de 2015).

Mientras que a las mujeres se les vigila para que no pierdan “valor”, con los hombres la alerta no se centra en si ejercen su sexualidad, sino en que no vayan a conta-

⁸ La universitaria wayuu es hija de padres separados. Ella pudo salir de la pensión gracias al apoyo de su madre, quien es comerciante y quincenalmente le mandaba dinero y despensa; su padre, al no dar dinero, no podía incidir en ese momento en las decisiones de la universitaria.

minar su cuerpo con vicios como el alcohol y las drogas, lo que muestra dos concepciones distintas sobre la vigilancia universitaria de los cuerpos según el género.

Por último, las residencias unipersonales pueden mostrar los dos extremos. Por un lado, que el cuarto no ofrezca ninguna ventaja —sin baño propio ni Internet y se encuentre en lugares complicados en términos de transporte y seguridad—, pero sea “barato”. En el contexto huatulqueño un joven zapoteco tuvo este tipo de residencia, pues solo le alcanzaba para la renta y al parecer prefería autoexcluirse (porque además no tenía celular inteligente), a estar en un contexto compartido pero sin la capacidad de consumo de los otros corresidentes. Por el contrario, Karla, zapoteca del Istmo, sí tuvo acceso a un cuarto privado con Internet y televisión desde el principio de su llegada, en una zona céntrica, lo que le facilitaba el acceso a servicios de distinto tipo, además de que contaba con celular inteligente desde su ingreso a la universidad. En este caso, el apoyo económico de su madre fue fundamental para que se adaptara; una situación diferente es al del joven zapoteco antes mencionado, quien solo durante los primeros dos meses en la universidad recibió algún apoyo de sus padres, por lo cual tuvo que sobrellevar la carrera mediante trabajos nocturnos y de fin de semana.

En los casos anteriores, los espacios caseros tienen una diferenciación: tener Internet o no. Y es que no contar con Internet puede representar estar desconectado de las dinámicas en presente continuo en el intercambio de información académica. La co-presencia digital permite trabajar colaborativamente en línea, así como apropiarla para el ocio en distintas plataformas digitales. En Riohacha las estrategias para conectarse a Internet “robado” son más limitadas, aunque existen situaciones imprevistas, como en el caso de una joven wayuu que prestó su computadora a la vecina para que su hija hiciera la tarea, “y luego mi computador se quedó con la contraseña” (@EstelaUniguajiraWayuu). En Huatulco, aunque no es homogéneo, existen universitarias que conocen y se apropian de distintas aplicaciones para burlar las contraseñas y colgarse de la red, aunque la eficacia de este recurso es relativa dado que los vecinos pueden cambiarlas constantemente.

En suma, las brechas digitales no pueden ubicarse desde una interpretación tecnologicista, en el sentido de que los usos y las apropiaciones de artefactos digitales develan que lo material está incrustado tanto con precariedades de políticas públicas de conectividad, como en las relaciones de poder en distintos espacios donde los internautas transitan y están viviendo experiencias juveniles vinculadas con diversas formas de integración y conexión sociodigital.

La generación del celular

Si en la UMAR encontré mayor homogeneidad en cuanto a los rangos de edad con experiencias de navegación “temprana”, en la UNIGUAJIRA ubiqué experiencias parecidas, aunque también había mujeres que superaban los treinta años de edad con escasa experiencia en Internet. Una era wayuu y no contaba con computador ni con teléfono inteligente. Había entrado a la universidad porque deseaba tener una carrera, pero le costaba adaptarse a las nuevas disposiciones, entre ellas utilizar Internet para buscar información. Lo atribuía a que no lo conoció desde chica.

La correlación entre edad e inicio de navegación indica que, cuanto más tarde se comience a navegar, más posible será que surjan miedos y fobias por enfrentar. Pero la edad debe articularse con las precariedades que se enfrentan: no tener computadora e Internet en casa, ni celular inteligente, y vivir en contextos donde no se tenga señal. La iniciación en el uso del celular está vinculada con la posesión, a diferencia del computador de escritorio o personal, que puede ser compartido o rentado.

Natalia tuvo su primer celular en quinto de primaria. Su papá se lo regaló. Era de los que no tenían Internet, y tampoco ella lo utilizó para llamar o mandar mensajes; “era como un llavero”, recuerda la joven zapoteca. En total ha tenido cinco celulares. En la secundaria lo utilizaba para avisar a su madre si llegaría más tarde. Con el Nokia que tuvo en la prepa jugaba Tetris,⁹ pero no fue sino hasta meses después de entrar a la universidad cuando tuvo uno a su gusto:

Mi hermana me regaló uno, me dijo que le ayudara a elegir, luego cuando llegamos a la casa me dijo que era para mí, un LG igual. Me sentí bien, alegría. Le dije que yo siempre agarraba las sobras de mi hermano. Siempre me dan las sobras; ya con este sentí bien bonito (@NataliaUmareñaZapoteca. Entrevista, julio de 2016).

Al igual que Natalia, el primer celular de Lola también era usado; ella lo compró en 2010, cuando terminó la prepa y no tenía certeza de qué iba a estudiar después, y se fue a la Ciudad de México a trabajar: “Estaba tan emocionada, era de segunda, en una tienda que se ponen al lado de la Latino”. Aunque la joven mixe solo podía hacer llamadas y mandar mensajes, eso le permitía estar comunicada con sus padres.

⁹ Videojuego que, según su creador Alexey Pajitnov, ha servido para desmontar la idea de que a las mujeres no les gustan los videojuegos, pues las cifras de uso indican paridad entre ambos géneros.

Estar siendo joven universitario indígena...

Por su parte, Celia se hizo del primero en la secundaria: “un cacahuatito”. Lo tenía básicamente para recibir llamadas, pues no compraba tarjetas para recargarlo. El siguiente se lo regaló su pareja en la prepa, ya que no vivían en el mismo lugar y era su forma de “conectar” la relación. Su entrada al mundo de la telefonía inteligente fue en la universidad: “hace dos años quizá, empecé a utilizar el teléfono para Facebook, Instagram, Messenger y así”.

Aunque Óscar había visto el celular de su padre, que era “como un tabique”, tuvo el primero cuando cursaba la secundaria. El universitario zapoteco en ese entonces vivía en Oaxaca, y su padre le dio un teléfono para que estuvieran “comunicados”, aunque para poder hacerlo su padre debía ir caminando por horas hasta la cabecera municipal de Miahuatlán. El segundo lo obtuvo en el bachillerato y fue el que utilizó casi en toda su etapa universitaria, pues hasta el cuarto año tuvo su primer celular inteligente. Más que por moda fue por necesidad, porque en varias ocasiones había perdido información valiosa, como el cambio de fecha de un examen, o lecturas y tareas que no consiguió cumplir por no estar en las redes.

Por último, José tuvo el primero en secundaria, cuando su padre se compró uno nuevo y le regaló el que quedó libre, era un Nokia. Aunque en la comunidad tacuate donde vivía no había señal, sus papás lo usaban cuando salían. Ahora que José está en la universidad, ya tienen señal en su pueblo.

En estos contextos, un momento clave y necesario para incrustarse en la red móvil a través del celular inteligente lo constituye la etapa universitaria; sin embargo, esto no es homogéneo. Haré referencia a continuación a relatos de “uniguajiros”.

Amelia ha tenido cinco celulares. El primero se lo regaló su abuelo cuando “estaba en quinto de primaria”. A pesar de que en la universidad ya tenía un celular “de alta gama”, la joven wayuu se resistió en los primeros semestres a estar conectada a WhatsApp, pues prefería conectarse desde su computadora, en la que acostumbraba intercambiar videollamadas con su madre, y desde su teléfono mediante llamadas simples a su padre, mientras que para cuestiones académicas se comunicaba por Facebook. Sin embargo, al pasar los semestres bajó la aplicación de WhatsApp para estar conectada con los compañeros y compañeras de su salón, pues los flujos de información cotidiana circulaban por esa plataforma.

Karla, joven wayuu, tuvo su primer celular en 2013, era un Motorola. Ese, al igual que el último, se los compró su padre en Manaure, pero usados. Pese a que contaba con un buen celular, eso no le garantizaba la conexión porque no acostumbraba hacer recargas y solo se mantenía conectada cuando estaba en la pen-

sión donde vivía. Únicamente hacía recargas cuando necesitaba hablar con su mamá para pedirle dinero o para avisarle que ya le habían entregado la comida que normalmente le enviaba por taxi. El celular era de uso fundamental para ella, a falta de computador, porque era desde donde buscaba información para cumplir sus compromisos escolares, y a la vez su medio para estar conectada con los grupos del salón y con sus amigas.

Laura, una joven wayuu pero de padre afrodescendiente, consiguió su primer celular de manera fortuita cuando caminaba en Maicao: “me lo encontré un 7 de diciembre, un Motorola de esos viejitos. Iba a hacer un ‘chance’ a mi abuela, iba pasando y no había nadie”. A pesar de que en la universidad ya tenía un celular inteligente, se le cayó, por lo que quedó desconectada. Se había estropeado parcialmente, ya que la función para consumir datos no se activaba, por lo que solo podía conectarse cuando había wifi, pero eso no era común porque vivía en Riohacha con una madrina que no tenía Internet.

A pesar de que Zonia, joven afrodescendiente, es de las universitarias que inició a temprana edad en la navegación, su primer celular lo tuvo a los 15 años de edad, cuando estaba en el décimo grado: “Fue un celular ‘flecha’, como le dicen aquí en Colombia. Es un celular sencillo, no tiene Internet. Mi celular, entre comillas de alta gama, lo llegué a obtener este año”. Sin embargo, su capital digital no está marcado por su “retardada” posesión de un teléfono inteligente, pues tanto en su escuela como en la casa tuvo contacto desde la infancia con computadores y con experiencias de navegación. Esto articulado al hecho de vivir en un contexto urbano donde pudo tener acceso a infraestructura y artefactos desde la infancia, pues sus hermanas mayores la introdujeron a los mundos digitales.

Un caso diferente al de la afrodescendiente es el de José, joven wayuu. Él tenía un celular inteligente pero a veces no funcionaba, además de que solo lo utilizaba en casa de su tía, en Riohacha, porque allí tenía conexión. A sus padres no les gustaba ni contestar el celular. En el caso de su madre, al parecer le tenía fobia, pues una vez lo contestó para recibir la noticia de que uno de sus hijos había muerto, y desde entonces no quería saber del aparato.

Ahora bien, en ambos contextos encontré que el paso de celulares “tradicionales” a los celulares inteligentes en muchos casos se produce al llegar a la universidad. No tener uno constituye ahí una desventaja porque es el medio por el que se pueden comunicar con sus pares y que les permite estar al día para las actividades grupales o individuales. El celular es apropiado para muchas otras cosas más que aquellas relacionadas con la tarea, como jugar y “echar desmadre”, por decirlo de un modo usual en el contexto mexicano.

En cuanto a la navegación en Facebook, como etnógrafo digital me enfrenté a desnaturalizar que existen procesos de desterritorialización juvenil asociados a la negación de la etnicidad, porque en sus muros los jóvenes comparten repertorios que dan cuenta de autoadscripciones de etnicidad, pero también de género y de región. “Soy zapoteco”, “soy guajira”, “soy lencha (lesbiana)”, “soy negra”, “soy india”, “bendición ser oaxaqueño”, entre otros tantos posicionamientos, forman parte de sus hipernarrativas y muestran que, aunque son jóvenes en procesos de mayor individuación con redefiniciones del yo, no renuncian a sus credenciales sociales, más bien las redefinen.

También el muro de Facebook como registro de actividad biográfica ubica contenidos de sus bitácoras de vida; muestra sus trayectorias juveniles de manera cronológica, a la vez que actualiza qué están pensando y qué están haciendo en el presente continuo. Por ejemplo, el participar observando en la plataforma me permitió conocer diferencias entre la apropiación de la computadora y del celular, ya que el celular les servía para compartir estados y fotos de viajes al momento, generando muchas reacciones gratificantes e hipernarrativas escritas o con imágenes con sus amigos, mientras que la computadora, aunque también se apropia para el Facebook, es un artefacto que se usa para fines académicos, incluyendo el compartir archivos e información desde esa plataforma, pues la computadora les permite descargar y distribuir la información de forma más fluida.

En cuanto al celular, en el caso de estudiantes de La Guajira, una afrodescendiente y un wayuu fueron compartiendo sus respectivas experiencias de viaje a México, apropiándose de la plataforma como un espacio de socialidad de co-presencia inmediata. Compartían estados, videos, imágenes, escritos y otras tantas hipernarrativas que iban construyendo en dialéctica con su grupo de amigos, pues las reacciones eran de ida y vuelta. Aunque debo señalar que también me resultó interesante lo que me sucedió con jóvenes wayuu, ya que en algunos casos me etiquetaban indicando geolocalizaciones específicas en donde supuestamente “estábamos”: en un parque, en una ciudad, pero no era así.

Con los datos expuestos puedo mencionar que una diferencia en el uso y la apropiación del celular con respecto a la computadora es que, mientras el primero es un artefacto que ocupan para múltiples cosas, pero destaca para cuestiones de ocio, la computadora es un artefacto valorado principalmente por ser una herramienta fundamental para cuestiones académicas (Meneses, 2019); por ello, para quien no cuenta con una computadora, el celular inteligente se convierte en un instrumento multifuncional que resuelve en parte la precariedad. Además, también se apropian del celular y de la computadora como puentes para trabajos

académicos: cuando no se tiene Internet en casa, se consulta información desde el celular y se trabaja desde la computadora, lo que visibiliza apropiaciones generacionales como multipantallas para múltiples tareas, académicas o no.

Además, el uso y la apropiación de distintos artefactos muestra tres elementos de la cultura digital: que el tipo de celular permite ubicar nuevas distinciones sociales (Reygadas, 2004); que, empero, imbricado con el acceso desigual a la conectividad y con la posesión o carencia de otros artefactos, constituye nuevas experiencias de clase (Saraví, 2015) entre universitarios, y que sus contenidos en la plataforma se comparten como saberes en trozos con sentidos multirreferenciales. Lo anterior ubica procesos de vida de la condición juvenil indígena en los que destaca una construcción sociodigital de su biografía como agentes localmente situados.

Prácticas y apropiaciones digitales situadas

Cuando los ahora universitarios iniciaron su etapa educativa, la carencia de infraestructura en sus comunidades visibilizaba servicios deficientes de energía eléctrica, escasa telefonía en casa, así como no contar en la escuela con buena señal de Internet ni con el suficiente número de computadoras. Muy pocos tuvieron estos aparatos en casa, y menos aún Internet, mientras que en sus escuelas de nivel básico y secundario, aunque estuvieran equipadas con dichas herramientas, las reglas de uso y apropiación eran rígidas y las experiencias de navegación de forma lúdica estaban prohibidas.

En cambio, los cibercafés fueron espacios juveniles contraescolares donde no solo se experimentaba la condición de estudiantes-internautas, sino la de jóvenes que además resignificaban esos espacios y construían dinámicas juveniles contemporáneas de ocio, cara a cara y digitales, al no estar vigilados por los profesores ni por sus padres. Esto es importante porque devela que la cultura digital de esa generación se construye con restricciones y precariedades, pero que el grupo de pares es clave en ella, porque las socialidades más simétricas permiten otro tipo de integración a lo digital sin la vigilancia escolarizada tradicional.

En ambos contextos la heterogeneidad juvenil sitúa dos tipos de experiencias iniciáticas con los mundos digitales: quienes desde sus primeros años tuvieron acceso a Internet y a computadoras, y quienes aún en la universidad no contaban con computadora personal, ni con teléfono inteligente en algunos casos. Además, los artefactos de poco sirven en los contextos de salida donde no hay posibilidad

de conexión, por lo que quedan descolocados de flujos de información en línea, lo que visibiliza la no contemporaneidad (Martín Barbero, 2002) estructural, y no la de ellos como agentes juveniles, tanto en Oaxaca como en La Guajira colombiana.

Distintos testimonios permiten situar condiciones específicas durante su ciclo universitario sobre precariedades estructurales, brechas sociodigitales intergeneracionales, así como experiencias de cambio en situaciones concretas. Presentaré tres testimonios sobre ello, para después vincularlos con sus contenidos en Facebook mediante la triangulación de datos.

Oye, cómo te enteraste de que seguía el paro en la universidad.

Por teléfono, es que yo me fui a mi casa.

Allí no hay señal de internet ni tenía datos.

Una compañera me dijo lo que pasaba.

Ya me regresé hasta que acabó todo (@VerónicaUniguajiraWiwa. Hipertexto de WhatsApp, noviembre de 2015).

En su narrativa hace referencia a un paro en la universidad.¹⁰ Ella estaba en casa de sus padres, y aunque tenía celular con datos (crédito), quedó desconectada de las noticias sobre los acontecimientos escolares porque no tenía señal. Esto le impidió tener noticias en el presente continuo sobre lo que sucedía en su escuela; sin embargo, una llamada de teléfono le permitió estar al tanto de lo que sucedía.¹¹ En este sentido, mientras que Winocur (2009) encontró que el celular puede ser visto como una extensión de la casa, en esta investigación constaté que no necesariamente es así, pues los padres de muchos de los jóvenes apenas estaban relacionándose con el uso de teléfonos; en sus casas no había teléfonos fijos, y fueron sus

¹⁰ Esto sucedió en los primeros días de noviembre de 2015. Docentes de asignatura decidieron suspender clases por la falta de pagos desde el principio de semestre. Durante una semana no hubo actividades regulares; incluso hubo marchas y cierres intermitentes en la vía Riohacha-Maicao a la altura de la universidad. Aunque en esos días hubo respuesta del alumnado apoyando el paro, también hubo quien lo aprovechó para ir a su casa.

¹¹ Durante esos días platiqué con un joven wayuu, quien me contó que su madre le habló por teléfono y le dijo que: “en el radio habían dicho del paro y de los disturbios; que me cuidara y no anduviera en peligro”. Él, originario de la Macuira, me indicó que sus padres no tenían celular, pero que acudían a una tienda para hacer llamadas. Si retomo los artefactos tecnológicos para ubicar la migración digital del joven, es preciso señalar que, en tanto sus padres utilizaban la conexión del radio y el teléfono de la tienda para comunicarse con su hijo, él estuvo posteando videos en Facebook e intercambiando información por WhatsApp mientras estuvo en la universidad en el momento del paro.

hijos quienes los instruyeron en el uso del aparato. Entonces, el celular en esta generación también es importante porque es una extensión del salón, ya que mediante diversas plataformas es como circula información académica y personal.

Verónica es una estudiante de trabajo social e internauta que no postea de forma cotidiana en Facebook, entre otras razones porque no tiene computadora ni señal de Internet en casa. Su perfil lo ocupa principalmente para compartir fotos personales y familiares de su región de origen, la Sierra Nevada de Santa Marta, así como comentarios en alusión a sus posiciones de estudiante universitaria, de mujer wiwa, de madre y de pareja. Si bien en los universos de sentido que aloja en sus repertorios da cuenta de que asume su etnicidad, pues en su biografía se afirma como wiwa, también va más allá de eso cuando afirma su condición de estudiante, de mujer y de mamá. Su apropiación de la plataforma es de forma periódica, y la usa principalmente para comunicar situaciones importantes como la conclusión de un semestre más, el nacimiento de su hija, el regreso a su comunidad de origen o alguna celebración familiar, así como para “lanzar” indirectas sobre algunas situaciones cotidianas, al parecer de orden personal. Por esos motivos, el muro de Facebook es un espacio en el que va “colgando” acontecimientos, lo que de alguna manera le ayuda a estar comunicada con sus comunidades de sentido, cruzando la frontera entre lo público y lo privado a través de esas experiencias personales compartidas que tienen respuestas de su comunidad de amigos de la plataforma, interacciones en las que participan mujeres principalmente.

Otra situación es la de un joven mixteco de la UMAR, quien en una entrevista cara a cara mencionó que en 2016, cuando la Policía Estatal, la Federal y la Gendarmería llegaron a reprimir a la sección 22 de los maestros en Nochixtlán, Oaxaca, él se encontraba en Huatulco:

Me enteré por el Facebook, allí publicaban qué pasaba en ese momento. Como hay la opción de darle video en vivo, le hablé a mi mamá, porque soy de cerca de Nochixtlán, para que me dijera cómo estaba. Sentía impotencia, sentía feo por no estar allí con mis papás apoyando. De que hubiera llegado el ejército y hubiera empezado a disparar. Le marqué a mi mamá y me dijo que estaba allí donde estaban los heridos, fue con una tía que era enfermera, llevaron botiquines, agua (@MarioUniversitarioMixteco. Entrevista, julio de 2016).

El relato permite ver la ubicuidad como una forma de conexión diferenciada entre sus padres y él. Mientras su madre estaba atendiendo heridos y su padre estaba en una barricada, no había comunicación entre ellos. Gracias a que el jo-

ven universitario mixteco tenía Facebook y WhatsApp, podía cruzar datos y mantenerse informado e informar. Aunque su padre no utilizaba las redes socio-digitales, él tenía contacto con amigos jóvenes que le daban información sobre la situación, e incluso podía enterarse de si su padre estaba bien. Eso se lo comunicaba a su madre por una llamada de celular; ella, aunque espacialmente estaba cerca de su esposo, al no comunicarse con ese dispositivo no sabía lo que sucedía. El universitario mixteco era el puente de comunicación en el momento, pues al utilizar el ecosistema¹² digital podía acceder de forma ubicua al Facebook y al WhatsApp para obtener noticias al instante. Es por eso que el espacio cerca/lejos se relativiza, en el sentido de que, aunque su madre estaba físicamente más cerca de su esposo, el hijo universitario era quien tenía contacto por la co-presencia sociodigital ubicua.

El joven mixteco refleja otras condiciones, pues tenía computadora personal y un celular con un plan de prepago, y vivía en un departamento con Internet. Sin embargo, sus experiencias de navegación no indicaban hiperactividad. Él se autosincronizaba, pues a pesar de disponer de celular, computadora e Internet, no compartía contenidos de forma cotidiana. A él le gustaba compartir imágenes de deportes y de juegos en línea, así como participar con hipernarrativas para trolelear¹³ y ser troleado en algunas circunstancias específicas. En buena medida sus contenidos mostraban aficiones deportivas que se correlacionaban con estados de ánimo por resultados que obtenía en los juegos en línea. En diversas ocasiones sus amigos lo troleaban tanto por el resultado de su equipo de fútbol preferido, como por haber perdido en el videojuego de fútbol FIFA. Cabe señalar que entre sus identificaciones, la de jugador en línea (*gamer*) era una que destacaba en lo que compartía en los grupos y comunidades que seguía, así como en la codificación de las burlas, como ser “Gamer de rancho”.

¹² Retomando a Van Dijck (2016), Internet es un ecosistema digital porque sus partes son interdependientes para su funcionamiento, ya que está articulado por redes descentradas cuya estructura funciona con un sistema algorítmico y con artefactos-dispositivos digitales que son el soporte físico para su ejecución. Asimismo, cada plataforma —Facebook, Twitter, Instagram— es un microsistema en sí mismo, con propiedades específicas dentro del ecosistema digital. Esto es importante para situar que cada una tiene diversas propiedades y formas de apropiación. En este caso, eran escasos los y las jóvenes que utilizaban Twitter, entre otras causas porque no les gustaba el formato y por la limitación del número de caracteres por mensaje.

¹³ Es una acción digital que tiene como intención burlarse de otra persona al contestar algo contrario a lo que se compartió. Cabe señalar que, aunque es una palabra de origen inglés, es apropiada en español para hacer referencia a la acción de burlarse de alguien en línea.

A continuación presento otra situación relacionada con la conectividad de los espacios de origen:

En agosto [2016], según la gestión, se va a estrenar la torre para la señal de celular, en la fiesta. Es interesante, pero eso va a cambiar, ya no es con los ojos, es con el celular. De hecho, le comentaba a mi hermana cómo van a ser las fiestas, subiendo cada segundo, cada minuto. De alguna forma es interesante para los que estamos fuera, los que están en Estados Unidos que quisieran regresar a su comunidad y ver lo que está pasando. Por otra parte, ya cambia muchísimo. Desde cierto punto está bien, por mis papás, que podamos estar más comunicados (@LolaUmareñaMixe. Entrevista, julio de 2016).

Mientras Lola observa cierta desconfianza por el cambio “de los ojos por el celular”, parecería que en su posicionamiento destaca cierto temor porque cambien las relaciones sociales en la fiesta. Sin embargo, cuando señala que está bien porque así los migrantes estarán comunicados, incluida ella, observa la ventaja de que eso suceda para los contactos cotidianos digitales mediante la co-presencia, a la vez que hace una reflexión dinámica de las relaciones sociales.

Si bien en su primer posicionamiento emite valoraciones morales, ya que ve al artefacto digital como un contaminante de la fiesta, el segundo es consecuente con sus propias necesidades de comunicación familiar vía la co-presencia. En este sentido, algo que mostró García Canclini (2004) es que cuando migrantes mexicanos vuelven a su pueblo con una grabadora para “capturar” la fiesta, los artefactos tecnológicos forman parte del ritual, en cuanto los sujetos les dan significado y sirven como medio de comunicación transnacional para los que no pueden estar allí. La situación muestra el proceso dinámico de un acontecimiento festivo con la apropiación de un artefacto tecnológico para conectar a los ausentes, siendo lo central no la grabadora, sino los usos y los sentidos para extender las relaciones sociales transnacionales vía el celular, mostrando una experiencia contemporánea situada de una fiesta traslapada con la cultura digital.

La joven mixe es una internauta que bien refleja un mosaico de hipernarrativas en su perfil. Fotos personales, de contextos naturales, de gente, de la calle, así como otras tantas vinculadas con su gusto por la fotografía y su oficio de comunicóloga. Ella comparte hipernarrativas en las que reflexiona sobre la fotografía, pero también sobre temas públicos y personales, sobre su comunidad, sus padres, las fiestas en Oaxaca o sus gustos musicales en español y en inglés. Asimismo, también se apropia de su muro para escribir en mixe: “YĖ’ TUS ’TSPĖ KĖJXP

Estar siendo joven universitario indígena...

YĖ... YĖ TSOJKĖ... NIJUUN KAY KIJSY... (La pasión acaba, el amor permanece)". Estas palabras tuvieron eco en su hermana, familiares y amigos de su comunidad, quienes entablaron discusiones en la plataforma sobre el significado en español, lo que devela que la etnicidad se asume en los usos (Martín Barbero, 2002), en este caso mediante la apropiación de Facebook.

En suma, ante las situaciones expuestas considero que lo señalado por Ossola (2015), referente a que el acceso a la universidad entre los indígenas en Argentina es mucho menor si el o la joven es de contextos alejados de la urbanización, puedo señalar que para los casos mexicano y colombiano sucede algo similar, por lo que, en sí mismo, el hecho de que jóvenes indígenas de contextos alejados de las ciudades transiten por otros rumbos para ir a la universidad, es un agenciamiento. "Se crecen al castigo", porque es como iniciar un maratón metros atrás de la línea de salida, lo cual constituye una forma de resistencia juvenil que se experimenta durante las distintas etapas de su proceso escolar. Arrancar desde sus contextos de salida con esas desventajas estructurales da cuenta de experiencias desiguales de orden estructural y de normativas al estar siendo estudiantes, pero también de que se apropian de las plataformas para alojar saberes personales, académicos y lúdicos. Lo anterior muestra que son parte de las culturas digitales, pero que sus experiencias permiten ubicar tanto la agencia juvenil indígena, como las desigualdades a las que se enfrentan.

Reflexiones finales

Las juventudes contemporáneas están generando nuevas experiencias de ser joven en su relación con los artefactos digitales para adentrarse a diversas plataformas en Internet. La ubicuidad espacio-temporal trastoca las relaciones sociales en diversos espacios de socialidad, y son las escuelas, las casas y los lugares públicos los entornos donde está visibilizándose la imbricación entre lo presencial y la co-presencia digital.

Adentrarse en sus mundos de co-presencia digital en distintas plataformas y espacios en Internet obliga a repensar a las mujeres y hombres jóvenes indígenas y afrodescendientes, porque están situados en mundos distintos a los que se estereotipa, entre otros factores porque no llevan a cabo procesos unilineales de des-territorialización, sino que, a pesar de experimentar estigmas y desigualdades, también son agentes juveniles con distinciones y prácticas concertadas que muestran diversas redefiniciones entre transacciones cotidianas transculturales. Y esto

se observa no necesariamente desde las grandes ciudades como la ciudad de México o Bogotá, sino desde el Pacífico mexicano y desde el Caribe colombiano. Desde la Universidad del Mar y La Guajira, están transitando por ciclos universitarios con ritmos traslapados, son jóvenes universitarios indígenas, afrodescendientes, hombres, mujeres, migrantes “temporales”, internautas ubicuos, multitareas, entre tantas otras posiciones sociales juveniles.

Son herederos de la crisis, desconfiados de los partidos políticos pero sensibilizados por lo que cada quien entiende como medioambiente, bombardeados por ideologías de derecha e izquierda o por noticias falsas. A pesar de los obstáculos, las y los jóvenes universitarios indígenas muestran particulares formas de estar experimentando sus ciclos de vida desde condiciones sociales y estructurales que permiten situar sus experiencias concretas y desde sus propios términos. En este sentido, desde la etnografía digital se puede contribuir a mostrar que, mientras discuten en redes sobre género, racismo, homofobia o clasismo, también pueden crear memes para burlarse de los seguidores de un equipo de fútbol o sobre las restricciones de su universidad o sus “relaciones tóxicas”. Son jóvenes heterogéneos que llevan a cabo intercambios transculturales, como resultado de sus relaciones sociales cotidianas dentro y fuera de los salones de clase, dentro y fuera de la universidad, dentro y fuera de Facebook.

Sus apropiaciones y prácticas digitales permiten que parte de su cultura digital se experimente con un dinamismo de flujos de sentido a través de enlaces e hipernarrativas continuas, articulados bajo un sistema de paso: bajo el sistema *link* (Baricco, 2017). Por ello, sus prácticas, las multitareas en las que están inmersos, son una nueva experiencia (Baricco, 2017) con sentidos múltiples. En este caso se ha mostrado una experiencia sociodigital localmente situada donde se viven experiencias de agencia y resistencia imbricadas con tensiones y múltiples flujos de sentido.

En la actualidad la juventud no puede ser vista como una etapa transitoria, un llegar a ser, sino que es un estar siendo dinámico en devenir multilineal. Desde la etnografía digital, acceder a muros de Facebook es partir de un metadato —el nombre, la foto de portada—, pero tener acceso a sus muros en una temporalidad etnográfica no lineal permite conocer sus líneas de tiempo hacia el pasado, en el presente inmediato y sus anhelos e incertidumbres sobre el futuro. Mediante la vida digital están experimentando la erosión de lo público y lo privado; sus autoexposiciones en las *selfies* no solo constituyen presentaciones continuas del yo, sino que también son parte de una nueva realidad que está amalgamada con hipernarrativas y con

Estar siendo joven universitario indígena...

múltiples objetos digitales que consumen y construyen de forma omnívora (Urteaga y García Canclini, 2017). Están cambiando y tensando sus relaciones sociales cara a cara, entre ellas las que viven en sus centros de enseñanza, que no están exentas, sino al contrario, de relaciones de poder asimétricas.

Referencias

- Baricco, Alessandro (2017). *Los bárbaros. Ensayos sobre la mutación*. Barcelona: Anagrama.
- Berry, Daniel (2012). "Introduction: Understanding Digital Humanities". En Daniel Berry (ed.), *Understanding Digital Humanities*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 1-20.
- Boellstorf, Tom (2012). "Rethinking Digital Anthropology". En Heather Horst y Daniel Miller (eds.), *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury. pp. 39-60.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2015). "Avances de la Alianza por el Agua y la Vida en La Guajira". Colombia. Disponible en: https://geoportal.dane.gov.co/v2/images/blog/guajira/Presentacion_La_Guajira.pdf
- García Canclini, Néstor (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, Martin (2011). "El ser y el tiempo". En Martin Heidegger, *Colección del Departamento de Estudios Generales*. México: Instituto Tecnológico Autónomo de México, pp. 19-97.
- Hine, Christine (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2015). "Encuesta Intercensal 2015". México. Disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/>
- Martín Barbero, Jesús (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Meneses Cárdenas, Jorge (2019). *L@s internautas del Pacífico mexicano y del Caribe colombiano: Jóvenes universitari@s indígenas y cultura digital*. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Miller, Daniel y Heather Horst (2012). "The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology". En Heather Horst y Daniel Miller (eds.), *Digital Anthropology*. Londres: Bloomsbury, pp. 3-59.

- Moncusí Ferré, Alberto y Ramón Llopis (2012). "Inmigrantes latinoamericanos y fútbol en España. El caso de las ligas de fútbol amateur organizadas por latinoamericanos en la ciudad de Valencia". En Guillermo Alonso Meneses y Luis Escala (coords.), *Offside/Fuera de lugar. Fútbol y migraciones en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de la Frontera Norte, CLAVE, pp. 87-108.
- Ossola, María (2015). "Entre permisos y ejemplos. Reconfiguraciones familiares entre jóvenes universitarios wichi en el noreste argentino". En *Cuicuilco*, vol. 22, núm. 62, enero-abril, pp. 75-90.
- Pink, Sara (2016). *Digital Ethnography. Principles and Practice*. Londres: SAGE.
- Reygadas, Luis (2004). "Más allá de la clase, la etnia y el género: acciones frente a diversas formas de desigualdad en América Latina". En *Alteridades*, vol. 14, núm. 28, julio-diciembre, pp. 91-106.
- Rogers, Richard (2009). *The End of the Virtual. Digital Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Rogers, Richard (2013). *Digital Methods*. Massachusetts: MIT.
- Rosaldo, Renato (1990). *Cultura y verdad*. México: CONACULTA, Grijalbo.
- Salmons, Janet (2016). *Doing Qualitative Research Online*. California: SAGE Publications.
- Saraví, Gonzalo (2015). *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. México: FLACSO, CIESAS.
- Turner, Victor (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza y Néstor García Canclini (2017). "Maritza Urteaga y Néstor García Canclini conversan sobre la juventud en las ciencias sociales: delinquentes, consumidores, migrantes o actores alternativos". En *Metamorfosis. Revista del Centro Reina Sofía sobre Adolescencia y Juventud*, núm. 6, junio, pp. 2-27.
- Van Dijck, José (2016). *La cultura de la conectividad. Una historia crítica de las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vargas Evaristo, Susana (2014). *Del Valle siempre. Constelaciones narrativas y la presencia de la Doble Voz. Un estudio sobre los hijos de jornaleros agrícolas migrantes en regiones de acogida: El Valle de San Quintín, B.C. y el Valle Central, Ca.* Tesis de doctorado en Antropología, UNAM-Posgrado en Antropología, México.
- Winocur, Rosalía (2009). *Robinson Crusoe ya tiene celular: la conexión como espacio de control de la incertidumbre*. México: Siglo XXI, UAM Iztapalapa.



MÚSICA Y CAMBIOS SOCIOCULTURALES

Rock, cultura y transcultura. El caso del etnorock en Chiapas

Juan Pablo Zebadúa Carbonell

Introducción

En los actuales tiempos, la necesidad de observar críticamente algunos procesos culturales desarrollados en los espacios de análisis étnicos ha logrado generar otras claves de entendimiento. En este caso, las apropiaciones simbólicas que las etnias realizan en los contextos volubles que les toca vivir repercuten cada vez más en las formas con que dan sentido a sus pertenencias y, sobre todo, a lo que proponen como colectivo en sus distintas propuestas de inclusión.

El etnorock en Chiapas es un movimiento musical que involucra a jóvenes indígenas de diferentes grupos étnicos de la entidad, y actualmente desafía aquellas formas de observarlos como parte de un campo donde lo tradicional tiende a ser un rasgo inamovible. La característica fundamental es la relación que tienen con su adscripción indígena y la música rock, lo que genera un proceso en el cual se insertan estos dos campos y produce nuevos formatos de identidad juvenil.

Chiapas siempre ha sido una región marginada, y con el levantamiento armado indígena de 1994, esta entidad del sureste mexicano cobró notoriedad por esa misma característica (Tipa y Zebadúa, 2014), además de que la revuelta social fue producida por indígenas y en torno a esa etnicidad se edificó todo un discurso que destacó alrededor del mundo. Desde luego, ello lanzó a Chiapas como vórtice de la lucha anticapitalista internacional, pero lo más interesante es que posicionó a este estado de México desde un enfoque indígena y empoderó varias de las prácticas que antaño realizaban las etnias, pero eran de interés estrictamente

antropológico o de otro campo. Al insertarse así, discursivamente, las propuestas culturales de este colectivo repercutieron en sus juventudes que, ante este inédito contexto para ellos, realizaron prácticas que devinieron en nuevos formatos culturales como el etnorock.

Lo que realizan estos jóvenes son procesos de transculturación, entendidos como el encuentro de dos o más modelos culturales (en este caso el indígena y el rockero) del que, a partir de tal vinculación, emana un tercer espacio en el cual sobresalen sus hibridaciones y mestizajes. Lo importante es saber que, después de este tercer espacio, pueden aparecer otros más porque los movimientos de los patrones culturales en pugna son permanentes y no terminan en un formato final. De esta manera, las transculturaciones pueden explicar cómo se construyen las identidades juveniles indígenas desde los productores y consumidores del llamado rock indígena.

En este sentido, el argumento conceptual —transculturación, jóvenes indígenas y etnorock— demuestra las acciones y prácticas emprendidas por estos jóvenes adscritos a la música en sus propuestas de inclusión en la globalización, por un lado, al comprender que desde la vinculación de dichos patrones culturales pueden generarse nuevas identidades y formas de ser juveniles étnicas (acciones) y, por el otro, al llevarlas a cabo mediante los consumos musicales en que se ponen en juego tales adherencias (prácticas).

Rock y cultura

A través del tiempo, el rock ha representado todo un movimiento cultural prácticamente sin precedente en ningún estilo musical contemporáneo. Testigo de ello es la constante producción que sin cesar aparece en los mercados musicales internacionales, la cual observa su influencia transgeneracional, ya sea como movimiento musical o social. El rock genera mucha expectativa en cuanto a su esencia y a los formatos que propone para interpelar constantemente a las juventudes que acuden siempre a sus llamados discursivos.

Con poco más de sesenta años de historia, la música de rock es atemporal, transgeneracional y siempre resurge con fuerza, en una interminable renovación constante, cuando se le declara en obsolescencia. Es atemporal porque, aun cuando tiene marcada una fecha específica en cuanto a sus raíces y su creación, tras pasa la línea del tiempo y tras más de seis décadas sigue tan actual como antes. También cruza transversalmente diversas generaciones que lo continúan consumiendo, y siempre renueva sus vertientes y sus discursos: son ya prácticamente

seis generaciones de adultos, jóvenes, adolescentes, y hasta niños, las que se adscriben a esta música.

Al rock se le conoce por la insistencia de su discurso contestatario. Pese a que permanece en las redes de consumos musicales internacionales desde hace largo tiempo, y cuando se ha planteado por ello su inminente masificación y, por ende, su pérdida de sentido “contracultural”, este estilo musical no pierde vigencia, ni como parte de las adscripciones generacionales de las que siempre ha sido parte ni como una música donde se replantea “lo establecido”. El rock ha representado para los jóvenes de este estilo más que una música. Forma parte de un imaginario donde lo político y la cultura convergen como elemento de un horizonte de contestación, de protesta contra algo:

El rock es eminentemente una expresión estética musical. En primera instancia, es música que ha dado la pauta para crear espacios en los que convergen actitudes y relaciones sociales alternativas; desde su origen, manifiesta una actitud en la cual se producen formas de comportamiento y expresiones de inconformidad contra la moral y la cultura establecida. Es así que la rebeldía del rock daba a los jóvenes, y les sigue dando, con variaciones distintas a las de su contexto socio-histórico inicial, un espacio para expresarse en contra de las reglas y normas morales establecidas por la sociedad (Viera, 2011:10).

En el caso de México, aun cuando se recalca la importancia social del rock como música de masas, representa un tema incipiente en su discusión y análisis en tanto tema socio-antropológico. Recordemos que el rock, y su consumo en general, se reprimió constantemente en el país, y es que representaba la antítesis de todo un sistema patriarcal y autoritario, que tuvo su particular versión sobre la juventud en el 68 mexicano: en la ola contestataria global de aquel mítico año, en ninguna parte del mundo se reprimió el movimiento que cambió la escena cultural mundial, salvo en México. El dato no es de importancia menor, porque al contener el movimiento estudiantil de esa época mediante la violencia del Estado, también se aisló de toda manifestación social y cultural que tuviera que ver con las juventudes. Esta “sataniización” reflejó la visión que el Estado mexicano tuvo de la juventud mexicana, y en el caso del rock, lo marginó a tal punto que fue prácticamente considerada una expresión delincriminal (Zebadúa, 2002).

A partir de entonces, en México se privilegiaron por mucho tiempo los estilos musicales “en serie” mercantilizados por las industrias culturales de lo “cursi” y lo banal. Se habla, desde luego, de Televisa, la gran industria televisiva de Latinoamé-

rica, la que a lo largo de las décadas, después de los sesenta, se dedicó a formar parte del aparato ideológico de los gobiernos en turno, dejando de lado cualquier práctica juvenil que no fuera la que se establecía dentro de los cánones del trinomio Televisa-Estado-gobierno. En las políticas culturales nacionales no existieron espacios musicales para otra cosa que no fuera la producción artística a gran escala de las empresas y consorcios privados de la comunicación. Toda expresión del rock y todo joven adscrito a ella fueron considerados marginales y maniatados a no expresar su particular visión de vida.

De ahí que el contexto del desenvolvimiento del rock en México ha sido motivado, en primer lugar, desde el alejamiento y la confinación social; desde las imposibilidades de su creación en los límites de lo convencional. He ahí una primera esencia de su conformación. La otra son las adherencias culturales que provoca y el consumo que despliega, sobre todo en las juventudes que son afines a esta música, ahora tanto urbanas como rurales, que son su principal —no la única, por cierto— fuente de identidad.

Algunos antecedentes del etnorock

Hablar de “etnorock”, “rock indígena” o “rock étnico” es dar cuenta de un significativo proceso cultural por el cual jóvenes de afiliación indígena hacen suya la música de rock para significar sus propios orígenes, y así generar discursos que van desde el “rescate” y la “defensa”, hasta la problematización de sus propias comunidades y culturas de origen, ello expresado en sus propios idiomas y con la asignación del rock como trasfondo musical e ideológico de tales acciones.

En los entornos analíticos que sobre este fenómeno juvenil se han vertido, el concepto de etnorock ha generado una serie de posturas que van desde el señalamiento y una evidente estigmatización hacia un tipo de rock que se especializa a partir de ser sonorizado y ejecutado como “étnico”, hasta la franca romantización derivada del simple hecho de formar parte del universo indígena. Por tanto, se impone observar algunas cuestiones en torno a esta polémica.

La fusión del rock con los lenguajes étnicos no es nueva, ni tampoco surge en este movimiento de etnorock. De hecho, ha sido una constante de aquellas corrientes musicales que a través del tiempo posibilitan las mezclas rockeras con otras tendencias. Es relevante y bastante conocida —y por supuesto, muy bien lograda— la tendencia del rock progresivo, particularmente de la década de los setenta, en plantear la unión de la música clásica con los sonidos propiamente rockeros. La propuesta de este rock tipo progresivo fue una de las más intrincadas

y atrevidas desde el punto de vista cualitativo en el hacer musical. En Italia, por ejemplo, bandas como Le Orme, Area, New Trolls, Banco del Mutuo Soccorso y Premiata Forneria Marconi¹ retomaron mucho de la escuela de la ópera italiana y la acercaron a un ambicioso proyecto lleno de calidad y de talento musical que, desde el rock, generó grandes expectativas y éxito a nivel internacional.

En Inglaterra, principalmente King Crimson, Yes, y Emerson, Lake and Palmer,² también proporcionaron una expansión melódica y rítmica desde el jazz y la música clásica. Estos aportes fueron decisivos en el rock, porque se ponía a discusión la posibilidad de que la mezcla era viable y de que el rock se expandía cuantas veces quisiera, y a donde pudiera, sin dejar de tener la esencia que le daba vida y seña de identidad. Con ello marcaba distancia de los purismos y de los formatos primordiales que mucha gente consideraba como propios y únicos para el rock.

De ahí que la fusión del rock, si bien es una tendencia casi inherente a su propio espíritu, siempre será una característica distintiva para aquellos músicos que buscan la apertura y nuevos derroteros en los campos de la música de rock.

En México, la hibridación del rock con lo étnico tampoco es exactamente nueva. Una parte de la producción rockera nacional se abocó a proyectar fusiones antes impensables en la escena mexicana, como tomar en cuenta lo étnico. Por supuesto, el rock es una música de origen anglosajón, y en parte eso explica que en la década de los setenta y principio de los ochenta muchas bandas cantaran en inglés, por ser el idioma hegemónico rockero en ese entonces. En general, no era muy común pensar en hacer rock desde otra lógica que no fuese esa.

Esta aparente contradicción al vincularlo musicalmente con otros lenguajes tiene que ver con los mencionados purismos y las cerrazones inherentes a todo arte: el rock, como disciplina musical “occidentalizada”, tendría que ser incompatible con un campo cultural denominado “tradicional”, según dictaban los cánones más o menos estandarizados de la cultura nacional mexicana, muy arraigada,

¹ Estas bandas italianas fueron parte de un exitoso movimiento de la década de los setenta, y trascendió las fronteras para convertirse en toda una referencia del rock progresivo a nivel internacional. La virtuosidad y la calidad musical fueron la seña de identidad, además de fusionar las escuelas sinfónicas y los cantos populares de Italia con el rock. Otra característica es que la mayoría de las bandas e integrantes de ellas fueron militantes de izquierda, que tocaban en festivales del Partido Comunista Italiano o de otras organizaciones.

² Dentro de la gama de grupos progresivos a nivel internacional sobresale la “escuela” inglesa, surgida en el país que, como en todos los estilos del rock, lleva la batuta en diversos niveles. Particularmente, estas tres agrupaciones fueron, quizá, las más representativas en cuanto a las fusiones con la música clásica.

por cierto, en sus preceptos, y en la que están siempre presentes las “raíces indígenas” de nuestra nación, pero pocas veces familiarizada con el rock.

Fue en la década de los setenta y ochenta cuando aparecieron las primeras agrupaciones nacionales que experimentaron musicalmente con lo étnico. Desde el principio, esta fue una característica por la que este incipiente etnorock se reveló como un proyecto contracultural de hacer música, aun dentro del mismo rock. Realizar estas asociaciones convertía a las bandas y a los propios músicos en “expertos” en la traducción de dos lenguajes, el occidental y el étnico. Esta especie de especialización los hizo adentrarse, desde el punto de vista sonoro, en la posición de crear música desde dos lados. Es decir, estas bandas integradas por músicos que se interesaban en tales hibridaciones lograron menguar la cerrazón del rock proveniente de otros países y contextos.

Sobresalen en este proceso grupos y músicos como Tribu, Luis Pérez Ixoneztli, Antonio Zepeda y Jorge Reyes, quienes no ocultaban sus preferencias por impulsar y dar a conocer sonidos prehispánicos, e incluso algunos de ellos se denominaban ya como “etnomúsicos” (Cortés, 2013). Estas primeras bandas y músicos más bien fueron intérpretes de lo que podría considerarse como música indígena mexicana en clave “rescate” cultural, es decir, fueron artistas que tocaban música prehispánica, no tanto rockeros que se apoyaban en lo tradicional indígena. Esto sucedió en la década de los setenta y en los ochenta, por lo que esta tendencia ya tiene más de 40 años. No obstante, pese a lo reformadora que pudo haber sido esta innovación, tampoco es que haya sido todo un estilo en el rock mexicano. Este primer etnorock se especializó en la producción de un rock que diera cuenta de la posibilidad de unir dos tipos de sonoridades distintas, pero que a la postre resultó ser únicamente para escuchas entendidos, música de culto. Es decir, no se consolidó como parte de la escena rockera nacional a gran envergadura. Quizá esto haya cambiado mucho con la aparición de esta nueva ola de etnorockeros, jóvenes indígenas, que ahora sí manifiestan todo un movimiento juvenil en torno a este discurso.

Hace tres décadas el rock se pensaba y producía en los entornos culturales de las grandes metrópolis y de los centros urbanos medios. Se podía constatar que, en tanto manifestación artística de gran despliegue mediático, estaba dentro de las esferas de producción de juventudes netamente urbanas, y sus influencias y configuraciones solo pertenecían a esos sectores que, marginales o no, devenían en actores de consumo rockero a grandes escalas. Hoy, en cambio, emergen novedosas expresiones en otros espacios, concretamente entre juventudes rurales o entre jóvenes hablantes de alguna lengua indígena, como ha ocurrido en algunas regiones de Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Chile, Colombia, Guatemala, Perú o México (López-Moya y Ascencio, 2014:27-42).

Etnorock en Chiapas

En el estado de Chiapas, particularmente en la región de Los Altos, desde hace poco más de quince años se hace visible una escena rockera entre músicos, redes y consumidores de esta nueva forma de etnorock. Es San Cristóbal de Las Casas, una ciudad que se caracteriza por ser un centro urbano multicultural y con una gran afluencia de población flotante de todas partes del mundo, el epicentro de este movimiento, con repercusiones a nivel nacional e internacional.

El concepto de etnorock, que aglutina a toda esta gama de jóvenes músicos y consumidores en esta región, fue acuñado justamente por un colectivo de jóvenes que, identificados en los alcances de propuesta, se identificaron con tal denominación. Esta adhesión significó tres cosas fundamentales para el movimiento:

- a. Que se contextualizara el movimiento con una serie de procesos culturales “emergentes” que, en Chiapas, y en particular San Cristóbal de Las Casas como espacio urbano, ocurren principalmente desde la irrupción del movimiento armado indígena del EZLN, en 1994.
- b. Que se internacionalizara el etnorock como parte de la escena de San Cristóbal, lo cual le daba *per se* un estatus más allá de los límites de Chiapas, incluso salir en la prensa escrita y televisiva del país, algo inusitado en los músicos locales, no solo rockeros.
- c. Por todo lo anterior, que se posicionara el etnorock como un movimiento juvenil rockero de Chiapas, y los propios jóvenes indígenas como precursores de esta nueva ola de la fusión entre rock y música étnica, tanto al interior de México como fuera del país.

Las manifestaciones del rock han sido recurrentes en cuanto a sus propias formas de resignificarse y de adaptarse a las oscilaciones de los tiempos contemporáneos. Si bien ha habido acontecimientos o furtivas etapas en que se ha declarado sistemáticamente su fin como una bandera generacional o ideológica (Martínez, 2013), la música del rock ha sobresalido por esa particular y camaleónica forma de interpretar su acontecer, y sobresale además como un arte que se ha arrogado la condición de sobrevivencia a toda costa, a prueba de toda moda y de innovadoras y tecnologizadas formas de consumirlo.

Ya se ha dicho que este estilo musical sigue siendo un espacio discursivo juvenil por excelencia, una manifestación artística donde las juventudes invocan la permanente expansión de múltiples maneras de consumirlo y de reformularlo.

Entre todas las músicas, el rock sobresale justamente por esa característica, y son las juventudes las que se encargan de darle formato de acuerdo con sus propias necesidades culturales y de generación de sentido. Al estar en estrecho contacto con el mundo global, las juventudes indígenas forman parte de los intensos consumos que generan estos contextos. Esto conduce a una participación activa de estos jóvenes, por lo que suceden dos cosas:

- a. La necesidad de revalorar la condición juvenil étnica, al ser protagonistas como cualquier joven de otros entornos. Es decir, pensar estas juventudes dentro de los niveles de consumo globalizado, sin menoscabo de sus orígenes o lejanías culturales por ser parte de un universo “apartado”.
- b. En ese sentido, se plantean nuevamente las formas en que estos colectivos de jóvenes se identifican dentro de estos procesos globales al abrir sus expectativas como miembros de una etnia. Ello implica una visión de sentido distinta a la que tenían adscrita como parte de la pertenencia “original”, abriendo las expectativas culturales en el contacto permanente con dichos procesos y, por supuesto, nuevos formatos identitarios.

De esta forma, el etnorock o rock indígena poco a poco se ha ido convirtiendo en un referente cultural entre jóvenes que producen y consumen esta música, y abre otros itinerarios analíticos para observar a estas juventudes y los formatos identitarios con los que se insertan en el mundo global.

El contexto étnico

Desde los estudios de las juventudes existe consenso en la presencia de distintas formas de ser joven. Ello nulifica la idea de una sola condición juvenil que pueda ser considerada homogénea y “normalizada” para ese colectivo que forma parte de un horizonte diverso y cruzado por perspectivas de clase, de etnia, de edad, de prácticas culturales y de distintos tipos de colectividades. Son estos elementos, que lo conforman como un universo completo, en donde se cristalizan las posibilidades de presentes y futuros de nuestros entornos y realidades (Duarte, 2000).

En cuanto al campo de lo étnico, esta diversificación de lo juvenil pasa por la construcción de una juventud indígena de la que se pueda realizar un análisis desde distintas vertientes y diversidades en juego:

Así, los nuevos estudios se sitúan “dentro y entre las etnias”, tanto en sus lugares de origen como en las articulaciones que establecen con áreas (rurales y urbanas) culturales regionales, nacionales e internacionales, a través de la migración y otros procesos socioculturales; también, 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 (Urteaga, 2011:258).

El universo étnico es también un espacio donde pueden reproducirse gran parte de los procesos de la globalización; se observa en las repercusiones que tiene en sus elementos sociales y culturales, que están en modificación constante al interior (y al exterior) de sus territorios. Uno de los sectores que acusan más estas propuestas de cambio es el de los jóvenes indígenas que, al formar parte de los intensos flujos de la globalización, también representan y son actores de las propias tensiones locales étnicas como reflejo de estos procesos emergentes.

Se ha dicho que son las juventudes quienes, dentro de estos contextos globalizados, están generando cambios significativos, tan rápidos y tan reveladores, que ya manifiestan nuevas formas de estar en el mundo, principalmente en lo que se refiere a la construcción de sus identidades (Valenzuela, 2009). Esto ya es extensivo a las juventudes indígenas cuando forman parte de estos procesos, además de que sus regiones y comunidades han sobrellevado importantes sucesos que desde la globalidad han modificado, en mucho, patrones culturales comunitarios.

Un ejemplo es la migración —que no solo representa una problemática de las regiones étnicas, sino es un fenómeno social del mundo entero—, que en el caso de los pueblos indígenas produce distintas formas de choques culturales que repercuten en sus pertenencias (Díaz-Polanco, 2010). Esto se amplía hacia problemáticas comunitarias en las que entra en juego la originalidad cultural. Una disyuntiva analítica se cierne en torno a los alcances de este continuo encuentro y desencuentro con la globalidad, y cómo los colectivos se erigen estratégicamente anteponiendo sus valores comunitarios y locales de cara a los externos.

Desde luego, estas tensiones se constituyen igualmente para hacer frente a la exclusión estructural que las etnias han padecido durante siglos. Pero también son las propias culturas las que generan acciones encaminadas a fortalecer lo propio, haciendo uso y maximizando lo que proviene de fuera de sus propias realidades. Estos interesantes procesos de transculturación les permiten estar “dentro” y “fuera” de diferentes contextos, lo que permea sus sentidos como colectivos y sus maneras de incluirse en los contextos actuales.

Esta postura ha logrado que su permanencia en el tiempo y en el espacio sea una realidad, pero “negociando” sus propios formatos culturales originales, retroalimentados en los espacios globales. Es decir, para objetivar estos cambios culturales, las etnias, aparte de ser un elemento de estas realidades globales, mantienen un vínculo entre lo “original” comunitario y lo que viene externamente. Esta es una negociación constante, una apuesta sobre cómo se quiere seguir manteniendo el sentido de la identidad, siendo indígena, pero con el contacto sistemático y permanente de lo que no lo es.

De aquí surge una condición distinta al plantear el análisis de los cambios en los pueblos indígenas, dejando de lado la “fabricación de la alteridad” a ultranza (Ghasarian, 2002:25). Es decir, los indígenas forman parte de la globalización y sus inevitables maneras de enfrentarla tienen que ver con los cambios suscitados en sus culturas, lo que no por fuerza implica pérdida o aislamiento, como ya se ha dicho antes. De no ser así, estaríamos de nuevo percibiendo a estos grupos como homogéneos e invariables ante cualquier tipo de transformación, como anclados en el tiempo, donde en aras de la preservación de sus orígenes no tendrían por qué no estar en adhesión con otros modos de vida, y mucho menos ser influenciados por estos: las etnias son distintas en tanto han sido impactadas desde varios frentes y procesos; desde lo cultural, lo económico, lo social, como procesos decisivos a la hora de conformar sus pertenencias y que ahora conducen a apropiaciones culturales de diversas vías. Esto es un requisito analítico. Ya no podemos hablar de límites acotados por referencias culturales absolutas en las que no cabrían los empalmes ni los mestizajes multiplicados:

Valorizar estos fenómenos es ir en contra de todo lo que fija las culturas, incluso que las estabiliza, es crear las condiciones del encuentro [...] Si se desea animar la mezcla de culturas, el mestizaje no puede ser más que oponerse a todo enfoque que anime las diferencias culturales solicitando derechos específicos (Wieviorka, 2010:193).

Los grupos étnicos reflexionan sobre estas dinámicas globales y a su manera actualizan sus matrices culturales, lo que les permite seguir en la autoafirmación identitaria (Díaz-Polanco, 2010).

Juventudes indígenas

Desde esta perspectiva, aparece ya una propuesta analítica que observa a las juventudes indígenas desde una postura no estandarizada ni reducida de su propia

condición étnica, sino desde un enfoque que pueda visibilizar sus construcciones culturales a partir de nuevas prácticas, en vínculo constante con las preexistentes en sus comunidades, que se entremezclan e hibridan para transformar la propia socialización juvenil en que se desenvuelven.

El estudio de los jóvenes indígenas es relativamente nuevo en las ciencias sociales, en particular en los estudios étnicos (Pérez Ruiz, 2008; Urteaga, 2011). La visibilización de este colectivo se debe en parte a las nuevas prácticas culturales que los jóvenes indígenas realizan en la actualidad en su interpelación de frente a lo global. Por otro lado, en el campo de la antropología en México, disciplina que ha priorizado históricamente los estudios étnicos y que anticipó en sus análisis, entre otras cosas, la preservación de los límites culturales de esos colectivos, ha dado un giro en sus horizontes explicativos y ahora voltea su mirada hacia otros procesos que antes no tenían tanta importancia para dichos análisis (Guerrero, 2002; Hernández y Del Olmo, 2005).

Esta combinación de prácticas ha logrado que los jóvenes indígenas manifiesten sus identidades en formatos que apuestan por constantes préstamos, así como en la reutilización de aquellos elementos que conviene para después hacerlos visibles en nuevas y distintas adscripciones. Todo ello se observa en dinámicas, tanto “locales” como “globales”, en las que los jóvenes entran y salen de su posición étnica cuantas veces sea necesario, creando así nuevos modelos identitarios juveniles (Zebadúa, 2011).

Respecto a estas prácticas juveniles indígenas, resaltamos dos: sus manifiestas adscripciones a los lenguajes de los medios de comunicación masiva y el consumo cultural. Como elementos emergentes en la vida social de los jóvenes indígenas, estas prácticas han logrado establecer nuevos comportamientos y también nuevas formas de socialización en la vida comunitaria (Pérez Ruiz y Valladares, 2014; Terrazas, 2008). Estas nuevas elaboraciones tienen como característica el recorrido en diferentes fronteras culturales y se apegan indistintamente a patrones que son relevantes en el momento de la apropiación. Los jóvenes indígenas pueden trastocar los límites comunitarios como parte de un proceso en el cual el tiempo y el espacio se modifican transculturalmente cuando promueven las vinculaciones de sus formatos culturales primarios con otros más, creando otro y así sucesivamente.

Esto les permite revisar constantemente su quehacer cultural, entre ellos mismos y con la comunidad en general. Agregan a sus referentes culturales una gama de elementos que provienen de fuera de sus culturas originales, lo que hace, al mismo tiempo, renovar sus particularidades y que se identifiquen como parte de

un proceso que a veces va más allá de su comunidad, incluso hacia espacios transnacionales. Elementos como la moda, la música y la influencia de los medios de comunicación masiva conducen a los jóvenes indígenas a una interesante composición cultural que necesariamente repercute en su manera de ver el mundo y en sus identidades.

Identidades juveniles indígenas

Lo anterior nos lleva a la necesaria vinculación con el concepto de las identidades. Si los jóvenes indígenas adquieren esquemas culturales que provienen de los ambientes globalizados, los hacen suyos y, al mismo tiempo, los reciclan con sus propias maneras de socialización comunitaria, podemos decir que existen varias maneras de percibir su condición juvenil:

- a. La construcción de lo joven está en el limbo de esos dos universos. Se siguen considerando indígenas, pero con usos de los contextos externos, sin menoscabo de su identidad original, ahora transformada y reciclada.
- b. Por tanto, las identidades grupales y juveniles cambian en beneficio propio y con expectativas estratégicas de inclusión, ya sea en el mundo propio comunitario o en el global.

De ahí que se revise el tipo de identidad que prevalece a la hora de analizar tal amplitud cultural en las adherencias. Ya se sabe que los estudios de las identidades han cobrado auge en las ciencias sociales porque sugieren una pluralidad de pertenencias y actualmente reconfiguran los sentidos de las sociedades. Las identidades se desarrollan a partir de sus referencias múltiples (Díaz-Polanco, 2010), revocando cada vez más las esencialidades de sus parámetros de demarcación y observando las diversas y flexibles dinámicas que propician los cambios identitarios:

En la actualidad, las identidades como noción epistemológica estimulan el ímpetu de comprensión, y el despliegue de numerosas y diversas interrogantes sociales que por mucho tiempo se mantuvieron veladas por la obnubilación que provocaba el solo análisis de las representaciones identitarias, y las acciones que se le asociaban. Hoy las identidades, en su más amplia interpretación conceptual y metafórica, se ven enunciadas y/o manifestadas en todos los niveles del ámbito social (Gutiérrez, 2010:13).

Las identidades ya no se caracterizan por una sola condición ni por un único andamiaje cultural delimitado: “Puede decirse por tanto que la identidad múltiple es la regla. Los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de pertenencias que ellos mismos organizan de alguna manera en el marco de las obvias restricciones sistémicas, pero que están presentes de modo simultáneo” (Díaz-Polanco, 2010:210).

De esta forma, las identidades múltiples son aquellas en las que las fronteras que las demarcan simbólicamente no se delimitan únicamente interactuando con las otras identidades, sino que además se construyen de distinta manera, en mezcla continua y sin observar los orígenes como la primera y última referencia. Se enriquece así su formato cultural original, creando otra escala de valores incluso distinta a la matriz de la cual surgieron.

Etnorock y transculturalidad

En ese sentido, el etnorock representa un elemento “híbrido” por el cual pasa el intercambio entre lo étnico (lo interno) y lo global (lo externo). Los jóvenes indígenas etnorockeros proponen la música de rock como una plataforma en la que reivindican: a) su condición juvenil y sus identidades como indígenas, y b) sus formas de inserción en aquello que la globalización les permite como músicos, jóvenes e indígenas.

Este intercambio entre distintos formatos culturales es utilizado para propiciar una identidad que da pie a la posibilidad de pasar de un lenguaje cultural “etnizado” a otro más urbanizado —el rock como forma de expresión musical lo es—. Esta forma de identidad hace que los jóvenes que practican este arte lo hagan como un tipo de joven que entiende los dos polos culturales en encuentro. En todos los casos, ello implica fortaleza identitaria porque es exactamente así como “venden” el consumo del etnorock; tampoco los músicos aducen alguna pérdida de su cultura “original”, por lo que ellos mismos se consideran como jóvenes en constante mixtura, además de estar siempre desterritorializados debido a que las bandas, en sus tocadas y *shows*, generalmente se presentan fuera de sus comunidades como parte de un consumo musical reproducido más allá de lo comunitario.

La identidad no está arraigada estrictamente en un territorio, es decir, una adscripción cultural que “no sale” de las comunidades indígenas. Por el contrario, esta identidad rockera juvenil promueve la interculturalidad constante, y la activan con la necesidad de ser vistos —y consumidos— por audiencias no étnicas.

El concepto de cultura, entendido como conjunto de elementos simbólicos o bien como costumbres y valores de una comunidad asentada en un territorio, es problemático en términos teóricos y en términos ético-políticos. Los supuestos que equiparan grupos humanos a conjuntos delimitables por valores o símbolos son equivocados porque tienden a pasar por alto que dentro de todo grupo humano existen múltiples desigualdades, diferencias y conflictos —entre generaciones, clases y géneros—, que dan lugar a su vez a una gran diversidad de interpretaciones; que los grupos tienen historia y que sus símbolos, valores y prácticas son recreados y reinventados en función de contextos relacionales y disputas políticas diversas; que las fronteras entre los grupos son mucho más porosas que la imagen de un mundo dividido —el mundo se encuentra interconectado y existen personas y grupos con interconexiones regionales o transnacionales diversas—; y que, por lo tanto, las personas y los símbolos no pueden asociarse de modo simplista a un territorio determinado (Grimson, 2011:61).

A fin de enfocar un análisis cultural más complejo del etnorock, emplearemos el concepto de transculturación para dar cuenta de interacciones de elementos culturales en pugna y en encuentro, lo cual remite a no condicionar patrones identitarios inamovibles, sino en movimiento constante.

Con el concepto de transculturación podemos explorar críticamente los cambios culturales que ocurren en los contextos de la actualidad, porque forma parte de esas perspectivas que, hoy día, esbozan algunos de los importantes análisis por donde se desarrollan estos nuevos discursos. Si bien no es un concepto nuevo,³ ahora cobra pertinencia para proponer algunos horizontes sobre la condición juvenil indígena y en lo concerniente a lo musical: desde los procesos de transculturalidad pueden observarse estas identidades juveniles étnicas, cambiantes, asertivas, propositivas y en disposición de permanente intercambio.

En la actualidad, las identidades múltiples representan una *condición* porque se establecen como resultado de los contextos vigentes, el de los préstamos culturales, de los flujos y rizomas que delinean las estrategias de los grupos. Es una *condición* porque las identidades que están en este marco de acción forzosamente se multiplican.

³ El concepto de transculturación se atribuye por primera vez al antropólogo cubano Fernando Ortiz, en 1940, quien lo consigna para superar el de “aculturación”, muy en boga por esos tiempos en el campo antropológico. Esta nueva noción conceptual fue validada por Bronislaw Malinowski en el momento que realizó el prólogo al libro clave de Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

Sin embargo, la transculturalidad es un *proceso*, porque dentro de sí estas identidades se reproducen como un “tercer espacio”. Ello nos convoca a un esquema triádico: por un lado, está la cultura original en movimiento y comunicación constante; por otro, se producen intercambios permanentes con otras culturas y formatos distintivos diversos, y, por último, producto de todo el proceso, emerge un nuevo constructo identitario que no pierde fuerza en tal reciprocidad cultural, sino que, por el contrario, se enriquece y se retroalimenta constante y estratégicamente.

Los procesos transculturales se promueven en los intersticios del conflicto suscitado por las pertenencias identitarias, entre lo que es específico y lo que es distinto, para después elaborar otros nuevos *constructos* de identidad. Si la multiplicidad es una característica identitaria, la transculturalidad es la forma de distinguir y manifestar estas nuevas referencias de pertenencia. A continuación se presentan tres elementos constitutivos de dichos procesos.

El primer elemento es que las identidades transculturales ya no representan una pertenencia grupal única. Con esto no queremos decir que aún no persistan las limitantes fronteras de la cultura, pero cada vez más esta unicidad con que los grupos identitarios primarios se delimitaban ya no es tan significativa a la hora de definir el sentido de pertenencia. Así, las identidades juveniles indígenas no pregonan el sentimiento integral a una sola pertenencia, más bien recurren a esta para tener un punto de partida hacia otros espacios culturales (Valenzuela, 2009).

El segundo elemento es la flexibilidad con que las identidades transculturales construyen sus demarcaciones. Los límites de la identidad se abren y se constriñen de acuerdo con las necesidades estratégicas de los actores: ya no existen “pertenencias totales” en los momentos de definición identitaria y se puede estar dentro de los límites o no estar en ellos cada vez que sea pertinente (o estratégicamente pertinente) para las propias experiencias y prácticas culturales en turno (Martuccelli, 2010).

El tercer elemento es la influencia de los medios de comunicación, las industrias culturales y el consumo cultural en la construcción de las identidades transculturales, particularmente en las juveniles. En estos tiempos, los medios de comunicación y las industrias culturales de entretenimiento forman parte de una compleja estructura sociotecnológica que prácticamente vertebró todo el sistema de información e intercambio de bienes culturales en el mundo (Pereira, Villadiego y Sierra, 2008).

En el caso de los jóvenes indígenas, es evidente que también son sujetos de apropiación mediática, y ello los lleva a definirse como receptores fundamentales del abanico simbólico de las industrias culturales, los medios de comunicación y el consumo; pero, al mismo tiempo, están en constante reciclamiento de esos discursos, de acuerdo con sus propias estrategias culturales, y niegan así la su-

puesta uniformización con su movilidad y transitoriedad identitaria. Es decir, aceptan estratégicamente lo que les otorga el contexto global, retoman lo que les parece correcto para sus pertenencias culturales y desechan lo que no les dota de significado, en una variabilidad permanente; por tanto, las pertenencias son fluctuantes y siempre cambiantes. En conclusión, los jóvenes indígenas conforman un sector que emplaza de manera crucial los cambios culturales a partir de los contextos de globalización y sus dinámicas emergentes:

De esta manera, el sector juvenil entre los indígenas existe porque interna y externamente se reconoce que existe, porque se habla de él y hay quienes se sienten parte de él y porque al sentido de lo tradicional de ser joven se le están agregando nuevos valores y significados. Así que sobre el sustrato de una noción tradicional se están construyendo nuevas maneras de ver y sentir lo joven, y desde diferentes ámbitos (desde las escuelas, las iglesias, los medios de comunicación e información, la vida en las ciudades, etc.), a esa categoría se le están otorgando nuevas características de lo que significa ser joven; se están reformulando los parámetros para la asignación y la autoasignación de esa identidad, así como para definir las pautas de permanencia en ella, además de que, en forma creciente, es el punto de referencia para que un sector de la población construya acciones y demandas específicas (Pérez Ruiz, 2008:21).

Las dimensiones transculturales del etnorock

A continuación se plantean cuatro dimensiones que, desde la transculturalidad, elaboran y ordenan algunos elementos culturales que se vinculan con el etnorock. Estas representan cuatro características analíticas necesarias para pensar en la posibilidad de desarrollar este fenómeno; aquí se plantea cómo los mencionados formatos culturales indígenas se entrecruzan con otros, para la generación de un discurso en el que está en juego el posicionamiento identitario de jóvenes indígenas que producen rock.

Dimensión performativa

Esta dimensión desarrolla cierto estereotipo entre los jóvenes del etnorock de Chiapas. Cualquier banda que decida pertenecer a este movimiento debe utilizar, como un primer discurso de imagen, la indumentaria “tradicional” que caracteriza a las etnias de pertenencia. No hay banda de etnorock que no haga uso de

este *performance*. La indumentaria tradicional es seña de identidad; significa potenciar un lenguaje que debe ser interpretado así: quien la porta forma parte de algo, en este caso los rockeros indígenas.

A través del tiempo, diversas bandas de rock nacionales han usado esa estrategia, ya sea para impactar con un discurso o para plantearlo como parte de una adherencia ideológica. Tal es el caso de Café Tacuba en su primer disco, donde se observa cómo los cuatro integrantes se vestían con ropa de manta, sombrero y sandalias, emulando uno de los estereotipos étnicos que comúnmente aparecen en México. O el caso de Maldita Vecindad y los Hijos del Quinto Patio que, aunque no se cubrían totalmente con esa ropa, sí vestían algunas prendas que aludían a ello, además de portar la carga discursiva con que reivindicaban la “causa indígena” mediante las alusiones a la premio nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, y al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), entre otras. En estos dos ejemplos, en ningún caso ambas bandas consideraban su música como “rock indígena”. Simplemente, hacían uso de un símbolo que ponderaban como correcto, y de esta forma lo visibilizaban.

Caso contrario sucede con los etnorockeros. Es prácticamente una condición del *performance* portar la indumentaria de las comunidades de origen, y eso marca una distinción con respecto a otros grupos, porque nadie se viste de la forma aparentemente cotidiana de sus lugares de origen. Una banda de Tamaulipas, por ejemplo, cualquiera que sea, no tiene que adjetivarse como tal apareciendo en los escenarios con vestimenta “de Tamaulipas”. En cambio, los etnorockeros sí. Esta marca identitaria propone la diferenciación entre ser joven rockero indígena, y el otro que no lo es; el que propone un tipo de música con características “especiales”, y el resto de las agrupaciones que supuestamente no las tienen.

El rock indígena, en primera instancia, no hace esto con esa finalidad, la de fomentar la diferencia en cómo se produce y consume el rock. Al contrario, esta dimensión, la performativa, se realiza para demostrar que dentro del rock y sus distintas ramificaciones pueden haber otros derroteros que no necesariamente se adscriben a los estilos convencionales.

Ahora bien, es indudable el despliegue mediático que el etnorock ha tenido, particularmente en los entornos virtuales y en las redes sociales, además de la puesta en marcha de diferentes discursos culturales potenciados desde una ciudad como San Cristóbal de Las Casas. Con ello, de ser parte de una *necesidad* juvenil globalizada (consumir rock, producir música y promoverla en las escenas locales y más allá), pasa ahora a presentarse este consumo musical como un “empoderamiento identitario” emanado desde el rock: ser joven indígena que sí puede tocar

rock y no solo realizar lo que “se espera” de ellos en tanto forman parte de una etnia de Chiapas. Por tanto, ser “diferente” es una ventaja que desafía la participación e inclusión de todas las bandas rockeras de la región, en aras de este tipo de “discriminación positiva” promovido en el consumo musical étnico. Las bandas de etno-rock trastocan la idea de que solo un tipo de jóvenes puede producir rock.

Como parte de este *performance*, toda banda de etnorock hace uso de rituales que recuerdan constantemente la parte étnica de la música que producen. En mayor o menor medida, las bandas escenifican distintos rituales, pero hay uno que sobresale, sobre todo en los grupos de la región de Los Altos, que es el de la danza del Bolomchon. Originalmente una danza ritual empleada para ceremonias especiales de esa región, el Bolomchon alude a la deidad del jaguar, icono muy importante en los pueblos mayenses, por lo que muchas de las bandas etno-rockeras, ya sea antes de tocar o durante las presentaciones, ejecutan su propia versión de esta danza mezclándola con el rock, en varios ritmos.

Aunque es obvia la puesta en escena, el Bolomchon es el lazo que cruza la tradición con lo moderno, en este caso, el rock. No es casual la hibridación. Se desarrolla con la consigna de potenciar un recurso étnico, en un campo donde aparentemente no cabría, pero al lado de una propuesta rockera el *performance* nos remite a observar las capacidades de adaptación de dos campos culturales.

Como ya se dijo, esto no está exento de intención mediática y de una innovadora propuesta mercantil. Al hacer uso de esos símbolos se refuerzan los discursos de reivindicación (étnica, política, cultural) al servicio también de ser consumidos como músicos “exóticos”.

Dimensión lírica

En este campo, es requisito que todo integrante del etnorock cante en su lengua materna. Cuando se menciona “requisito” se entiende como un requerimiento, como una obligación artística. En la actualidad no es posible observar una banda de este movimiento que cante en otra lengua que no sea la suya, la indígena. Esta dimensión es muy puntual y, por tanto, fundamental para entender el movimiento: producir música de rock, apreciada y cantada desde una lengua que, en el caso de México, no es el inglés ni el español.

Imaginemos una banda que se diga perteneciente al etnorock y que no cante en idioma indígena. Sencillamente no encajaría en los modelos asignados para su consumo. El ponderar como vehículo el idioma original representa, primero, una innovación, puesto que es la primera vez que en todo el repertorio se canta de

esta manera. En muy pocas ocasiones un grupo así se desenvuelve en el escenario y en sus grabaciones, lo cual indica una escala de valor *a priori* para ser visibilizado. Este sentido de pertenencia invoca, desde la lengua, a lo indígena como parte esencial del quehacer de estas bandas. Dos cosas sobresalen de ello:

- a. Si el rock puede ser cantado en distintos idiomas, el que se ejecute desde una lengua indígena no necesariamente tendría que ser “especial”, pues es un vehículo más para expresarlo. Aquí la dimensión lírica adquiere otro propósito: el idioma siempre va de la mano de la performatividad con que se enuncian las letras. Cuando se canta en lengua originaria, también se da por sentado que ellos mismos anteponen su condición a la de ser una banda como otras; por eso en los videoclips, por ejemplo, siempre se hace alusión al origen, a la raíz cultural (rituales, tradiciones, los pueblos de donde son, etcétera). Hay una intención de ser definidos como rockeros indígenas en primer lugar, algo que no pasaría con una banda de rock australiana o hindú, por ejemplo, que no por fuerza deberían mostrar sus identidades nacionales o étnicas.
- b. El hecho de que el rock no siempre haya sido cantado en los idiomas indígenas cobra un especial sentido, y de ahí que eso forme parte de la distinción artística con que llevan a cabo su producción. Si bien concurre algo de exotismo en el momento de dar importancia a esa parte, el hecho de cantar en un idioma en el que tradicionalmente no cabría la música rock dota de mucho significado a la hora de desarrollar el etno-rock; y es entonces cuando esto se observa como parte de una estrategia para ser visibilizados tal y como quieren ser consumidos.

Dimensión cultural

En esta parte haré mención al elemento cultural étnico en el despliegue de este tipo de rock. Ya hice alusión a las letras en lengua original, pero ahora puntualizaré la puesta en escena de lo cultural como predominante.

En este texto se entiende como elemento cultural étnico a toda representación visual, lírica y de *performance* que tenga que ver con lo indígena. En el caso particular de la música esto no es aplicable porque el estilo, los acordes, los arreglos y los ritmos son exclusivamente rockeros (“occidentales”, si se quiere); el “ajuste étnico” implica hibridar culturalmente la música supuestamente no original, el rock, con una llamativa apuesta etnizada en su forma de interpretarlo.

A la hora de producir etnorock existe toda una serie de alusiones a lo indígena por parte de los integrantes de las bandas, que es como se impulsa y se exalta. Esta característica es notoria y reúne las condiciones para que la música de estas bandas sea nombrada así. Desde las vestimentas, el idioma, las escenografías, etcétera, toda referencia a lo indígena propone una identidad rockera mucho más allá del estilo musical que se profese, y también más allá de ser vistos solamente como una banda de rock. Esto quiere decir que hay una carga de relevancia en la identidad que se ubica como principal característica del grupo musical.

Esto también debe entenderse como una estrategia de mercadotecnia de las bandas (como todo grupo de rock lo hace); hace alusión a que lo indígena representa también una puesta en escena por parte de las bandas. Al mismo tiempo, se produce una naturalización de esa posición, la étnica, para hacer un rock que, si se pondera dentro de espacios amplios, entonces se convierte en un tipo de música *sui generis*.

Por eso existe una reivindicación constante de lo que para ellos significa ser jóvenes rockeros indígenas, y esta representa una forma de ser en el universo del rock. La reivindicación va de la mano de la identidad originaria de estos jóvenes, es decir, no se finge ser indígena (aunque algunos integrantes de bandas no pertenecen a ninguna etnia), sino que se está a gusto siendo lo que se es, tocando lo que se quiere tocar, sin tener que estar atentos continuamente al estereotipo impuesto, por ejemplo, según el cual todo integrante de una comunidad deberá ser celoso guardián de las “tradiciones culturales”.

Por último, en esta dimensión cultural las temáticas de las letras insinúan constantemente muchas problemáticas comunitarias; temas de los entornos indígenas como la contaminación ambiental y, sobre todo, la llamada “pérdida cultural”. No son inéditas estas temáticas, porque se trata de realidades que estos jóvenes viven cotidianamente, de modo que ponen hacen lo que cualquier artista haría a la hora de manifestar su arte: contar las historias que atañen de manera inmediata a la vida común, personal y comunitaria.

Dimensión ideológica

En este sentido, la condición étnica también es política. Lo es porque la pertenencia da sentido e identidad a estos jóvenes rockeros, frente a una realidad que en Chiapas siempre ha sido de conflicto y fisuras (políticas, sociales) cuando se habla de “lo indígena”. La dimensión ideológica del etnorock es fundamental para el rockero indígena porque:

- a. Existe una reivindicación de las culturas étnicas valoradas y empoderadas desde la música, particularmente desde el rock. Al mismo tiempo que se explaya el etnorock, también existe, condicionada o no, una intención de valorar lo étnico desde muchos márgenes. Uno de estos es la idea de un universo indígena que está siempre vinculado a otras culturas que, desde el punto de vista de las tensiones tradición/modernidad, ha sido una constante en este debate. Ese vínculo permanente no implica pérdida cultural alguna; por el contrario, para estos rockeros sus culturas pueden ser visibilizadas y valoradas desde los consumos culturales, los musicales, y desde el rock en particular.
- b. Como ya se mencionó, siempre hay una constante identitaria musical, la de considerarse primariamente indígenas antes que rockeros y antes que músicos pop, metaleros o bluseros, por ejemplo. Por eso mismo, los aportes del etnorock hablan desde esta postura ideológica, no únicamente la musical ni la que expresa sonoridades dentro del campo del rock.
- c. La expresión rockera fortalece la expresión étnica, la empodera en la expresión juvenil indígena, la incluye en el mundo global y del consumo cultural, desde una forma de transculturación que revela los complejos intercambios culturales que estos jóvenes indígenas desarrollan en su quehacer musical.

Performativa	Lírica	Cultural	Ideológica
Uso de la vestimenta indígena.	Se canta en lengua materna.	Cuando los contenidos de las letras tienen que ver con la propia realidad cultural.	Ser rockeros que exaltan, <i>per se</i> , sus propias culturas.
Uso de rituales étnicos.	Prioritariamente se utiliza la lengua para expresar su arte, como medio de expresión.	Cuando se reivindica la “cultura originaria”.	Reivindicarse primeramente como jóvenes indígenas.
	Componer música desde su lengua originaria. No solo se “interpreta” la música, sino que debe ser original, no <i>cover</i> .	Desarrollar temáticas que conciernen a problemas comunitarios.	Contribuir, mediante la expresión rockera, al fortalecimiento étnico.

Este sentido de pertenencia desde la música indica un nuevo tipo de ser jóvenes indígenas, por lo menos de quienes mantienen un consumo musical activo y globalizado. Ser joven y músico de rock no promueve contradicciones culturales, sino que acrecienta más las posibilidades de abrir los límites de las pertenencias:

La pertenencia étnica imaginada como depositaria de saberes ancestrales en armonía con la madre tierra y la naturaleza forma parte de los discursos que los jóvenes rockeros difunden en las letras de sus canciones. En los mismos nombres de las bandas los jóvenes músicos imprimen esta idea: Sak Tzevul (Relámpago Blanco), Lumaltok (Niebla en la Tierra), Vayijel (Animal Guardián), Yibel Metik Balamil (la Raíz de Nuestra Tierra), Uyuj (Animal Espiritual), Yochob (Infra-mundo), Xkukav (Luciérnaga), Ik'al Joj (Cuervo Negro) y, uno de los más recientes, Ik'al Ajaw (El Señor Negro). Con estos recursos discursivos los rockeros indígenas reinventan la cosmovisión maya, imaginarios que presentan a la población indígena como portadora de elementos que han permanecido inmutables desde tiempos prehispánicos (Zebadúa, López-Moya y Ascencio, 2017:38).

Elementos para el cierre

Una de las tensiones actuales que atañen al etnorock desde sus propias dimensiones transculturales pasa por la “exageración” de su propia práctica rockera, ya sea desde sus propios *performances* y de las instituciones que apoyan estas iniciativas, es decir, desde ellos mismos y del público que los consume.

Surge entonces una pregunta que definirá en corto tiempo el futuro de este estilo musical y de los propios etnorockeros: ¿cómo quieren ser considerados estos jóvenes sin que se folclorice su práctica y se sientan “discriminados” a la inversa, es decir, tener toda la atención del Estado y de los espacios de consumo (como bares, auditorios, escenarios, casas disqueras, etcétera), simplemente por ser indígenas? O bien, pueden dejar de serlo y considerarse únicamente como jóvenes músicos que tocan rock, sin colocar la adjetivación étnica y, por tanto, prescindir de lo marginal y lo romántico que esto conlleva a la hora de definir apoyos.

Porque, al ser nombrado como etnorock, este movimiento les redituó a los músicos una notable presencia social que no pasó desapercibida al Estado, el cual, atento a las posibilidades de impulsar este estilo, ha promovido mediante ciertas políticas culturales su práctica musical.⁴ Si bien esto ha representado un

⁴ Por ejemplo, el festival coordinado por el programa de la Dirección General de Culturas

alud de promoción nacional e internacional, también significó un tipo de folclorización de estos jóvenes que, cooptados por el Estado y su particular visión de lo cultural y lo indígena, y en aras de la necesaria publicidad en un gobierno como el de Chiapas que necesita esto como discurso hacia afuera, prácticamente ha obligado a las bandas de jóvenes indígenas a seguir el canon del etnorock. En pocas palabras, los únicos recursos y apoyos para impulsar el etnorock han provenido del gobierno, y para acceder a ellos la mayoría de las bandas ha tenido que implicarse en las decisiones políticas para ser promocionados, en juego con la diversidad cultural de una entidad caracterizada por la marginación y la segregación de la pertenencia indígena.

Los rockeros indígenas han tenido dos disyuntivas: por un lado, hacer uso de los fondos destinados a la “culturización” del etnorock y continuar con el *performance* que hacen de sí mismos o, por el otro, optar por salirse de esas trayectorias y hacer su propio camino fuera de los dictados de las políticas culturales gubernamentales. En ambos casos, la decisión sigue siendo importante para el movimiento.

En la primera fase de esta toma de decisiones se ha visto normal que fuera el Estado quien proveyera las grabaciones, las giras, las presentaciones en festivales, los concursos, etcétera. No obstante, seguían siendo vistos como “jóvenes indígenas” que *pueden hacer* rock. Para nadie es secreto que esta visión es marcadamente racista, en cuanto a que son considerados como jóvenes especiales que hacen un tipo de música especial. De ahí que el término etnorock comenzara a hacer “ruido” entre los integrantes de las bandas.

La segunda fase es en la que se encuentran en este momento. Consiste en que ya no quieren ser considerados como músicos “especiales”, sino como jóvenes que hacen rock y gustan de él. Esto los deja fuera de su propia adscripción étnica, y se autovaloran como músicos a quienes, simplemente, les gusta este estilo musical, independientemente de que sean indígenas o no, o que crean serlo o no. Esto abre un debate interesante en torno al propio concepto de etnorock, y al movimiento musical en sí mismo.

Referencias

Cortés, David (2013). “El etnorock de Luis Pérez”. En *Nexos. Cultura y vida cotidiana*, 26 de diciembre.

- Díaz-Polanco, Héctor (2010). "Identidades múltiples en la globalización". En Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*. México: UNAM, pp. 199-239.
- Duarte Quapper, Klaudio (2000). "¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente". En *Última Década*, núm. 13, septiembre, CIDPA, Viña del Mar, pp. 59-77.
- Guerrero Arias, Patricio (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Ghasarian, Christian (2002). "Por los caminos de la etnografía reflexiva". En Christian Ghasarian et al. (coords.), *De la etnografía a la antropología reflexiva*. Argentina: Del Sol.
- Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.) (2010). *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*. México: UNAM.
- Hernández, Caridad y Margarita del Olmo (2005). *Antropología en el aula*. Madrid: Síntesis.
- López-Moya, Martín de la Cruz y Efraín Ascencio Cedillo (2014). "El rock indígena en Chiapas. Estrategias de reconocimiento y consumo cultural". En Martín de la Cruz López-Moya, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.), *Etnorock. Los rostros de una música global en el Sur de México*. México: Juan Pablos Editor, CESMECA-UNICACH, pp. 27-42.
- Martínez Hernández, Laura (2013). *Música y cultura alternativa. Hacia un perfil de la cultura del rock mexicano de finales de siglo XX*. México: UIA, ITESO.
- Martuccelli, Danilo (2010). "Los tres ejes de la identidad". En Daniel Gutiérrez Martínez (coord.) *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*. México: UNAM, pp. 61-75.
- Pereira González, José Miguel, Mirla Villadiego Prins y Luis Ignacio Sierra Gutiérrez (eds.) (2008). *Industrias culturales, músicas e identidades. Una morada a las interdependencias entre medios de comunicación, sociedad y cultura*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.) (2008). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Laura R. Valladares de la Cruz (coords.) (2014). *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*. México: INAH.
- Terrazas Merino, Maziel (2008). "Jóvenes quechuas del ayllu Chari, La Paz, Bolivia: identidad, globalización imaginarios y bienes culturales". En Maya

- Lorena Pérez Ruiz (coord.). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 141-160.
- Tipa, Juris y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (2014). *Juventudes, identidades e interculturalidad. Consumos y gustos musicales entre estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas*. México: UNACH, CeCol.
- Urteaga Castro Pozo, Maritza (2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM, Juan Pablos Editor.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablos Editor.
- Viera Alcázar, Merarit (2011). "Mujeres en el rock: identidades y experiencias en Tijuana". En *Regiones. Suplemento de Antropología*, año 7, núm. 44, marzo-mayo.
- Wieviorka, Michel (2010). "Los infortunios de la integración". En Daniel Gutiérrez Martínez (coord.), *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*. México: UNAM, pp. 179-197.
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo, Martín de la Cruz López-Moya y Efraín Ascencio Cedillo (2017). "Juventudes, identidades y transculturación. Un acercamiento analítico al rock indígena en Chiapas". En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 1, enero-junio, pp. 29-41.
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (2011). *El rock de fin de siglo. 22 años de análisis de las identidades y el cambio en la música del rock*. México: Agys Alevin.
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (2002). *Rock y contracultura. La apropiación cultural del rock por parte de la juventud contemporánea*. México: IVEC.

De Tradición y Nuevas Rolas. Rock indígena, políticas culturales y etnicidad juvenil en transformación

Homero Ávila Landa

Introducción. Del rock indígena

Hacia la segunda mitad de los años noventa, en dos pueblos originarios geográficamente distantes uno del otro, en particular entre sus jóvenes, se desplegaron las primeras prácticas de lo que hoy se nombra rock indígena. Ello supuso un proceso de apropiación y adaptación culturales por parte de las juventudes originarias que tuvo como correlato la conformación de nuevos actores socioculturales dentro de los pueblos originarios, los rockeros indígenas. Su surgimiento representa una forma del cambio cultural en el mundo indígena contemporáneo centrado en las juventudes que recrean un género musical global y contemporáneo como el rock a partir de, o junto con, sus raíces indígenas. También representó un camino novedoso en el campo del rock mexicano que hasta entonces hacíamos las generaciones jóvenes, pertenecientes a espacios urbanos, que éramos de raíz mestiza y componíamos letras en español. Dicha emergencia cultural, sonora, juvenil y propia de la diversidad cultural basada en los pueblos originarios, desde entonces ha experimentado acercamientos que la documentan, la describen y buscan explicarla.

Ha sido en el nuevo siglo cuando ese rock ha vivido un auge cuya base ubicamos en sus propias interrelaciones con un programa cultural que catapultó su presencia más allá de localidades y regiones de origen de los grupos representativos del rock de los ámbitos indígenas. El acento principal de ese rock y sus vínculos con programas propios de políticas culturales oficiales ocurrió entre

2010 y 2016, en el marco del programa De Tradición y Nuevas Rolas impulsado por la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), y en seguida por la Secretaría de Cultura. El objetivo general del programa fue “profundizar, promover y difundir” la creación musical de músicos hombres y mujeres originarios de los pueblos indígenas mexicanos (así lo declaró Juan Gregorio Regino, a la sazón director de Desarrollo Intercultural de la DGCP, en *podcast* de la serie “Son y Tradición” del Instituto Mexicano de la Radio y Radio Ciudadana, 2015).

El fenómeno del rock indígena representa una ventana de lo nuevo, de la interculturalidad y de la creatividad artística-cultural al interior de las comunidades y los pueblos originarios. Se trata de propuestas, intereses, proyectos y concreciones en que participan notoriamente jóvenes hombres en los estilos de rock, metal, reggae y rap. En la nueva música indígena, las mujeres participan más en géneros como el rap, la cumbia, en música de fusión, en música regional y en aires tradicionales como son los diferentes sonos de México, y no tanto como compositoras, instrumentistas o cantantes de rock.

Entre las bandas pioneras de ese rock, y aún activas en 2019, se encuentran la banda de la nación comcaac, o seri, Hamac Caziim (Fuego Divino), nacida en Punta Chueca, Sonora, en 1995¹ o en 1997,² y la tsotsil Sak Tzevul (Relámpago Blanco), surgida en 1996 en San Lorenzo Zinacantán, Chiapas.³ Entre su produc-

¹ https://www.facebook.com/Hamac-Caziim-159099780851137/info/?tab=page_info (consulta: octubre de 2015).

² En http://www.cdi.gob.mx/participacion/rock/del_costumbre.html leemos que “El grupo Hamac Caziim nace el 13 de Diciembre de 1997, ‘con el fin de despertar a los chavos comca-ac, para que aprendamos y amemos más nuestro idioma, nuestros cantos, danzas y juegos tradicionales, además de tratar de prevenir a los chavos de los vicios que producen algunas cosas del mundo occidental’. Las letras de sus composiciones hablan de problemas del medioambiente y de problemas sociales” (consulta: agosto de 2014).

³ En http://www.cdi.gob.mx/participacion/rock/del_costumbre.html leemos que “Al considerar que el rock tsotzil es una alternativa viable para enfrentar las influencias artísticas y musicales, sin perder su identidad, además de romper con la imagen turística del indígena, demostrando así, ‘que también somos seres humanos’; Damián, Otto y Enrique deciden formar un grupo en agosto de 1996, el cual deciden llamar ‘Sac Tzevul’ [sic], expresión tsotsil, que en español se refiere al trueno y al relámpago juntos, ‘como símbolo mágico, que ha trascendido por varias culturas indígenas de América, relacionándolo con el fuego o la serpiente, además de ser un elemento resonador de importancia en la música indígena, como manifestación del poder de los dioses.’ El grupo Sac Tzevul, nace con la idea de trascender las fronteras ‘que tanto en la música como en el idioma nos marca como descendientes indígenas’; y son claros al afirmar que su música es ‘una buena forma de decirle al mundo que los indígenas estamos presentes en los

ción sonora se incluyen diferentes estilos (heavy metal, rock pop, progresivo, alternativo) del actual rock indígena diseminado en localidades y regiones del país, tanto en entornos rurales como en urbanos. Este fenómeno ha sido documentado y analizado por la academia mexicana (Ascencio y López-Moya, 2012; Clemente y Pérez, 2009; García Leyva, 2002; Jiménez, 2009; Ruiz, 2014, 2015). Es en el libro *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México* (López-Moya, Ascencio y Zebadúa, 2014) donde se plantean distintas miradas producidas desde diferentes enfoques teórico-metodológicos que ilustran algunas formas asumidas de ese rock en regiones como el Totonacapan (centro-norte de Veracruz), Los Altos de Chiapas y la Montaña de Guerrero. Este fenómeno es amplio y diverso en sus actores, condiciones y formas; además se extiende por diferentes regiones culturales de base mesoamericana, en las que se configuran ecologías rockeras particulares que han podido interactuar entre sí a partir de festivales organizados por instancias gubernamentales desde finales del siglo pasado (Jiménez, 2009).

Si bien Hamac Caziim y Sak Tzevul son precursores del rock indígena, paralelamente, en los años noventa del siglo pasado, otras agrupaciones contemporáneas —como la hñahñu Súper Coraje, o el dúo purépecha Xamoneta con sus “Pirekua-blues”— también tocaban algo de rock, aunque no se definían como bandas de esa vertiente, pues componían otros géneros populares y no exclusivamente los de orden rockero.⁴ Mientras que la banda Hamac Cazzim tuvo un origen avalado comunitariamente, ya que “fue formada en 1995 con la autorización

cambios y retos que la sociedad moderna nos impone con la clara convicción de no perder nuestra identidad’. Influenciados por su música tradicional, los rezos de los templos, la pureza y el sentimiento humano que transmiten, este grupo decide tocar rock en tsotsil y lo que ellos denominan música tsotsil contemporánea, la cual nos explican, toma una rama de ritmos variantes que se han retomado de pueblos de todo el mundo, fusionados entre sí y aplicándola a su entorno. Lo cual se ve reflejado en una dotación que se antoja muy interesante, pues más allá de la básica y típica dotación de guitarra eléctrica, bajo eléctrico y batería, que se utiliza en el género del rock, el grupo ‘Sac Tzevul’ agrega en ocasiones instrumentos interesantes como una guitarra tsotsil de 12 cuerdas (metálicas), tambores, y violoncelo” (consulta: agosto de 2014).

⁴ El Instituto Nacional Indigenista (INI) y en seguida la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CDI), desde los años noventa e inicios del nuevo milenio, organizaron en Ciudad de México diferentes festivales-encuentros para la expresión artística y cultural de los pueblos indígenas. Un primer documento sonoro de ello fue el disco *Del rock al costumbre*, grabado hacia el año 2000, que incluyó diferentes grupos de música indígena nueva. Ese disco compacto de algún modo inaugura el formato en que, hasta la actualidad, se siguen grabando discos acoplados —en particular los del programa De Tradición y Nuevas Rolas— que recopilan obra de distintos grupos indígenas que tocan no solo rock, sino también otros géneros.

del Consejo de Ancianos del pueblo comcáac” (como lo consigna su página de Facebook), la agrupación Sak Tzevul tendría un origen vinculado con la presencia de varios músicos del rock mexicano mestizo durante la época en que hicieron patente su solidaridad con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y las comunidades zapatistas chiapanecas que se vieron inmersas en el conflicto armado de enero de 1994 (Hernández, 2004); así que su surgimiento ocurriría en un contexto agitado política y culturalmente, donde el rock mestizo y el tsotsil se tornarían más contestatarios, y de diferentes modos desafiantes del orden social dado en sus escalas nacional y local comunitaria.

El ambiente desatado por la lucha neozapatista implicó el despertar de un sentido social y cultural crítico, rebelde y combativo, pero también creativo, entre habitantes locales, regionales, nacionales e incluso extranjeros o globales, entre los que hubieron juventudes que encaminaron sus prácticas socioculturales hacia formas alternativas, de resistencia e incluso de rebeldía ante formas de poder dominante en el campo de la cultura, acciones que tomaron la forma de posicionamientos críticos, solidarios, alternativos e innovadores. Desde entonces, la región, en particular San Cristóbal de Las Casas, se fue configurando como un escenario político y cultural relevante, sede del altermundismo y de la posibilidad de configurar experiencias colectivas que apuntaran al ideario de “un mundo donde quepan otros mundos” inspirado por la lucha zapatista y sus sensibles y vanguardistas discursos. Allí en la región Altos de Chiapas se experimenta, incluso hoy, una animada escena cultural diversa y boyante, donde cabe la recreación del rock indígena tsotsil, chol, tseltal, tojolabal y zoque.

Es en el escenario roquero chiapaneco donde la aparición de varias bandas a lo largo de cinco lustros ha trazado una trayectoria cultural continua, al punto de hablarse de un *movimiento* y una *escena* roqueros de características étnicas regionales. De hecho, allí puede hablarse de una segunda y hasta una tercera generación de músicos de ese amplio género. Hablar de una escena rockera indígena en Chiapas parece pertinente por la presencia activa, continuada durante décadas, de grupos de rock indígena, lo que conlleva la producción de diversos estilos, el establecimiento de condiciones para grabar esa música, la trascendencia generacional, la instauración de circuitos y la creación de públicos, seguidores y consumidores de ese rock. Tal florecimiento no ha ocurrido de manera tan vital en otras regiones de México, aunque cierto es que en otras geografías han también surgido agrupaciones rockeras a lo largo del nuevo siglo.

Un caso que permite ver la diferencia de otro escenario del rock indígena distinto al floreciente que se desenvuelve en Los Altos de Chiapas es Veracruz, en

cuyas regiones étnicas originarias —la Huasteca (tenek) del Totonoacapan (totonaca), la Sierra de Zongolica (nahua) y la popoluca, nahua, zoque en el sur— no se configuran escenas, circuitos ni movimientos amplios en la forma como sucede en la escena chiapaneca, ello a pesar de existir algunos grupos distribuidos en sus regiones culturales, y a pesar de que también se trata de regiones multiculturales en las que se asientan diferentes pueblos originarios.

Así es el caso de Veracruz, cuyas culturas juveniles ofrecen otros modos del devenir del joven rockero indígena contemporáneo. Ejemplo de ello es la agrupación llamada La Nunka Muerta Rebelión, banda que en la última década se presenta como rock nahua, aunque en sus orígenes —año 1992— era una reconocida banda mestiza de la industrial ciudad de Orizaba. Este caso de reidentificación con la pertenencia étnica de los miembros originales del grupo, al cual se han sumado otros jóvenes de la Sierra, ocurre en el marco de la efervescencia del rock indígena en el país; así, la banda referida ha pasado de cantar en español a hacerlo en náhuatl o a combinar ambas lenguas. Asimismo, sus seguidores se configuran como identidades interculturales que van de la mestiza urbana a la indígena rural, migrante o de las periferias de la ciudad, ahora considerada Pueblo Mágico. Actualmente, la banda continúa interpretando tanto canciones en español, como nuevas rolas en náhuatl de su región.

Una banda de la región enclavada en la Sierra de Zongolica, contigua a la ciudad de Orizaba, con una década de existencia aproximadamente, que parte de su cultura y su lengua nahua es Mikistli, que toca un rock enmarcado en el abanico del heavy metal. Ellos, además, incluyen en sus actuaciones instrumentos tradicionales como flautas, ocarinas y caparazones de tortuga; también agregan escenificaciones que recrean elementos de la cultura azteca, al incluir danzantes que representan rituales acompañados de símbolos propios de la interconexión anímica y espiritual con deidades, como si ofrendaran su música a los ancestros y los dioses, dando con ello la impresión de comunión o continuidad entre la cultura madre y el rock de la nueva generación. En esas representaciones ceremoniales echan mano de incienso y rezos, de atuendos emplumados, del pintado “antiguo” de los cuerpos que danzan al estilo tradicional en sus *tocadas* rockeras, del uso de máscaras y la actitud reverencial y guerrera en esos “caballeros” águila que recrean un ambiente étnico. Todo ello produce una atmósfera que suma nuevas sensaciones al concierto de rock.

Más al norte de esa misma entidad se encuentra el caso de Grupo Híbrido de Papantla que, al igual que las anteriores bandas, participó en el programa De Tradición y Nuevas Rolas a mediados de la segunda década del nuevo siglo. En este caso,

el guitarrista y cantante del grupo reconoce su origen totonaca, pero también comunicó —en el festival de 2013 del programa De Tradición y Nuevas Rolas, realizado en Veracruz— que no sabía el idioma de sus padres y abuelos, pero que lo estaba aprendiendo de ellos; quizá por ese motivo sus canciones tienen amplias secciones instrumentales, y cuando se canta se recurre a la lectura de letras en ese idioma. Entre su repertorio, este grupo ejecuta una versión de la tradicional y ceremonial pieza Xochipitzáhuatl, cuyo arreglo es instrumental y tocado con la típica alineación del rock, a la cual suman la flauta, un instrumento tradicional totonaco. Vale decir que tradicionalmente esa pieza también suele interpretarse sin incluir lírica o el canto en náhuatl. En este caso, el rock parece ser motivo para que el vocalista aprenda el idioma del grupo étnico de pertenencia. En este grupo, tanto como en el caso de La Nunka Muerta Rebelión, tenemos ejemplos diferentes de reindianización no determinados por tocar rock, pero inherentes a la creación rockera.

Un contexto creativo diferente en el diverso estado de Veracruz lo conforman dos conjuntos de raperos. Por un lado está Sector 145 de Sayula de Alemán, al sur de la entidad, que cantan en mixe-popoluca con acompañamiento en vivo de instrumentos como jaranas jarocho, cajón peruano, pianicas y guitarra acústica, entre otros, además de hacer fusiones con el género tradicional de la región, el son jarocho; se trata de un rap en “el canto”, pero que no necesariamente hace uso de pistas pregrabadas, con la emisión de mensajes críticos y reivindicatorios de la cultura de pertenencia, propios de una socialización politizada que defiende lo propio, la cultura y el territorio o los paisajes bioculturales; de allí que en sus composiciones destaque la veneración al maíz, base de las culturas originarias mexicanas.

Por su parte, el colectivo totonaco Tamakxtumit Naku de Papantla, lo mismo que las otras agrupaciones, canta en su lengua materna y en español, pero en este caso hallamos letras que bien pasan por religiosas, y otras más que hacen la crónica de la vida del joven totonaco contemporáneo, con sus dificultades, riesgos y desafíos; a su modo, tanto las letras de corte más religioso como las más críticas parecen predicar algo, la fe/esperanza, pero también la conciencia de ser y pertenecer, la reivindicación étnica. En ambos colectivos los jóvenes raperos se desplazan con habilidad entre sus lenguas maternas —el popoluca y el mixteco de los sureños Sector 145, y el totonaco en el de los nortños— y el español. Ambos grupos también fueron incluidos en festivales del programa De Tradición y Nuevas Rolas, que los llevó a presentarse fuera de sus regiones y a compartir experiencias juveniles ligadas a su ser músicos.

Los grupos musicales de la vertiente indígena también tienen relación con los entornos tecnológicos contemporáneos, los cuales utilizan para producir su pre-

sencia en esas utilizadas y apropiadas carreteras comunicacionales. Lo que no comparten necesariamente es la experiencia de contextos locales-regionales en los que se hayan configurado movimientos juveniles rockeros, circuitos o públicos locales, ni han desarrollado escenas tal como existe en el caso del rock indígena de Chiapas. En este sentido, el de Veracruz presenta un panorama rockero no tan interconectado entre las bandas y las posibles corrientes rockeras presentes a nivel de sus localidades; esa falta de interconexión quizá obedezca a la disposición geográfica propia de este estado, en la que de manera dispersa se ubican las culturas originarias a lo largo de la costa del Golfo de México, mientras que, tal como Aguirre Beltrán definiera las regiones de refugio, el territorio de Los Altos chiapanecos se conforma de manera concentrada.

Estas estampas apenas delineadas son una pequeña muestra de un fenómeno más amplio que hacia 2010 se hizo visible mediáticamente como rock indígena, pues con la intervención del Estado se llevaron a cabo festivales locales, regionales y nacionales, e incluso uno internacional, así como talleres y clínicas de rock. Aquí el punto es que el rock indígena (quizá el rap puede encontrarse fuera de ese ámbito o verse como la vía más reciente de la derivación del rock) surge como una expresión cantada en lenguas originarias que recupera sonoridades de culturas de origen mesoamericano, que produce recreaciones con símbolos de las culturas de pertenencia, y que por lo general es creado por jóvenes de los pueblos originarios, quienes de modo proactivo gestionan y difunden esa música emergente, y para ello se valen de los soportes tecnológico-comunicacionales globales: Internet, YouTube, Facebook, Instagram o Soundcloud, al igual que de equipos de grabación, documentación y creación como cámaras fotográficas y videocámaras, mediante los cuales producen videoclips y otros géneros audiovisuales.

Los sujetos del rock indígena, pero también los de otros géneros y estilos de la nueva música indígena, hacen un constante trabajo de gestión y se ven en la necesidad de hacer sustentables sus proyectos sonoros, de manera que ya se observa el emprendimiento con la instauración de casas grabadoras, la articulación a circuitos nacionales e internacionales de la música, la recurrencia a *managers* que representen las propuestas o la utilización de contratos para hacer conciertos, entre otras acciones propias de la relación económica capitalista a la cual parece enfrentarse todo proyecto cultural en el presente local-global y de la diversidad cultural.

En el marco de las transformaciones culturales del país, esta música o este fenómeno sonoro significa, en palabras de Juan Gregorio Regino, quien fuera director de Desarrollo Intercultural de la DGCP y coordinador del programa De Tradición y Nuevas Rolas:

[...] una fusión de música indígena tradicional con ritmos alternativos como el ska, el rock, el hip hop. Es una propuesta muy innovadora, muy actual, muy de jóvenes, y esto habla de la vitalidad que tiene actualmente la cultura, la música indígena, que es una expresión de estas nuevas generaciones y eso la verdad nos da mucho gusto porque siempre se ha pensado que las culturas indígenas están estancadas, están, pues, un tanto muy conservadas, muy desde lo comunitario, cuando lo que realmente, lo que hoy los jóvenes están buscando son espacios en los medios de comunicación, a través de la tecnología, de la música, a través de los foros de los circuitos artísticos; incorporar sus propuestas, incorporar su música, y obviamente la lengua indígena. Esto habla de una generación de talentos, de artistas indígenas, pues, muy preocupados por mantener su identidad, mantener su cultura, pero también están insertos en contextos mucho más amplios (en *podcast* del programa “Son y Tradición” del Instituto Mexicano de la Radio y Radio Ciudadana, 2015).

La emergencia de las expresiones indígenas juveniles contemporáneas muestra una interculturalidad en auge. Su pertenencia intercultural (producto de su cultura original y del rock) se plasma en la denominación de las bandas y a veces en su estilo musical. En este sentido, los protagonistas de ese rock proponen denominaciones propias sin llegar a una única que lo generalice o sintetice. En el caso de Lumaltok, banda ubicable en la segunda generación de rockeros tsotsiles (surcida de un desprendimiento de Sak Tzevul, la única de una primera generación del *bats'i rock* o rock tsotsil), publicita sus conciertos mediante carteles y flyers anunciando que tocan Phsicodelic Pox Blues, mezclando así nociones de alteración de sentidos, las vicisitudes más bien dolorosas de la comunidad negra estadounidense de donde proviene el blues —replicada de algún modo en la experiencia indígena— y la producción de emociones asociadas con la ingesta de una bebida que anteriormente solo era de uso ritual: el pox.

El pox, que es producto local, está inmerso en la globalización económica de la cultura, pero localmente tiene un sitio en el auge del mercado turístico gastronómico-cultural centrado en San Cristóbal de Las Casas, aunque, desde luego, sigue manteniendo su uso tradicional ritual, lo mismo que la música indígena tradicional tsotsil. El que Lumaltok llame así a su propuesta y experiencia musical tiene el claro interés de marcar el carácter local-global, o intercultural, de su rock.

Un caso interesante, en el sentido de tener una etiqueta que identifique el nuevo sonido que recupera el origen histórico cultural, lo ofrece la propuesta de Damián Martínez (Sak Tzevul), quien acuñó la noción *bats'i rock* para hacer referen-

cia al rock tsotsil hecho en municipios como Zinacantán y Chamula (Ruiz, 2014). No es claro si esta noción incluiría el rock chol, el tojolabal y el zoque. Por otra parte, fuera de Chiapas, en otras regiones, el rock indígena suele adjetivarse con la cultura o la lengua de la cual emana: rock nahua, rap totonaco, cumbia wixárika, son jarocho popoluca, etcétera. El rock de otras regiones originarias más bien parece asumir el término de nueva música indígena, o hecha por jóvenes indígenas, tal como lo nombran instituciones culturales cercanas a su impulso desde décadas atrás.⁵ Lo central en esta búsqueda de autodenominaciones, o las impuestas por externos, es que ello da cuenta del procesamiento étnico, centrado en la música emergente hecha en los pueblos indígenas, la cual recurre a ritmos, instrumentaciones, ideas, conceptos, connotaciones y propuestas sonoras híbridas, a las que ensamblan bienes, prácticas y sentidos de sus culturas musicales propias, para ofrecer formas culturales nuevas tan flexibles como vanguardistas.

Sobre la ontología étnica posible de esa manifestación, Julián Hernández “Zanate”, de Lumaltok, considera que en tanto rockero indígena de su región, encarna al “nuevo maya”, el cual viene siendo un tipo de joven emergente definido por su práctica cultural y una inédita identidad en proceso, que no reniega de sus orígenes étnicos, sino al contrario, los busca fortalecer al tiempo que los re-crea, los re-presenta y los traduce en prácticas interculturales, que en este caso resultan en el llamado rock indígena, en la generación de un joven rockero indígena, en una corriente cultural y no solo musical nacida en espacios tradicionales que experimentan lo nuevo mediante sus generaciones jóvenes. Esa interculturalidad que sustantiva el rock indígena está en diálogo con una cultura global y hegemónica como el rock o el rap, la cual al ser apropiada produce un nuevo objeto cultural y nuevas identidades llevadas a la práctica como rock o como nueva música indígena.

En entrevista para “Ruta 66”, programa de la televisión por internet Rompeviento TV, el 6 de agosto de 2014, Julián/Zanate consideró que ese “nuevo maya” está gestando (no perdamos la profundidad de la declaración) “su propia cosmovisión”.⁶ Quizá cabría ampliar esa idea para considerar que todo nuevo joven rockero indígena y todo nuevo músico indígena está configurando su etnicidad con materiales (inter)culturales nuevos. Así que cabría esperar algún tiempo para ver en qué consiste esa nueva etnicidad procesada en los jóvenes.

⁵ Juan Gregorio Regino, siendo director de Desarrollo Intercultural de la DGCP en 2015, se refiere a esa música indígena como “la música indígena de hoy”, como “una fusión de música indígena tradicional con ritmos alternativos como el ska, el rock, el hip hop”.

⁶ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=Uc2ZSksWqgg>

Las búsquedas, más que las definiciones últimas, únicas o fijas, son aún notorias en el escenario sonoro emergente que tiene en San Cristóbal de Las Casas su espacio más visible y frecuente, al punto de existir allí un circuito de música en vivo que programa bandas como Lumaltok con alguna asiduidad, y en el que destaca el espacio cultural El Paliacate como sede de sus presentaciones. Pero, como se apuntó antes, de ello no se colige que todo el rock sea tan vital, variado y visible como el de la escena de Los Altos chiapanecos; más bien al contrario, en otros territorios esa música indígena actual guarda otras características, digamos más discretas, aunque mucha de ella ha visto la luz pública, principalmente debido al programa De Tradición y Nuevas Rolas (administrado originalmente por la DGCP del CONACULTA y después por la Secretaría de Cultura) y a otros festivales o encuentros similares.

Que el rock —entre otros géneros musicales populares y comerciales apropiados por músicos de diferentes pueblos originarios— que se produce y recrea en espacios étnicos originarios sea un elemento definidor del indígena joven recuerda un proceso similar de juvenilización asociado al rock entre la juventud urbana mestiza mexicana de los años cincuenta y hasta los ochenta del siglo XX. Si bien se sabe que para la juventud de esos decenios el rock fue un medio sustantivo de diferenciación frente a la sociedad adulta —cuya cosmovisión sustanciaba las formas sociales convencionales (moral imperante, orden social, jerarquías)—, aún falta abundar sobre las implicaciones y tensiones sociales y culturales al interior de los pueblos originarios donde ocurre ese nuevo rock, en esos territorios donde se concentran formas del cambio cultural, étnico e identitario; donde esa forma de juventud indígena se define por su particularidad rockera.

Peculiaridad, que no esencialismo; pues considera Julián Hernández, utilizando términos propios de su formación universitaria intercultural, “Somos híbridos”, y con ello anuncia que la etnicidad, el ser indígena, no es una camisa de fuerza, una esencia ni algo estático, sino un material inter/cultural flexible y creativo a partir del cual puede hacerse rock, y pueden practicarse y producirse formas culturales frescas que conllevan elementos residuales originarios.

En las formas de “rockeridad” mestiza e indígena se ubicaría una dimensión política de su *ser* y *hacer*, aunque ni en su manera ni en su significado se trata de la misma forma política en cada vertiente. Para las primeras generaciones de jóvenes rockeros mestizos, el rock fue un elemento de oposición al mundo convencional, adultocéntrico, a un orden dominante nombrado “el sistema” (social, económico, político y cultural, opresivo y conservador), que en el caso mexicano organizó hegemonícamente la cultura nacional/oficial ante la que notoriamente

el rock resistió/contestó/transgredió entre los años sesenta y ochenta. Ya en la transición hacia el nuevo siglo y milenio, diferentes manifestaciones culturales, entre ellas el rock, se han interpretado como maneras de construir una ciudadanía global mediante la afirmación de su propuesta cultural (esta es una semejanza entre ambas modalidades de rock).

Esas formas disonantes a veces asoman en los discursos en vivo de los *front-man* de algunas bandas de rock o en entrevistas, como en el caso de Damián Martínez (Sak Tzevul) y Julián Hernández “Zanate” (Lumaltok), representativos del *bats’i rock* de Los Altos de Chiapas, aunque también han surgido casos con la autorización o bienvenida por el consejo de ancianos o la autoridad comunitaria, como ocurrió con Hamac Caziim, cuyo origen, indica la propia banda, no contravino el mundo convencional o tradicional, sino que fue avalado por sus propias autoridades tradicionales.

Aun así, no sería extraño que las formas de transgresión, pese a haber sido autorizada su existencia comunitaria, existan en diferentes maneras e intensidad, dentro y fuera de la cultura de pertenencia de la banda, ni sería extraño que en general el diverso rock indígena deba negociar étnicamente hacia el interior de cada cultura/comunidad o hacia afuera, con la sociedad nacional o mestiza, su ser y hacer sonoro-cultural, su etnicidad procesada interculturalmente desde la condición generacional y mediante el elemento cultural del rock. Porque, al cabo, el rock indígena se ubica entre los pueblos originarios y la sociedad mestiza, en ambos universos habría de representar innovación, habría de transgredir y de negociarse culturalmente. El “nuevo maya”, la conciencia rockera de “ser híbrido” en jóvenes como los que integran el grupo Lumaltok, revela precisamente la implicación de trabajo creativo y de innovación cultural que conlleva el rock hecho por la juventud indígena y, con ello, la mediación de la etnicidad en las nuevas generaciones.

Cabe pensar la dimensión política en ese rock, puesto que el ser rockero hoy tiene que ver con la construcción de ciudadanía cultural y con la concreción de los derechos culturales y de la diversidad cultural que son garantizados nacional e internacionalmente; más aún si los discursos culturales se enmarcan por derechos y si las prácticas y bienes culturales buscan revitalizar las culturas, hacerlas vigentes, garantizarlas en el tiempo presente y futuro, principios todos ellos que guían el diseño de políticas y programas culturales como De Tradición y Nuevas Rolas. Es observable que ese rock interactúa con políticas en un contexto discursivo, legal e institucional, nacional e internacional, en favor de la diversidad y del reconocimiento, del derecho a la identidad, del acceso al disfrute de y desde la cultura o a la creación cultural. El que la sociedad indígena históricamente haya

sufrido en entornos atravesados por relaciones de dominación es también una razón para que el rock del ámbito indígena se constituya como una opinión política que puede llegar a denunciar formas de colonización históricas y vigentes. Quizá el *bats'i rock* y el rock del ámbito indígena de Chiapas compongan casos cuya lucha política por la inclusión social vía la producción rockera sea más concreta y observable, dado que su contexto aún está marcado por las reivindicaciones del neozapatismo y también por los discursos de la interculturalidad propios de la educación superior.

La politización del rockero (y así del rock indígena), ya sea de algunos de ellos o en algunos más que en otros, es algo que, si bien existente, también debe diferenciarse por regiones, temporalidades, agrupaciones e individuos. De nuevo, hay que situar las escenas, los discursos y los actores del rock, de los rocks en plural, pues si el contexto define o da sentido a los eventos culturales, entonces hay que acercarse a las tramas locales-regionales de su surgimiento, a sus formas y devenir. Otra vez: no es igual hacerse rockero en Los Altos de Chiapas, donde se observa una escena concentrada en San Cristóbal, que en el Totonacapan o en la sierra de Zongolica en Veracruz, o en cualquier otra región, donde si bien imperan lógicas y relaciones de dominación y de resistencia, los conflictos y acuerdos entre las culturas originarias y la sociedad nacional se dirimen o negocian de modos y con resultados particulares. Las circunstancias sociohistóricas y económico-políticas específicas que permean en los lugares donde se manifiesta el rock indígena son variadas, y variados resultan los procesos de cambio cultural/étnico asociados a las innovaciones sonoras y a sus articulaciones con escenas juveniles local-regionales, así como los entramados de políticas culturales que participan en el devenir de la nueva música indígena.

El rock indígena también supone tensiones en el etnodesarrollo de los pueblos originarios. Algunas de esas discordancias están ligadas con la ruptura de los ciclos que iban del paso de la infancia a la adultez, ya que el joven indígena ahora tiene otros intereses, otras experiencias, otros capitales culturales y otras perspectivas, las que no necesariamente armonizan con las enculturaciones convencionales basadas en cosmovisiones y liturgias propias de las culturas tradicionales de pertenencia, esto es, con los *saberes*, *haceres* y *quereres* antiguos, en cuyo seno la llamada música étnica tradicional es parte integral de los sistemas rituales —potestad de adultos— y la dimensión sagrada de cada pueblo originario. Instituciones, valores y ritos ante los que el rock aparece, según algunos, a veces como expresión que choca con las culturas originarias y es cuestionada por las autoridades comunitarias (Julián Hernández en Rompeviento TV en 2014; García

Martínez, 2014), y a veces como expresión aceptada desde su origen por esas autoridades (caso Hamac Caziim, según su perfil Facebook, y en Jiménez, 2009).

Este fenómeno, entre estudiosos de las juventudes y del rock en las regiones culturales de los pueblos originarios, posibilita diversas interpretaciones del rock indígena que hacen presuponer la existencia de configuraciones propiamente culturales y no solo musicales; es decir, que si bien hay músicos rockeros, también hay públicos, espacios, circuitos... Ariel García Martínez define ese rock como:

[...] expresión cultural de las juventudes indígenas rurales y urbanas que tiene como característica la producción y la apropiación de elementos identitarios (formas de vestir, arte corporal, iconografía, formas asociativas) relacionados con la música creada en las sociedades occidentales en la segunda mitad de los años cincuenta [...] por lo tanto, se constituye en fenómeno cultural e identitario situacional que la juventud indígena reclama como parte de un estilo de vida muy diferente al de sus padres y abuelos, y que a veces los lleva tanto a la confrontación con el entorno, como a la asimilación con él. De esta manera, la apropiación de este estilo musical ubica a los jóvenes rockeros como un tipo especial de indígenas en el marco de las identidades emergentes (García Martínez, 2014:49).

De la articulación entre rock indígena y programas culturales

El rock indígena no es un fenómeno autocontenido sino relacional, abierto a, y producto de, encuentros, préstamos, intercambios, diálogos sonoros-interculturales; por tanto, es una realidad que, además de estar vinculada con corrientes culturales varias y desagregarse en diversas experiencias local-regionales, su gestión también enlaza a creadores y promotores étnicos locales con instituciones y políticas culturales de diferente rango (de los locales a los globales). En este apartado se ofrece una mirada breve a la dimensión socioestatal⁷ del fenómeno sonoro emergente en los pueblos originarios, esto es, encuentros entre bandas de rock y la acción estatal en el desarrollo cultural que han hecho posible eventos como los festivales de rock indígena. Para ello presento algunas interrelaciones entre

⁷ Se refiere a los vínculos o encuentros entre actores societales (ciudadanos, movimientos, asociaciones, etcétera), organizados o no, y entidades estatales, como los programas culturales en el caso bajo estudio.

los programas estatales en materia de pueblos y culturas indígenas, y la participación de bandas de ese nuevo rock en festivales y otras actividades culturales asociadas a la intervención. Esa interrelación es central porque tiene que ver con la búsqueda de sustentabilidad de todo proyecto colectivo cuando emerge. La sustentabilidad a la que me refiero no pertenece al ámbito creativo, sino al orden material; se trata de una situación que lleva a los fenómenos culturales (proyectos, iniciativas, movimientos, etcétera), como cualquier otro, a tejer relaciones con otros actores de otras esferas ya no necesariamente culturales y artísticas, pero estructuradoras de la vida social, como las económicas o las políticas.

Los vínculos entre el quehacer rockero y los programas derivados de políticas culturales no obvian el hecho de que las emergencias culturales referidas tienen una marcada dimensión étnica que suscita debates culturales centrados en aquello que la política cultural del país reconoce como válido y valioso, y que por lo tanto apoya mediante intervenciones orientadas al cumplimiento de derechos; mientras que por otro lado, el surgimiento del rock indígena atañe al tema del ejercicio de los derechos colectivos y del papel que juega o debe jugar una sociedad participativa en el ámbito de los derechos culturales y de su efectivización.

Así puede entenderse que las creaciones artísticas indígenas contemporáneas apelan a un cambio cultural que plantea una discusión sobre la construcción democrática en la vida pública, que en este caso tiene que ver con el sector cultural. En lo que nos ocupa, la transformación cultural está relacionada con procesos de resignificación de la etnicidad dado el proceso intercultural que reviste, en aquellos pueblos donde hoy tienen lugar el rock y otras músicas indígenas contemporáneas. Esos aspectos pueden ser analizados mediante un seguimiento a las interacciones entre los creadores y ejecutantes del rock indígena y las intervenciones de la política cultural.

Desde los años noventa, cuando menos, el Instituto Nacional Indigenista (INI) sostenía que debía superarse esa mirada que consideraba las culturas de los pueblos originarios como dimensiones estáticas, en lugar de entenderlas como cambiantes, innovadoras, con capacidad transformadora que se refleja cristalinamente en su creatividad estética-artística-cultural contemporánea, en sus productos y prácticas culturales actuales, con continuidades y discontinuidades, capaces de hibridarse, transculturizarse; ello sin mella en su continuidad histórica e identitaria, aunque con cambios en el ámbito de la cultura expresiva, en sus prácticas que, como en el caso bajo estudio, son de corte juvenil y rockero. Esa mirada más plural, y con ello democrática, de considerar a las culturas de los pueblos originarios también tenía lugar en el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comu-

nitarias (PACMyC) (Bonfil, 1995), que a lo largo de décadas ha sido relevante para las expresiones tanto tradicionales como emergentes en los ámbitos locales de los medios rurales y urbanos, porque ha cumplido con el principio de apoyar con recursos al desarrollo cultural comunitario y municipal sin imponer una concepción hegemónica del arte y de la cultura del artista y de su obra.

El rock indígena no es estrictamente nuevo, empezó a escucharse alrededor de hace un cuarto de siglo; digamos que en la última década del siglo XX, incluso antes, es posible encontrar dinámicas musicales juveniles en entornos étnicos originarios y en espacios urbanos como la Ciudad de México (Jiménez, 2009). Lo novedoso es el entramado de políticas culturales que recientemente lo impulsaron. Y es que en la transición del siglo XX al XXI se fortaleció la relación rock indígena-Estado. En el ocaso del siglo pasado el INI, mudado en el nuevo siglo en Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI),⁸ y la DGCP mediante el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC), impulsaron a grupos de la “nueva música indígena”. Al inicio de la segunda década del siglo XXI, la intervención del CONACULTA amplió el enfoque sobre las culturas populares e indígenas mediante programas específicos, entre los que destaca De Tradición y Nuevas Rolas. Transformación y Fusión Sonora, en el que participa desde 2015 la entonces recientemente creada Secretaría de Cultura, cabeza del sector cultural federal, en coordinación con la DGCP, así como los institutos y las secretarías de cultura de diferentes estados del país.

De ese modo, la intervención estatal en la promoción del rock indígena ha tenido un papel en el cambio cultural o de la resignificación de la etnicidad allí donde el rock indígena ha ido generando su historicidad activa. La intervención oficial se había concretado, durante los años noventa, en la organización de los festivales de música y danza indígenas enmarcados por encuentros multiculturales que tenían lugar en Ciudad de México y eran organizados por el INI y más tarde por la CNDI, según leemos en fuentes del propio INI/CDI alojadas en Internet:

Los festivales de música y danza indígena se han constituido en uno de los principales eventos culturales que se dan en la Ciudad de México, ya que a través de ellos, el público de la metrópoli tiene la oportunidad de conocer y apreciar las manifestaciones artísticas de los pueblos indígenas que habitan en nuestro país.

⁸ La Comisión fue producto del cambio de visión estatal-presidencial sobre la intervención del universo indígena nacional, que elaboró una reingeniería del INI y lo finiquitó en el sexenio 2000-2006.

Estos festivales han logrado también la conjunción de esfuerzos de diferentes instituciones y dependencias de gobiernos, que preocupados por la difusión de la cultura de nuestro país [*sic*]. Ejemplo de esto, han sido el I, II, III, V, VI, “Festivales de Música Indígena” de carácter nacional, y el IV en 1992 llamado “Encuentro de la pluriculturalidad” de carácter continental, en donde participaron grupos indígenas de América, el Caribe y grupos africanos.

El Encuentro denominado “Las nuevas creaciones de la música indígena”, celebrado en septiembre del año 2000, mostró parte de esa otra realidad que se manifestó con mayor intensidad en la década de los noventa.⁹

De aquella época, tránsito del siglo pasado al presente, proviene el disco compacto (CD) editado por el INI: *De “El costumbre” al rock. Encuentro de música indígena. Las nuevas creaciones*, producto que podría considerarse antecedente del posterior auge socioestatal en la promoción del rock de diferentes culturas originarias mexicanas, cuando menos de algunas regiones, acontecimiento que tiene, como contraparte y complemento, la multiplicación de bandas en pueblos originarios y la destacada configuración de la escena chiapaneca de rock indígena.

La condición de precursor del rock indígena del disco mencionado obedece a la inclusión de canciones de dos bandas —Hamac Caziim y Sak Tzevul— que hoy configuran una “primera generación” de dicha corriente musical en el ámbito nacional, la cual interactúa con unas “segunda y tercera generaciones” mucho más visibles por ser más numerosas y diversas, que en alguna medida han contado con mayores apoyos institucionales para recrear y mostrar su “rockeridad” frente a públicos locales. Algunos de sus exponentes han logrado alcanzar escenarios nacionales e incluso internacionales. Ejemplo de esto último fue el concierto en Los Ángeles, California, Estados Unidos, organizado por el programa De Tradición y Nuevas Rolas en 2015; aunque allí la alineación del concierto fue integrada en su mayoría por bandas residentes en aquel país (la excepción fue Sak Tzevul), se buscó que sus integrantes fueran de extracción mexicana.

En el caso específico de Sak Tzevul, referente del *bats’i rock*, su devenir se ha asociado ocasionalmente con programas de instituciones del sector cultural oficial, dado que en sus inicios obtuvo un apoyo del PACMyC, como lo contó uno de sus integrantes, en una entrevista a Ascencio y López-Moya (2012). Damián Martínez indicó que recibió su primera guitarra eléctrica gracias a su participación en la convocatoria de ese programa hacia mediados de los años noventa.

⁹ http://www.cdi.gob.mx/participacion/rock/del_costumbre.html

Ello habría definido su interés por hacer rock. En este caso, el apoyo favoreció la creación de nuevos sonidos y de una nueva música en Los Altos. Asimismo, implicó una transformación cultural más profunda, pues además de nuevos sonidos se observó también la configuración de nuevos actores en comunidades tradicionales.¹⁰

Otro vínculo importante de este músico con instituciones lo refiere Antonio López Hernández, encargado del Departamento de Lenguas del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI),¹¹ quien además es investigador, y ubica, literalmente, que el movimiento de rock en Chiapas, en particular el compuesto y expresado “esencialmente en lengua tsotsil”, surgiría hacia 1999. El estudioso considera que ese movimiento nació con el grupo Sak Tzevul; además hace referencia a la relación entre creadores indígenas e instituciones del estado, hecho que vengo señalando:

Pero esta propuesta, señaló [López Hernández], no surge de la casualidad, en realidad es fruto de un proyecto del centro, “en un principio con CELALI tuvimos un proyecto de creatividad musical entre la niñez indígena y precisamente es donde trabajamos con Damián Martínez” (Notimex, 2013).

La declaración difiere de la fecha de origen de la banda mencionada por Martínez, quien ha dicho que 1996 fue el año de su fundación; pero lo que interesa es observar el vínculo de ambos actores, pues habla de procesos de formación interculturales enfocados al fenómeno lírico-sonoro, como más adelante se gestaron en una escala mayor los talleres de composición y de arreglo musical en el programa De Tradición y Nuevas Rolas.

Durante el siglo que corre también encontramos la relación con instancias estatales del grupo Sak Tzevul, esta vez correspondiente al nivel de la entidad federativa. Al respecto, en nota de Erika Herrera (2013), Marisa Gallegos Navarro indica que el gobierno de Chiapas y el Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas y los Pueblos y Comunidades Indígenas (PROCIDI) de la DGCP “han estado promoviendo el rock indígena o rock folclórico en Chiapas”. En el mismo texto define las creaciones musicales como una “fusión de música tradi-

¹⁰ El PACMyC ha apoyado desde 1989 infinidad de proyectos culturales locales con la compra de instrumentos para recrear diferentes géneros y estilos musicales tradicionales y modernos a lo largo de las culturas populares mexicanas.

¹¹ En entrevista publicada por NTX (2013) en www.informador.mx (consulta: agosto de 2014).

cional, ceremonial y sonidos electrónicos. Esto, en un circuito de música que promueven las políticas culturales locales”. En esa nota en versión digital del diario chiapaneco *Cuarto Poder*, se lee que Marisa Gallegos indicó que “en Chiapas [estos grupos entre los que se menciona a Sak Tzevul, Hektal, Ik’al Joj, K’alts’i, Lumal Tok (*sic*) y Slaje’m K’op] han recibido talleres y asesorías de profesionalización a nuevos grupos, apoyo con traslado a diferentes foros y organización de Festivales de Rock Indígena”, subrayando el impulso que el estado brinda en la escena rockera chiapaneca, marcadamente en el *bats’i rock* o rock tsotsil, hecho ejemplificado por los apoyos otorgados a Sak Tzevul, en sus inicios, cuyo líder es un destacado creador y gestor del género emergente.

Durante la fase de consolidación de la banda hallamos igualmente relaciones socioestatales. A partir de 2010, con la vertebración del programa oficial De Tradición y Nuevas Rolas del CONACULTA, el grupo de Damián Martínez creció en visibilidad más allá de la escena *bats’i rock*, hasta alcanzar, digamos, rango nacional como banda de rock indígena y cierta internacionalización. Aún deben precisarse interfaces socioestatales de Sak Tzevul durante la primera década del siglo XXI, pero es innegable que con la influencia de aquel programa el agrupamiento se ha afianzado en la escena local y nacional del rock. Y digo innegable porque de alguna manera Martínez ya no solo es miembro de la banda precursora, sino que aparece además como mediador (promotor) cultural de ese programa, pues ha participado en la organización, la promoción y la impartición de talleres que se llevan a cabo en torno a los festivales del programa, además de haber sido incluido en el comité organizador de los cinco festivales realizados entre 2010 y 2015 y en los encuentros que se derivaron de ellos.

En este último sentido, puede observarse que ciertos actores individuales y colectivos indígenas, esto es, rockeros y bandas, en sus trayectorias como promotores han llegado a ser parte, así sea temporalmente, de los proyectos culturales estatales como mediadores o traductores culturales. Una figura importante en este programa fue Juan Gregorio Regino, en ese tiempo director de Desarrollo Intercultural de la DGCP, con quien el líder de Sak Tzevul ha colaborado en la gestión y aplicación del programa De Tradición y Nuevas Rolas, impulsado y coordinado a nivel federal por el propio Regino desde su cargo directivo.

Referente a las políticas culturales interrelacionadas con el rock indígena, tenemos que De Tradición y Nuevas Rolas representó un ejemplo significativo y afortunado. Esta idea tiene fundamento en el hecho de que la banda Lumaltok “es ahora una de las 100 que integran el proyecto *De Tradición y Nuevas Rolas, transformación y fusión sonora*, que desde 2010 apoya el rock en lenguas indígenas”, informa

Alfonso Meza (2014) en nota de la versión digital del diario *El Financiero*. Allí mismo se lee que Julián Hernández “Zanate”, “egresado de la licenciatura en Comunicación por la Universidad Intercultural de Chiapas”, reconoce la importancia de ese programa oficial para el impulso de su hacer rockero: “Es gracias a proyectos como éste y a nuestra música que nos hacemos visibles y tratamos de rescatar nuestras lenguas: el zapoteco, el tsotsil, el purépecha, el zoque y el chol, entre otras”.

Y es que el multicitado programa ha sido con mucho un proyecto exitoso en varios renglones de la promoción del rock indígena reciente, aunque todavía falta saber qué tanto lo ha sido en la revitalización lingüística y cultural de las culturas originarias de los rockeros. Lo evidente es el fuerte trabajo de difusión y organización de conciertos y festivales, tarea que incluyó la formación musical mediante clínicas, talleres de rock y producción de conciertos impartidos por músicos profesionales, entre los que se encuentran luminarias del rock nacional histórico, como Guillermo Briseño o Poncho Figueroa (ex Santa Sabina), el mismo Damián Martínez, o el poeta y músico Mardonio Carballo (actual titular de la Dirección General de Culturas Populares, Indígenas y Urbanas, antes solo DGCP), entre otros profesionales de la literatura y la composición musical.¹²

En un cuadernillo de notas editado sobre el programa por la Secretaría de Educación Pública y CONACULTA (2014), de modo sucinto se explica que De Tradición y Nuevas Rolas se trata de “una plataforma comunitaria y nacional dirigida a jóvenes músicos, que integra dos ejes de acción: la formación y la difusión”. Dicha plataforma había realizado, entre 2010 y 2014, tres encuentros en las ciudades de Querétaro, Zinacantán (Chiapas) y Ciudad de México, además de haberse incluido en la cartelera del Festival Vive Latino en 2014. Ese mismo año se llevó a cabo en Tapachula, Chiapas, una versión propia en la Frontera Sur, para la que se convocó a participar en “clínicas, talleres, caravanas y conciertos”. El cuadernillo incluye las actividades realizadas en el marco de los festivales organizados como parte de ese programa cultural.

Se informa allí que, si bien en 2010 el festival realizado en la Ciudad de México arrancó con la participación de diez grupos (tres tsotsiles: Sak Tzevul, Hektal

¹² En <http://www.arteycultura.com.mx/has-escuchado-rock-indigena-comienza-el-encuentro-de-tradicion-y-nuevas-rolas/> se lee que “*De Tradición y Nuevas Rolas* inició en 2010 y desde entonces ha contado con las asesorías de músicos emblemáticos en la escena mexicana como lo han sido Guillermo Briseño, Roco de la Maldita Vecindad, Jesús Antonio Rodríguez, mejor conocido como Frino, y Poncho Figueroa, entre otros”. También el músico e historiador Álvaro Alcántara ha colaborado en la transmisión de su conocimiento musical a las generaciones de jóvenes músicos indígenas convocados y apoyados por el programa.

y Yibel Jme'tik Banamil), para 2011 el realizado en Querétaro incluyó a siete agrupaciones (entre ellas, dos tsotsiles: Yibel Jme'tik Banamil y Vayijel). En 2013 el encuentro se multiplicó en diferentes estados, al realizarse en Baja California, Campeche, Chiapas, Michoacán, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco y Veracruz. Con ello, el programa creció considerablemente, sumando ocho escenarios a los que concurrieron un total de 47 agrupaciones, aunque ya no todas de rock; el paisaje sonoro representado fue diverso al incluir son jarocho indígena (popolucan), música ranchera, balada, cumbia y trova. Los grupos de Chiapas, representantes del tsotsil, el tseltal y el zoque, sumaron siete.

En 2013, la ciudad de Zinacantán, Chiapas, fue sede de otro maratónico concierto organizado en el marco del programa ya citado. Actuaron allí quince agrupaciones (no todas de rock), prevaleciendo “las de casa”, representadas por cinco grupos, todos del universo rockero. En 2014 el programa fue recibido dentro del Festival Iberoamericano de Cultura Musical Vive Latino, efectuado en la Ciudad de México. Allí, en la carpa que tuvo a su cargo De Tradición y Nuevas Rolas, la oferta musical consistió en diez conjuntos, entre los que sobresalieron significativamente los cuatro del estado de Chiapas: Hektal, Yibel Jme'tik Banamil, Lumaltok y Sak Tzevul.

Para 2015, el programa se llevó a cabo en diecisiete ciudades del país y los conciertos se distribuyeron a lo largo de siete días, entre agosto y septiembre. Además se realizó, por primera vez, la versión latinoamericana de aquel durante los días 9 y 10 de octubre en Acapulco, Guerrero; en el cartel desfilaron veinte conjuntos (incluidos uno de Perú y otro de Guatemala). Con la participación de cuatro agrupaciones, se efectuó también, el 17 de octubre, un concierto dentro del 43° Festival Internacional Cervantino (con presencia de Lumaltok); y por vez primera, el programa se llevó fuera del país, al tener como sede Los Ángeles, California, en Estados Unidos, el De Tradición y Nuevas Rolas West Coast. Este se llevó a cabo el 24 de octubre, y lo conformaron ocho bandas, en su mayoría formadas o asentadas en Chiapas, entre ellas Sak Tzevul. Así, durante 2015 se vivió una etapa de expansión del programa debido a su éxito en la promoción de nueva música indígena. Fue definitivo también que ya no solo primó el rock, pues en ese impulso emergieron nuevas sonoridades que encontraron escenario y difusión en los espacios creados por parte de las políticas culturales.

Es debido a esta expansión de la nueva música indígena en el marco del programa De Tradición y Nuevas Rolas que el vínculo entre creadores indígenas y las políticas culturales puede considerarse tanto exitoso, como relevante para el devenir de esa “escena” a nivel nacional; es evidente que tal florecimiento se ha he-

cho visible y se ha multiplicado a partir de interrelaciones entre el indorock,¹³ incluidas nuevas músicas indígenas, y el Estado mexicano mediante el quehacer del sector cultural y sus instituciones.

Esto, sin embargo, no significa necesariamente que las agrupaciones dependan totalmente de los apoyos, pues el rock indígena también ha desarrollado estrategias propias para posicionarse; también cabe decir que existen diferencias y desigualdades en las relaciones entre algunos grupos establecidos y los actores del ámbito cultural estatal. Si bien la existencia de una red de promotores culturales indorockeros, que ocasionalmente hacen parte de instancias culturales oficiales (municipales, estatales o federales) con el fin de promocionar la escena rockera, les permite a estos actores jugar dos roles a la vez, ello impide, en ocasiones, que haya otros representantes que medien entre el mundo alternativo no oficial de la música y el rock indígena, lo que a su vez genera la preponderancia de roles más orgánicos para el sistema en esos espacios de negociación e inclusión de los actores participantes en el programa. En el caso chiapaneco, el hecho de que miembros de bandas de rock también hagan parte del proyecto estatal y participen no solo como creadores o músicos en festivales, sino además como formadores del conocimiento rockero, haciendo las veces de pares en la organización de eventos, como mediadores culturales en los talleres e impartiendo las clínicas de composición, arreglo y ejecución, ha favorecido el nivel de participación de tales actores en las decisiones y el sentido de las actividades, lo cual posibilita mayor autonomía.

Por lo tanto, sin librarse de intentos de cooptación, estos vínculos entre actores del rock indígena y el aparato burocrático del sector cultural estatal han constituido espacios de negociación en los que se han diseñado intervenciones y se han gestionado los recursos que han incidido en la emergencia del rock indígena contemporáneo.

Después del nivel internacional alcanzado por De Tradición y Nuevas Rolas en 2015, el enfoque del programa comenzó a cambiar y destacan ahora al menos

¹³ El término indorock se propone diferente al de etnorock, al reconocer que el rock de los pueblos originarios considera situaciones (prácticas culturales, identificaciones, escenas, contextos) que son particulares local y regionalmente, no es una situación general. Se reconoce bajo tal término que el rock del ámbito indígena es diverso y mantiene características o cualidades empíricas diferenciadas unas de otras. Dado que todo rock tiene una dimensión étnica, el indorock apunta a distinguir su origen y su sustanciación intercultural como un proceso en el que la cultura de los pueblos originarios y sus jóvenes creadores juegan un rol protagónico. En la realidad, hay quienes nombran a su producción rock totonaco, rock seri, etcétera, y quienes se autonombren rockeros totonacos, nahuas, etcétera.

dos líneas: por un lado, se pluralizó la representación de esa nueva música, lo que dio paso a otros ritmos o géneros, llegando así la cumbia, los aires nortños, sones regionales (jarocho, huasteco y otros), baladas, jazz y ritmos locales o étnicos, con composiciones nuevas que incluyeron letras en los idiomas originarios. Por otra parte, los conciertos de cada 9 de agosto, fecha que corresponde al Día Internacional los Pueblos Indígenas pautado por la UNESCO, dejaron de hacerse en capitales de los estados, o en centros urbanos influyentes,¹⁴ para efectuarse en regiones interculturales o preferentemente indígenas, buscando impulsar y articular las expresiones musicales antes mencionadas con los objetivos de políticas de revitalización cultural y lingüística que se desarrollan en las regiones de donde son originarios los participantes.

Hacia 2017, el programa estaba prácticamente disuelto. No obstante, el CONACULTA editó varios CD del programa, alcanzando a publicar los compilatorios *De Tradición y Nuevas Rolas*, 1, 2, 3, 4 y 5, así como otros de grupos en lo particular: *Selva... [...Soñadora]* de Sak Tzevul (CONACULTA, DGCP, PROCIDI, PACMyC, 2012), *Nahui Ollin* de la banda Rockercoatl (CONACULTA, FONCA, DGCP, 2015) y *Vukub Ja'vil Ta* de Lumaltok (CONACULTA, 2015); así como un CD en vivo, también acoplado —en el que intervienen ocho artistas y son enlistadas catorce canciones—, titulado *De Tradición y Nuevas Rolas En Directo* (CONACULTA, 2010), este en el marco del “Programa de Formación Artística, impulsado por la Dirección General de Culturas Populares desde 2007 en coordinación con la Escuela Nacional de Música de la UNAM” (cuadernillo del disco).

Si bien el programa pareció diluirse, la Secretaría de Cultura (nueva cabeza del sector cultural del gobierno federal) lo sustituyó por otro titulado *Tradiciones y Fusiones Musicales. Propuestas Indígenas*, en cuyo marco se volvieron a realizar los Encuentros Nacionales de Cultura Indígena, esta vez mostrando una cara más innovadora e intercultural centrada en la nueva música. Entre 2017 y 2018 se lanzaron concursos de composición en lenguas indígenas en los que, además de los premios económicos, se estableció el compromiso de grabar discos compartidos de los ganadores.

La idea de concurso, en este caso, desvió el sentido de los encuentros, que parecían más horizontales en su convocatoria y en su trato a las expresiones so-

¹⁴ Un ejemplo de esto es el estado de Veracruz, en donde si bien los primeros festivales de *De Tradición y Nuevas Rolas* se hicieron en Xalapa y en el puerto de Veracruz, los siguientes se realizaron en ciudades de zonas multiculturales, de confluencia de diferentes pueblos originarios, como Acayucan (nahua, zoque, popoluca, mixe) o Papantla (totonaco, nahua, huasteco).

noras; y es que estos certámenes parecen valorar verticalmente la representación rockera, al poner a competir entre sí a los participantes bajo nuevos indicadores de composición musical y lírica, para medir su capacidad de popularidad desde puntos de vista no siempre pertinentes. Ello además de que el concurso hizo las veces de filtro para incluir o excluir a las agrupaciones de los festivales. El concurso representó un cuello de botella e impuso un sentido de competencia y, por tanto, de lo válido, lo solvente y lo profesional. Tales criterios caracterizaron la intervención estatal en el proceso creativo sonoro que antes caminó con espontaneidad y libertad creativa para dar así rienda suelta a la imaginación pluriétnica y plurilingüe de nuestro país.

El impacto en las agrupaciones de ese nuevo programa fue reducido dada su corta duración y por el hecho de que ese modelo también marcó la atenuación de los programas culturales gubernamentales en el impulso al indorock. Sin embargo, habría sembrado la idea entre los creadores e intérpretes del valor que tiene la creación propia, original y cuidada. En cuanto a las políticas de la cultura, durante el gobierno actual (2018-2024) se está replanteando, y aún no está del todo claro, hacia dónde se dirigirá el interés por la gran experiencia creativa y de ejecución musical del rock indígena y por la importancia que demostró tener la composición musical en lenguas originarias dentro de las comunidades, al igual que en la formación de sus públicos durante el auge de su intervención.

Acentos y reflexiones finales: rock indígena, políticas culturales y cambio etnojuvenil

Tres son los elementos que interesa resaltar del proceso antes descrito: a) el rock del ámbito indígena como fenómeno marcado por sus componentes locales, enraizados en las culturas de origen y en las capacidades e intereses creativos de sus jóvenes músicos y letristas; b) la articulación del movimiento étnico-creativo, en ciertos momentos, con el Estado, mediante políticas y programas como el llamado De Tradición y Nuevas Rolas, que impulsó el rock indígena y otros géneros musicales/creaciones sonoras en lenguas originarias, y c) por último, planteo algunas reflexiones sobre las implicaciones de la etnicidad juvenil que surgió en ese contexto de emergencia de una propuesta musical, específicamente el rock indígena.

El rock indígena es un fenómeno extendido en el país, en el seno de pueblos originarios, que tiene representantes visibles más allá de las escalas locales y subregionales, alcanzando presencia nacional e internacional. Esto se ha conse-

guido mediante la organización de festivales realizados en el marco de una política cultural sensible a la expresividad cultural y artística indígena, la cual florece notoriamente desde principios de siglo.

Desde mediados del siglo XX, las políticas indigenistas del INI y las neoindigenistas de la CDI, a través del PACMyC y otros programas culturales, han impulsado desde sus perspectivas el reconocimiento y la difusión de la boyante actividad creativa de los pueblos originarios, fundamentándose en los cambios constitucionales que definieron a México como un país pluricultural y al indígena como sujeto de derechos.

La irrupción cultural indígena tuvo un antecedente hacia 1992, con la tensa conmemoración de los 500 años del choque civilizatorio entre las culturas continentales originarias y la presencia europea, específicamente española, en América Latina. Ese horizonte manifestó un ánimo políticamente reivindicador y no celebratorio, a la vez que también ha tenido impacto en el desarrollo de procesos creativos que han terminado por construir una nueva estética de lo indígena contemporáneo. En México la reivindicación étnica tuvo su clímax en el alzamiento en 1994 del EZLN, que ratificó la presencia del México indígena que el proyecto de Estado nación mestiza no logró aculturar. Aquel movimiento repercutió de muchas maneras (social, política y culturalmente) tanto en los contextos indígenas como en los mestizos, en la sociedad local, nacional y global.

El ideario zapatista es sensible e integrador de luchas, posee una visión innovadora incluyente de las subalternidades que se expresa en principios como: “un mundo donde quepan todos los mundos”, “la flor de la palabra” que hace posible la comunicación horizontal entre diferentes, y el “mandar obedeciendo” como deber ser social. Este ideario interpeló a la sociedad en general y demandó al Estado una atención específica.

La reacción solidaria con el zapatismo por parte de diferentes sectores de la sociedad mexicana favoreció interacciones entre jóvenes indígenas y jóvenes universitarios de México y de otros países, así como visitas de reconocidos rockeros mexicanos a la región de Los Altos y a las comunidades zapatistas. En ese contexto, pronto surgió Sak Tzevul, en 1996, banda precursora del rock tsotsil en Chiapas. Paralelamente, en el norte del país surgió Hamac Caziim, de Punta Chueca, Sonora, que fue otro grupo precursor del rock indígena, nacido en la cultura comcáac o seri. Ambos grupos tienen no solo la cualidad de ser pioneros de la corriente del rock indígena en sus regiones, sino que además han posibilitado y abanderado nuevas maneras de ser jóvenes indígenas y rockeros. Saben que ser rockeros es un modo de romper las visiones modernas esquemáticas que consi-

deraban estáticas las culturas tradicionales. Con su quehacer cultural, los indorockeros muestran su pertenencia a los pueblos originarios, pero ello no les impide ser actores generacional y culturalmente contemporáneos del mundo local-global. Desde sus identidades étnicas se muestran muy creativos y reflexivos en cuanto a las interacciones entre su cultura de origen, las mexicanas y la cultura global; tal interculturalidad caracteriza también al rock mexicano en su conjunto (no hay adopción sin adaptación, parece indicarnos el rock del país).

La expansión del rock indígena alcanza regiones, lenguas, generaciones y propuestas variadas a lo largo del país; en menor grado conforma escenas y movimientos, y en mayor grado comienza a constituirse como un conjunto de culturas juveniles locales con una creciente producción sonora de rock, pero también de rap y de fusiones de géneros y estilos musicales. Si bien es posible acercarse a esas propuestas gracias a plataformas como YouTube, Soundcloud, Spotify o Facebook, o mediante conciertos en contados antros y en festivales culturales que se realizan en el interior del país, es posible hacerlo también por medio de sus producciones discográficas autofinanciadas o grabadas en estudios de diferente tipo. Asimismo, es posible tener un panorama rico de esa diversidad gracias a los festivales, los discos y la difusión hecha por el programa De Tradición y Nuevas Rolas durante el segundo lustro del presente siglo. La relación entre rock indígena e instituciones culturales del Estado ha dado paso a la organización y celebración de festivales de rock que han ofrecido visibilidad y han viabilizado la documentación de ese rock como música indígena contemporánea.

Aunque se comparten y se configuran estrategias emanadas de consensos a veces articulados como ejercicios de coparticipación entre las políticas y los actores principales (los jóvenes músicos), tampoco deja de tratarse de proyectos diferentes en los que cada actor colectivo vehicula sus intereses específicos; mientras que los rockeros buscan comunicar, expresarse, y reivindicar lenguas y culturas propias originarias, las políticas, los programas culturales y sus funcionarios cumplen con la promoción, el reconocimiento y la difusión de la diversidad cultural patentada como nueva música indígena. Así, la acción estatal documenta, coparticipa en la revitalización de culturas y lenguas originarias (proyecto en el que coinciden con los músicos), promueve la música emergente¹⁵ e incluso busca

¹⁵ Mediante talleristas que enseñan cómo lograr armonía entre letras y música, entre patrones musicales de la música tradicional y la ritual con los de rock, para así producir las nuevas composiciones. Aquí el Estado cultural arropa al rock indígena y enseña cómo hacerlo en conjunción con músicas e instrumentos tradicionales indígenas; mientras que entre los años sesenta y ochenta persiguió y negó al rock en español. Fue hasta los noventa cuando un programa

por ese medio abonar a la recuperación del tejido social disuelto por las violencias y la inseguridad ciudadana reciente.

Mientras que los jóvenes rockeros, mediante su práctica identitaria, encuentran y sostienen una voz propia como representantes actuales de las culturas de origen (las cuales transforman con sus innovaciones), producen nuevas formas de pertenencia e identidad generacional hacia dentro (intra) y hacia fuera de sus culturas originarias (inter), y desde tales intersticios negocian y construyen —así sea de modo parcial— una ciudadanía cultural (quizá mucho más frente al Estado nación que frente a sus propias culturas originarias) y ejercen sus derechos culturales mediante la participación cultural a través de la producción sonora que los configura como actores del indorock.

En este sentido, quizá programas culturales como De Tradición y Nuevas Roles posibilitan, por medio de la realización de festivales y el impulso a la manifestación rockera, formas y grados relativos de concreción de los derechos culturales. Puede pensarse que se trata, ahora, de derechos cumplidos (posiblemente de forma parcial) que gozan sobre todo las generaciones jóvenes, y en específico los creadores culturales de los pueblos originarios, como son los rockeros. Ahora bien, debe decirse que tal posibilidad no se debe a una concesión por parte del Estado, dado que la participación de los jóvenes indígenas como creadores y artistas es la impulsora de tales espacios y de los alcances obtenidos.

Este cambio cultural de las nuevas generaciones refrenda de otros modos y por otros medios la raíz cultural, la identidad, los intereses, gustos y deseos, al tiempo que revitalizan el sentido de sus etnicidades con nuevas creaciones musicales y prácticas culturales. La etnicidad entonces no es ocultada sino recreada, y por esa vía se preserva y fortalece la pertenencia a un colectivo y a un territorio. El hacer rockero ha sido una vía también de integración con sectores de una sociedad mestiza que pugnan en favor de los derechos para todos y son contrarios al racismo.

Cuando decimos que el rock del ámbito indígena es un fenómeno diverso y de no fácil generalización mediante algún concepto, consideramos que esa diversidad se da desde el nivel individual (los modos de ser rockero en los pueblos originarios) hasta el colectivo, local y regional. En este sentido, las etnicidades históricas y más tradicionales o convencionales se enfrentan en su mismo seno con transgresiones o prácticas alternativas que representan lo contemporáneo, innovador o alternativo.

Así, la etnicidad sustanciada en las juventudes rockeras puede acercarse a la producción de lo que Julián Hernández “Zanate” de Lumaltok considera es lo

como el PACMyC lo incluyó entre las expresiones populares que apoya.

nuevo maya; de modo que puede extenderse la idea de que rockeros y raperos indígenas están produciendo nuevos nahuas, totonacos, seris, etcétera, al tiempo que estarían configurando sus propias cosmovisiones, lo que implicará cambios en las dimensiones histórico-culturales, la cultura, la identidad juvenil y la etnicidad. Por ahora, parece evidente que el rock indígena lleva a ámbitos contemporáneos a las juventudes de pueblos originarios y favorece su interacción con juventudes de otras etnias y las mestizas; en particular con los rockeros y demás artistas y creadores contraculturales. Vemos entonces que las juventudes rockeras indígenas son cruzadoras avezadas de fronteras, defensoras y representantes de sus etnicidades, al tiempo que actualizadoras de las mismas; están integradas en entornos urbanos desde hace mucho y han enriquecido o ampliado la vida colectiva en esos espacios donde el rock indígena es solo una creación entre otras.

Por su parte, las políticas culturales enfocadas a impulsar esta nueva música no impactan igual en cada región ni localidad. La articulación entre el rock indígena y las demás sonoridades emergentes de diversas regiones del país con programas oficiales no siempre deriva en la configuración de nuevos panoramas culturales, pues las especificidades locales, los espacios de participación ganados por los creadores indígenas y el desempeño de los actores institucionales abren un sinfín de resultados; por ello no es posible pensar en el indorock como un evento nacional homogéneo. De hecho, las concreciones en cada caso implican formas de interrelación socioestatales diferenciadas, que van desde aquellas en las que los músicos solo se suman eventualmente a los programas (festivales, talleres, grabaciones...) o aquellas en las que alguna banda recibió un apoyo específico por una sola ocasión, hasta casos en los que la presencia continua de vínculos con programas culturales ha generado en algunos representantes del rock indígena capacidades de representación y negociación de lo étnico, lo que ha permitido “bajar” recursos para apoyar temporal y limitadamente sus proyectos. En su devenir, las políticas se han ido configurando casi como los únicos agentes de intermediación cultural entre sus ejecutores institucionales y los rockeros y demás músicos indígenas actuales. Es así como las políticas culturales están impactando de algún modo sobre las recreaciones culturales e identitarias de las generaciones de jóvenes indígenas ante la ausencia otros espacios y actores institucionales, como los escolares.

La dimensión de la etnicidad relacionada con el rock indígena, entonces, se presenta como un fenómeno cultural que está siendo ampliado/transformado con nuevas formas culturales que se practican en el entorno del rock y de otras músicas indígenas emergentes. Estas establecen novedosos rumbos y proyectos

y plantean nuevas estrategias y productos en un ámbito cultural no exento de tensiones y conflictos, pero tampoco ajeno a las necesarias negociaciones culturales e identitarias en el horizonte local-global y de construcción de sujetos de derechos y de ciudadanías culturales, es decir, de la animación de una democracia cultural.

Los indorockeros son, al mismo tiempo, portadores de la cultura de los abuelos y creadores protagónicos de lo nuevo sonoro y cultural respecto de su etnicidad de pertenencia; además son quienes han construido puentes entre su propuesta y el rock mexicano mestizo, logrando en algunos casos vínculos virtuosos. De ningún modo se plantea que el rock indígena es dependiente de la intervención estatal, como no lo son otras músicas contemporáneas también indígenas; el impulso creativo y sus concreciones ocurren de hecho al margen del Estado y sus políticas, pero estas, es evidente, han impulsado el impacto, las formas de su recreación y su difusión. Por ello es válido decir que algunas veces ha sido en su producción cultural (mediante talleres y clínicas de creación rockera), o cuando menos en su difusión, que ese rock no ha permanecido alejado de programas institucionales como De Tradición y Nuevas Rolas, de la DGCP, o Estruendo Multilingüe, organizado por el Museo Universitario del Chopo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), desde 2014. Las juventudes rockeras, si bien han innovado la vida social y cultural de sus pueblos de origen, también lo han hecho en el marco del país entero, al que han agregado una vertiente diversa, pujante, rica en su sonoridad estética y performáticamente.

Las identidades étnicas de los músicos no pueden pensarse solo como producto de nuevas creaciones desligadas del mundo más amplio con el que desde hace mucho interactúan y en el cual se insertan con naturalidad. Esto no significa que las nuevas configuraciones étnicas sean resultado directo de las intervenciones estatales, pero tampoco se expresan aisladamente, dado que existen conductos y mediaciones capaces de vincular la materialización de derechos culturales.

Finalmente, podemos decir que las etnicidades involucradas en procesos de cambio, de adopción y de adaptación culturales se despliegan en múltiples experiencias. El caso expuesto muestra que el rock indígena puede detonar una manera inédita de reindianización que no solo implique recuperar la tradición, sino también la renovación cultural. En general es observable la reivindicación de los orígenes, desde las raíces a las que se quiere seguir perteneciendo y defendiendo, y desde las que se resiste. Así, ese rock incluye la continuidad, la reafirmación de lo que se quiere seguir siendo y haciendo en el presente contemporáneo, incluido el ejercicio de los derechos culturales de las juventudes indígenas.

Referencias

- Ascencio Cedillo, Efraín y Martín de la Cruz López-Moya (2012). “Música, jóvenes y alteridad: rock indígena en el sur de México”. En *Contemporanea: Revista de Comunicação e Cultura*, vol. 10, núm. 3, pp. 705-724. Disponible en: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/6804/4680> (consultado: 01/08/2014).
- Bonfil Batalla, Guillermo (1995). “Programa de Apoyo a la Cultura Municipal y Comunitaria (PACMyC)”. En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. México: INI, INAH, DGCP, CNCA, FFFNE, SRA, CIESAS, t. 4, pp. 523-532.
- Clemente Corzo, Julia y María Esther Pérez Pechá (2009). “Sak Tzevul: de los sonidos ancestrales al rock fónico. Educación musical en Zinacantán, Chiapas”. Ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Investigación Educativa. Veracruz, México. Disponible en: http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v10/pdf/area_tematica_12/ponencias/0052-F
- García Leyva, Jaime (2002). “El rock de La Montaña”. En *Ojarasca*, suplemento de *La Jornada*, núm. 67, noviembre, pp. 3-4.
- García Martínez, Ariel (2014). “Rock y juventudes indígenas en el Totonacapan”. En Martín de la Cruz López-Moya, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.), *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. México: CESMECA-UNICACH, Juan Pablos Editor, pp. 43-57.
- Hernández Navarro, Luis (2004). “Los sonidos de la Lacandona: 10 años de zapatismo y rock”, 1ª de enero de 2004. Disponible en: <http://www.rebelion.org/hemeroteca/internacional/040101lhn.htm> (consultado: 21/06/2019).
- Herrera, Erika y Marisa Gallegos Navarro (2013). “Vivos, grupos de rock indígena”. En *Cuarto Poder*, 15 de julio. Disponible en: <http://cuartopoder.mx/vivos-grupos-de-rock-indigena> (consultado: 15/08/2014).
- Jiménez López, Enrique (2009). “De la guitarra chamula a la Fender Stratocaster. La música indígena contemporánea, crisol del patrimonio y de la identidad cultural de México”. En Fernando Híjar Sánchez (coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre el patrimonio musical de México*. México: CONACULTA, pp. 175-214.
- López-Moya, Martín de la Cruz, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (coords.) (2014). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. México: Juan Pablos Editor, UNICACH-CESMECA.

- Meza, Alfonso (2014). "Rock indígena, más vivo que nunca en México". En *El Financiero*, 6 de agosto. Disponible en: <http://www.elfinanciero.com.mx/after-office/rock-indigena-mas-vivo-que-nunca-en-mexico.html> (consultado: 14/08/2014).
- Notimex (2013). "El rock como expresión para jóvenes indígenas". En *Plano Informativo*, 27 de octubre. Disponible en: <https://planoinformativo.com/287682/el-rock-como-expresion-para-jovenes-indigenas-espectaculos>.
- NTX (2013). "Movimiento de rock indígena, espacio de expresión". Disponible en: <https://www.informador.Mx/Cultura/Movimiento-de-rock-indigena-espacio-de-expresion-20131027-0084.html> (consultado: 01/08/2014).
- Ruiz, Edgar (2014). "Bats'i rock: ¿Una estrategia de resistencia cultural para la juventud indígena?". Ponencia presentada en el 1er Congreso Internacional Chiapas y los Estudios Culturales: "Miradas desde la alteridad", Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 26-29 de noviembre 2013.
- Ruiz, Edgar (2015). *Un paraje en los senderos del rock. Historia social de una banda de bats'i rock en Los Altos de Chiapas*. Tesis de licenciatura en Sociología, UNAM, México.
- Secretaría de Educación Pública y CONACULTA (2014). *De Tradición y Nuevas Rolas. Transformación y fusión sonora*. México: SEP, CONACULTA.

Activismo musical, juventudes y políticas culturales en torno al rock indígena en Chiapas

Martín de la Cruz López-Moya

Introducción

En este capítulo se reflexiona acerca de las expresiones de un subgénero musical relacionado con las juventudes hablantes de lenguas indígenas de Chiapas: el “rock indígena” o “etnorock”, fenómeno que también se está produciendo en otras latitudes con la adopción de distintas modalidades. Se examinan algunas políticas culturales orientadas al fomento de la música popular y se discute cómo, mediante la etnización del rock entre estas juventudes, se promueve la dignificación de las lenguas maternas y una forma de activismo cultural, así como también se generan entrecruces de discursos articulados con las permanencias, las adaptaciones y las transformaciones musicales.

Este complejo musical de creación reciente tiene como eje la defensa de las lenguas originarias, y fusiona armonías de la música tradicional o ceremonial “indígena” con la energía rítmica y los instrumentos electrónicos de este género musical global. La sonoridad de esta práctica musical emergente, como resultado de fusiones locales y globales, guarda cierto aire familiar en el ámbito local y está relacionada con procesos identitarios regionales y discursos de etnicidad, por lo cual ha sido objeto de algún tipo de respaldo institucional. Las expresiones del rock indígena constituyen un claro ejemplo de las transformaciones recientes que experimenta la música popular chiapaneca, en la que el agenciamiento cultural y las experiencias creativas entre las juventudes urbanas adquieren especial relevancia.

Como en otras sociedades, la música que se produce, difunde y consume en Chiapas ha sido objeto de intervenciones políticas. Una experiencia relativamen-

te reciente se desarrolló desde la primera mitad del siglo pasado, época en que se estableció como proyecto oficial el nacionalismo cultural en México (Pérez, 2000), pero también hubo durante ese periodo iniciativas colectivas e individuales, de artistas, gestores, estudiantes universitarios y otros actores sociales.

Pueden emplearse los postulados que inspiraron los nacionalismos latinoamericanos a partir de la clasificación de las músicas regionales para examinar el caso de la música indígena en Chiapas, como lo explica Ana María Ochoa:

El primero es un impulso estético: identificar el folclore como algo que “proviene de la tradición oral, puro e incontaminado”. El segundo, un impulso social: identificar el folclore con las clases populares campesinas idealizadas [...] El proceso fue identificar al pueblo como portador de una tradición “auténtica” [...] El tercero es un impulso de temporalidad: identificar el folclore con la tradición y la tradición con el pasado [...] Es éste el marco ideológico que contribuye a un proceso de naturalización de la relación músicas locales-región/nación-identidad, en donde se identifica un género musical con un lugar y con una esencia cultural y sonora (Ochoa, 2003:94-95).

Lo cultural, entendido aquí como el conjunto de las creatividades artísticas colectivas y los bienes materiales y simbólicos promovidos como propios en los espacios locales, en los años recientes ha sido posicionado como un recurso estratégico para el desarrollo social y económico (Yúdice, 2006). Esta estrategia orientada a incidir en el desarrollo humano parece constituirse en una política impulsada desde la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y es adoptada por los gobiernos de muchos países. En cada contexto particular se implementan iniciativas y se destinan recursos económicos para rescatar, preservar y fomentar los patrimonios culturales, tanto “materiales” como “intangibles”. La noción de “patrimonio cultural” en muchos casos se sostiene en discursos que alientan la folclorización de lo indígena; se exalta el hecho de un producto de “corte indígena”, pero no es objeto de reflexión crítica o analítica. Los gestores de las políticas culturales recurren a los espacios mediáticos y educativos para involucrar a la población en el conocimiento y la salvaguarda de estos recursos. Se difunde lo más emblemático del patrimonio cultural en los ámbitos nacionales y locales, lo que incluye a la música en sus representaciones más “auténticas”. Esta visión también comprende las actividades artísticas que derivan en industrias como la editorial, la cinematográfica, la discográfica y la fotográfica.

Se estimula de algún modo la creatividad cultural, aunque después quede a merced de las dinámicas del mercado global. Se crean nuevos nichos para el consumo cultural y, como ocurre especialmente entre las juventudes, surgen nuevos estilos de vida a partir de prácticas de consumo musical.

Como en otras sociedades, la música que se produce, difunde y consume en Chiapas es diversa, tanto como los gustos que existen entre su población. Sin embargo, solo algunas formas de hacerla son ponderadas por organismos gubernamentales y por las iniciativas de los músicos y otros agentes sociales; me refiero a la tradición de la marimba y la llamada música indígena. La exaltación de una forma musical como la más representativa de una región puede ser leída desde la “invención de las tradiciones”, concepto propuesto por el historiador Eric Hobsbawm (1983), el cual se sostiene en la idea de que el fomento de una tradición busca inculcar ciertos valores y normas de conducta por repetición, con los que normalmente se intenta restablecer continuidad con el pasado. Como concepto situado en el marco de la implementación de políticas culturales, la “invención de tradiciones” puede resultar de utilidad para analizar el devenir de la música popular en Chiapas porque, como señala Hobsbawm, las tradiciones que parecen o pretenden ser antiguas son a menudo relativamente recientes. Si bien la música de marimba chiapaneca y la que en particular se produce en contextos indígenas son resultado de un proceso creativo colectivo, ambas enfatizan cierto apego al pasado, a un territorio, a un estilo heredado, a una idea de autenticidad (Ochoa, 2003). Lo que se busca aquí es liberar la música local de su condición de objeto ideológico, sujeto al yugo de la explicación contextual, como sugiere Bermúdez (2005) para el caso del vallenato en Colombia. Con fundamento en la etnomusicología contemporánea, ha sido frecuente observar las prácticas musicales como procesos y no como algo autocontenido, un resultado de intercambios y de la convergencia de actores y saberes diversos: “Los discursos nostálgicos y esencialistas sobre la pureza de estilos olvidan que, más allá de su arraigamiento en un determinado contexto cultural y geográfico, las músicas tradicionales poseen una historia constantemente reinterpretada y adaptada a las exigencias de cada época” (Pelinski, 2000:155).

Para esta reflexión me guían algunas interrogantes: ¿Cómo se concibe la música indígena en el marco de las políticas culturales? ¿Qué músicas reciben algún tipo de subsidio estatal y por qué? ¿Cómo se produce, difunde y consume la música en un contexto local?

La perspectiva acerca de las políticas culturales aquí propuesta no se reduce únicamente a la acción de los gobiernos (Ochoa, 2003) ni se limita a la inversión de subsidios gubernamentales, sino que en la elección de una práctica cultural

artística como algo que debe preservarse o promoverse convergen iniciativas, creatividades e intereses de actores sociales diversos, de modo que las participaciones individual y colectiva y las acciones de la sociedad civil y de la iniciativa privada forman parte en su conjunto de estas líneas de promoción y preservación de los patrimonios culturales, en este caso los musicales.

En Chiapas existe un solo documento oficial que hace explícita la visión de las políticas culturales por implementar, y es el Decreto de Ley de las Culturas y las Artes del estado de Chiapas¹ expedido durante el gobierno de Pablo Salazar Mendiguchía (2000-2006), el cual alude al desarrollo cultural en términos generales y al fomento musical solo a partir de la implementación de los concursos de marimba. Estas iniciativas, si bien favorecen el desarrollo de esta forma de regionalismo musical, a más de veinte años no se han actualizado o reformulado para promover otras expresiones musicales como el rock o el jazz, que también han venido ganando espacios en los paisajes sonoros de algunas ciudades. En Chiapas, se ha simbolizado la marimba como referente de una identidad musical transgeneracional que abarca todo el territorio estatal. El rock “indígena”, por otro lado, es representado por las instituciones culturales como una forma musical de las juventudes urbanas contemporáneas y no existe una política explícita orientada a la promoción de las creatividades artísticas para este sector.

Políticas para la preservación de la música indígena

Las políticas indigenistas en México se remontan a los años posteriores a la revolución mexicana de 1910 (Alonso, 2008; López-Moya, De la Garza y Ascencio, 2009; Pérez, 2000). Desde entonces, los gobiernos en turno crearon organismos que tienen como propósito, entre otros, la promoción del patrimonio cultural intangible o inmaterial de los pueblos indígenas. Actualmente operan las siguientes instituciones con cobertura nacional: el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), que sustituye desde 2018 a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI) que, a su vez, en 2003 fue creada en sustitución de lo que fue el Instituto Nacional Indigenista (INI); el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC), dependiente de la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) —creado en 1988, y que a partir de 2015 fue transformado en la Secretaría de Cultura—, así como la Fonoteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) desde 1963. En cada entidad fueron creados institutos de cultura o delegaciones del CONACULTA con el mismo pro-

pósito de salvaguardar los patrimonios intangibles, organizar festivales culturales y apoyar iniciativas de grupos para la promoción cultural.

Las políticas culturales implementadas para la preservación de la música tradicional entre las poblaciones indígenas de Chiapas han sido más o menos similares a las que operan en todo el país. Recuérdese que la primera sede del INI fue inaugurada en San Cristóbal de Las Casas en 1948, y desde entonces, tomando como plataforma mediática algunos pueblos de Los Altos de Chiapas, los gobiernos federales en turno anunciaron desde ahí sus políticas indigenistas.

La creación de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) como proyecto nacional tuvo su primera sede en San Cristóbal de Las Casas (Fábregas, 2008, 2009). Desde entonces, esta casa de estudios ha sido uno de los principales espacios para el desarrollo de las prácticas artísticas entre jóvenes indígenas. Muchos integrantes de las bandas de rock de la región de Los Altos y de otros géneros afines se han formado en al menos tres sedes de esta universidad: San Cristóbal de Las Casas, Oxchuc y Las Margaritas (Fábregas, 2008, 2009).

La labor de la etnomusicología mexicana jugó un papel central en la definición de las políticas respecto a la música indígena (Alonso, 2008). En general estuvieron inspiradas estas en una idea que “museificaba” a los pueblos, pues se les veía como culturas puras, estáticas; un discurso que reproduce estereotipos respecto a lo “indígena” y un afán por mostrarlos como un sujeto, aunque colectivo, homogéneo, atado a un pasado prehispánico. En muchos casos, esta idea los sigue colocando como vitrinas para el turismo y el consumo de lo exótico. A pesar de que mucha de la música indígena mexicana también haya sido producto de los registros y estrategias de investigación que adoptaron representantes de esta disciplina, la articulación entre la etnomusicología aplicada y las políticas culturales ha contribuido, en cierto sentido, a la invención de lo que hoy conocemos como las tradiciones musicales (Alonso, 2008). Por eso, las políticas culturales de la primera mitad del siglo pasado estuvieron orientadas al rescate de la música autóctona, la no occidental; se buscó mostrar la supervivencia de las culturas precolombinas y, en consecuencia, fueron invisibilizadas las músicas urbanas.

En la clasificación de la música indígena de los proyectos nacionalistas latinoamericanos hubo claros procesos de homogeneización, con lo que fue favorecida la semejanza a costa de la diferencia (Ochoa, 2003). Para el caso mexicano, Marina Alonso sostiene: “Muchas culturas musicales rurales fueron ajustadas y adaptadas, en gran medida, de acuerdo con las políticas culturales posrevolucionarias que buscaban crear una identidad homogénea para conformar una identidad nacional” (Alonso, 2008:23).

En los años recientes, algo paradójico ocurre entre las músicas locales en México; en estos tiempos de expansión de los procesos de globalización, se las reinventa, son resignificadas, y las fronteras entre las indígenas y no indígenas tienden a diluirse. Los géneros populares como la canción ranchera, la cumbia o el reggae están siendo versionados en lenguas indias. Se puede decir que aquella música indígena inspirada en el nacionalismo mexicano ha sido desplazada de los espacios exclusivamente ceremoniales, hacia otros que la colocan como espectáculo en festivales y actos culturales. Si bien las iniciativas de las instituciones de fomento cultural han apoyado esos cambios y reinvencciones, gestionando giras de las bandas rockeras o con la grabación discográfica, persiste la idea del recurso de la música como marcadora de la diferencia cultural. Es decir, se promueve y segrega de algún modo el producto que tiene como referente una connotación indígena. Se trata, entonces, de concesiones determinadas por diferencia cultural, y la entrega de subsidios institucionales condiciona la pertenencia a algún grupo indígena.

Con la espectacularización de la música ceremonial durante los festivales culturales, como el de Música y Danza Indígena que reactivó desde 1994 el entonces INI, parece no haber un margen para establecer qué es lo negociable o innegociable, o cuál puede ser interpretada fuera del espacio ceremonial, como lo refirió Jorge de Carvalho (2002) acerca de los nativos brasileños. La puesta en escena de estas músicas tradicionales indígenas en los espacios urbanos y ante diferentes audiencias también promueve una forma de diálogo musical transcultural entre músicas locales y globales.

Entre la música regional indígena y la popular

Después de la irrupción pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el gobierno federal propició la labor de algunos organismos relacionados con las poblaciones indígenas.² Además de promover acciones para el desarrollo social y humano, otros organismos civiles establecieron iniciativas y programas orientados a cultivar las creatividades culturales y artísticas entre creadores indígenas: la escritura, con la fundación del Centro de Lenguas, Artes y Literatura Indígenas (CELALI); la música, a través del Festival de las Culturas

² Como una respuesta a la demanda de atención a los pueblos indígenas, el Estado mexicano promovió la construcción de vías de comunicación, servicios de salud y educación. Se creó la Universidad Intercultural con sedes en varios estados del país, y Chiapas no fue la excepción.

Populares e Indígenas de Chiapas, y lo mismo en otras disciplinas como artesanía textil, alfarería, fotografía, radio, televisión, cine documental y otras.

Un caso ilustrativo de las políticas para el fomento musical fue la entrega de instrumentos para la creación de bandas de viento entre algunas asociaciones de indígenas de Los Altos de Chiapas por parte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. En Teopisca, uno de los municipios de esta región, el aprendizaje de trombón, tuba, trompeta y bombos entre músicos y aprendices desplazó al poco tiempo a los tambores y las flautas de carrizo, de fabricación local, que acompañaban la actividad ceremonial del calendario católico. En pocos años estas agrupaciones fueron transformándose en tecnobandas (ensamble entre instrumentos de viento, percusión y electrónicos), una forma extendida en el norte de México y el sur de Estados Unidos, también clasificada como expresión de la “onda grupera”. Estas bandas fueron al mismo tiempo un vehículo para la promoción de la música nortea mexicana, la cual estaba siendo ampliamente difundida en los medios de comunicación masiva.³ Así surgió la primera banda de viento en el municipio de Teopisca, llamada La San Antonio, que tras adoptar el género de la música grupera y sustituir algunos de sus instrumentos por otros electrónicos se transformó en “tecnobanda”.

Al paso de unos años, en Teopisca se multiplicaron las tecnobandas, lo que posicionó este tipo de agrupación de esta ciudad semirrural como una de las principales ofertas en el mercado regional de la música grupera. En San Juan Chamula surgieron Los Cáteles de San Juan, banda que interpreta el género nortea y el narcocorrido. En la mayoría de los municipios de Los Altos de Chiapas, como Chenalhó, Mitontic y San Andrés Larráinzar, es creciente el número de bandas de viento que interpretan un repertorio de estilo sinaloense y que acompañan las actividades festivas de la región.

Prácticas creativas entre juventudes indígenas

En el contexto del levantamiento neozapatista, surgió un movimiento rockero entre jóvenes indígenas de algunos de los municipios pertenecientes a la región de Los Altos de Chiapas: Chamula, Zinacantán, Teopisca, Oxchuc y San Cristóbal de Las Casas.⁴ Esta práctica es una expresión cultural que vino a diversificar el paisaje

³ Para profundizar en este tema, ver López-Moya, De la Garza y Ascencio (2009) y López-Moya, Ascencio y Zebadúa (2014).

⁴ Para conocer más del fenómeno rockero indígena en Chiapas, ver: Ascencio y López-Moya (2012).

musical del sureste mexicano. La puesta en escena del rock y otros géneros afines como hip hop, metal, ska, pop o reggae es una manifestación de las sensibilidades contemporáneas que posiciona a los jóvenes como agentes protagónicos de novedosas culturas urbanas juveniles. En la zona han surgido diversas bandas cuya característica principal es la de cantar en las lenguas originarias y fusionar los ritmos del rock con los instrumentos y las armonías de la tradición de herencia maya⁵. Los sonidos de este nuevo género han pasado a formar parte de los gustos de muchos jóvenes indígenas y a crear nuevos circuitos de difusión, especialmente entre integrantes de organismos no gubernamentales que han llegado a residir o que transitan por la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Acerca de la incorporación del rock entre sus prácticas musicales, sostuvo Valeriano Gómez, líder de la banda Jibel Metik Balamil y hablante de tsotsil del municipio de Chamula:

Y dije: ¿qué hacer?, ¿dedicarme al rock o tocar esa parte tradicional muy nuestra? La música tradicional me gusta, me encanta y me fascina también, porque escuchas al músico tradicional y puedes echar a volar tu imaginación, o estar más cerca de la tierra, del pueblo, de las tradiciones que se necesitan como parte de un pueblo. ¿Qué hacer con esa idea que tenía de por qué los músicos tradicionales no hacen música? Quise hacer algo nuevo y dije: “Voy a hacer las dos cosas: tocar música tradicional y hacer rock, voy a hacer una fusión”. Pero la idea es lograr que la música tradicional se combine con otros géneros, pero siempre poniendo la lengua tsotsil, nuestras tradiciones juegan un papel principal. Nosotros cuando vamos a los conciertos llevamos nuestra ropa tradicional y tocamos así, hablamos en tsotsil; vayamos donde vayamos, no nos avergonzamos de decir de dónde somos o qué hablamos. No nos da pena hablar de nuestra cultura, hablar en nuestra lengua, porque estamos orgullosos de hablarlo y también porque quisimos hacer rock en tsotsil y no en español. La idea es fortalecer la lengua materna (Entrevista, VG, 2012).⁶

Desde que se constituyó como el género musical más transnacional durante la segunda mitad del siglo pasado, se escuchó e interpretó rock en muchas ciudades del mundo, y las de Chiapas no fueron la excepción. El rock: “[...] ha sido y es uno de los fenómenos de más vastas consecuencias en la vida y las costumbres de

⁵ El caso más reciente es el autonómado rock zoque en la región norte de Chiapas, con la banda conocida como Quinta Vocal.

⁶ Conversación durante el Programa de Creación Musical realizado por El Ingenio, Centro de Aprendizaje y Desarrollo de la Creatividad, espacio de promoción cultural localizado en San Cristóbal de Las Casas (16/02/2012).

millones de personas de todo el mundo, a lo largo de las últimas décadas. No es un tópico afirmar que no se podrá escribir la historia del siglo sin tener en cuenta este hecho” (Frith, 2002:9).

Los conjuntos marimbísticos ya incorporaban desde entonces algunas melodías al estilo del *rock and roll* como “La plaga”, “Rock en la cárcel”, “Presumida”, “Confidente de secundaria” y “Hay buen rock and roll esta noche”,⁷ entre otras. El gusto por este género se manifestaba en la proliferación de bandas entre jóvenes chiapanecos desde los años ochenta, cuando se popularizó la corriente identificada con el sello de “rock en tu idioma”. Sin embargo, en Chiapas comenzó a hacerse visible fuera de la entidad desde que se expresó en su versión indígena⁸ y, de algún modo, esto otorga un estatuto de visibilidad a las juventudes étnicas. La coyuntura política en la que emergen el discurso neoindigenista y el respaldo institucional para la organización de festivales musicales favoreció su visibilización.

Contrario a lo que se observa actualmente en México, antes de los años ochenta toda manifestación musical asociada al rock nacional fue objeto de censura por su clara relación con las expresiones juveniles y contraculturales (Zebadúa, 2002). Hoy, en cambio, las políticas culturales dirigidas a las juventudes indígenas alientan la creación de bandas de rock a lo largo del territorio nacional. El gusto por este género y la adopción de estilos de vida relacionados son prácticas que dejaron de ser un asunto exclusivo de las grandes ciudades.

En contextos semirrurales a lo largo del país⁹ y en algunas regiones de Latinoamérica han surgido bandas de rock, hip hop, reggae, cumbia y otras expresio-

⁷ Estas melodías son las primeras expresiones del rock que adoptaron algunos cantantes y grupos musicales, principalmente en la Ciudad de México, desde los años cincuenta del siglo pasado, y algunas pueden verse en muchas películas mexicanas de aquella época. Los historiadores del rock sitúan el desarrollo de este género en cuatro etapas distintivas: “La primera de los covers (desde 1955 hasta mediados de los años setenta); la segunda, de composiciones originales (desde la mitad de los sesenta a 1971); la tercera, de represión y marginación (en los años setenta) y finalmente, un cuarto período de difusión y comercialización (desde los años ochenta en adelante)” (Martínez, 2013:35).

⁸ Un ejemplo de cómo esta música se hace visible fuera del espacio local es el hecho de que Sak Tzevul, la banda pionera del rock indígena en Chiapas, representó a México en la Feria Internacional de Turismo 2014, celebrada en Madrid. Esta agrupación también ha tenido participaciones en otros países.

⁹ En otras regiones indígenas de México los jóvenes también se han apropiado recientemente del rock: yaquis, seris, zapotecos, wixárikas, mixtecos, pur’hepechas, yokot’an, nahuas o de alguna lengua maya de la península yucateca. Algo similar ocurre en Guatemala, principalmente en los departamentos del Quiché y Huehuetenango.

nes, que cantan en sus lenguas maternas y experimentan fusiones con los sonidos de las músicas tradicionales indígenas. En tales contextos este complejo musical genérico emergente se resignifica como un recurso de las manifestaciones juveniles, pero también como una estrategia de reivindicación étnica que proclama la defensa de las lenguas y los usos y costumbres denominados como “ancestrales”. La mayoría de las narrativas de las canciones del rock indígena, por lo general, no cuestionan el orden social determinado por relaciones de poder que se reproducen en esos espacios, sean estas de género, generacionales o por diferencias políticas, religiosas o económicas.

Los nuevos rockeros cantan en sus lenguas maternas o las reaprenden. De los contenidos de las canciones se pueden extraer las siguientes narrativas, evocaciones de su diferencia como jóvenes: “Porque somos jóvenes tocamos rock y porque somos tsotsiles cantamos en nuestra lengua, nos sentimos orgullosos de nuestra cultura y de ser indígenas”.¹⁰

Las canciones refieren a los imaginarios de sus experiencias amorosas, las valoraciones de su pertenencia étnica, de su lengua, del cuidado ambiental, el respeto a la naturaleza y los seres sagrados, y de alabanzas evangélicas. Durante los conciertos los jóvenes rockeros proyectan elementos de la tradición a la que pertenecen y portan la indumentaria tradicional de sus municipios; esto es, “rocke-rizan” sus prendas tradicionales. Con esta nueva música asistimos a una dinámica de resignificaciones de lo tradicional indígena; aquella antes reservada solo para el ámbito ceremonial sagrado se pone ahora en escena como un espectáculo fuera del contexto ritual.

Este movimiento trae consigo una serie de transformaciones tanto en la diversificación de la escena y de la noción de “músico indígena”, como en los procesos de producción y consumo musical entre los jóvenes. Aquí convergen el redescubrimiento de lo “propio” y de las creaciones locales, en términos musicales, y el recurso de una hibridación marcadora de una diferencia cultural con la que los jóvenes resignifican lo indígena y propician que las fronteras entre los géneros y las tradiciones musicales tiendan a difuminarse.

Es necesario destacar que, entre algunas de estas agrupaciones, la pertenencia o reivindicación étnica imaginada alude a un conjunto de saberes ancestrales que coexisten en armonía con la Madre Tierra y la naturaleza. Estos imaginarios sobre la relación con la naturaleza forman parte de los discursos que reiteran los jóvenes rockeros en las letras de sus canciones. Con estos recursos discursivos

¹⁰ Portada del primer disco de Lumaltok, banda de rock-blues tsotsil, de Zinacantán, Chiapas.

reinventan la cosmovisión maya, imaginario que presenta a la población indígena como portadora de elementos inmutables desde tiempos prehispánicos.

De conciertos y festivales rockeros

Los conciertos celebrados en Chiapas y que han reunido a bandas de otras regiones del país y de Guatemala son un ejemplo del circuito de difusión de este movimiento musical emergente de las juventudes indígenas contemporáneas. Así se implementó primero, en septiembre de 2000, el encuentro Música Indígena. Las Nuevas Creaciones, “del Costumbre” al Rock en foros de la Ciudad de México, donde se presentaron grupos como: Hamac Cassim (seri), Sak Tzevul (tsotsil), Xamoneta (pur’hepecha), Supercoraje (hñahkú) y Lino y Tano (yaquis) (Jiménez, 2009). Uno de los festivales más recientes fue el De Tradición y Nuevas Rolas. Transformación y Fusión Sonora, celebrado en noviembre de 2013 en Zinacantán, Chiapas,¹¹ en el cual participaron bandas de Campeche, Chiapas, Guerrero, Jalisco, Michoacán, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Tlaxcala, Veracruz y Yucatán. Ahí se reunieron hablantes de las lenguas maya peninsular, wixárika, mixteca, pur’hepecha, zapoteca, yokot’an, nahua, tsotsil, tseltal y zoque. Durante este encuentro que duró cuatro días también hubo clínicas y talleres de formación musical dirigidos por reconocidos músicos de la escena nacional del rock.¹²

Cuatro años antes, en noviembre de 2009, se había celebrado el Primer Festival de Rock Indígena “Bast’i Fest”, México-Guatemala,¹³ que tuvo como escenario las cabeceras municipales de Tenejapa y Zinacantán y las ciudades de San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez. El 1 de mayo de 2010 se efectuó un segundo encuentro que tuvo como nombre Primer Festival Musical *Kuxlejal k’in*, Fiesta por la Vida, Canto bajo las Estrellas. La cabecera municipal de Zinacantán albergaría a veinte grupos de rock. Nuevamente, el componente de la política cultural oficial tuvo su sello particular: la televisión estatal (Canal 10 de Chiapas) y las radiodifusoras del gobierno estatal transmitieron en vivo el concierto.¹⁴

¹¹ Como en otras ocasiones, fue promovido por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes mediante la Dirección General de las Culturas Populares y el gobierno de Chiapas.

¹² Guillermo Briseño y Roco Pachucote (cofundador de la Maldita Vecindad), entre otros.

¹³ Organizado por el Consejo Estatal para la Cultura y las Artes (CONECULTA-Chiapas) por medio del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI).

¹⁴ Este festival de rock indígena fue organizado por el gobierno estatal a través del CONECULTA-Chiapas, con el apoyo del Sistema Chiapaneco de Radio, Televisión y Cinematografía,

La emergencia del rock en municipios indígenas de Chiapas puede estar relacionada con al menos tres procesos inmersos en la historia reciente. En primer lugar, la reactivación del debate por el respeto a las culturas locales de los grupos indígenas, derivado de las reformas constitucionales, y, antes, de los Acuerdos de San Andrés. En segundo lugar, el encuentro y la convergencia de jóvenes músicos y rockeros de otras partes del planeta en el marco del movimiento neozapatista. Por último, los procesos urbanos en que se insertan Los Altos de Chiapas, y en los cuales colateralmente se mantiene una importancia relativa de la actividad festiva con la música en un papel protagónico, en particular la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y poblaciones aledañas. Otro elemento significativo es la noción contemporánea de ser joven en las sociedades occidentalizadas. Se idealiza y comienza un proceso de simbiosis. Entre otras muchas prácticas, el gusto por el rock entre los jóvenes impregna energía rítmica, sonora, coreográfica y visual, acorde con la estética de este género musical que incorpora lenguajes, vestimenta, baile y, desde estas latitudes, su aportación creativa, en busca de construir relaciones interculturales.

Actualmente Sak Tzevul sigue siendo la banda rockera más conocida fuera de Chiapas.¹⁵ Ha participado en los principales festivales que promueven las políticas culturales del país,¹⁶ mientras que uno de sus discos fue difundido en televisión por el Canal 22, el principal medio electrónico de difusión cultural en México.

Las canciones del etnorock también hablan de la paz, la urgencia del cuidado del medioambiente, el no “tener miedo a ser un indio”, la admiración por los seres, objetos y lugares sagrados, como las cuevas, el sol, las mujeres, los árboles, el respeto por el otro. Es un conjunto de imaginarios que en esta expresión musical cobra sentido. Sin embargo, solo recientemente se incorporó una joven, hablante de tojolabal, como vocalista de una banda de rock indígena en el municipio de

promovido, principalmente, en su idea original por el grupo de rock zinacanteco Sak Tzevul.

¹⁵ Entre sus integrantes se encontraban dos japonesas de formación académica que tocaban instrumentos de cuerda y viento. Se trata de Rie Watanabe y Kaori Nishii. Esta banda fue una de las organizadoras del Festival de Rock Indígena “Bats’i Fest”, México-Guatemala, en el que participaron agrupaciones de rock indígena de ambos países. Sak Tzevul fue, junto con Hektal y Yibel Metik Balamil, anfitrión del concierto De Tradición y Nuevas Rolas celebrado en Zinacantán, en noviembre de 2013.

¹⁶ Ha participado en el Festival Internacional Cervantino de Guanajuato y en el de las Américas de Monterrey, e incluso intervino en los conciertos que formaron parte del Tercer Foro de Música Tradicional y Procesos de Globalización, realizado en 2007 en el Museo Nacional de Antropología.

Las Margaritas. La banda se autodenomina Yok'el Jkumaltik, que en español significa “El sonido de nuestra palabra”, y tiene como voz principal a Hilda Aguilar, estudiante de la Universidad Intercultural de aquel municipio.

El Bolom Chon: bailando con música tradicional y el “etnorock”

Como sucede con gran parte de la música popular mediatizada, elaborar versiones o nuevas interpretaciones de melodías que integran el repertorio de la música “tradicional indígena”, de corte ceremonial, continúa siendo una práctica extendida. Este es el caso del “Bolom Chon” y sus variaciones, una de las melodías de más larga duración con que se ha identificado a la música indígena de Los Altos de Chiapas; interpretado con marimba en el repertorio tradicional, es también uno de los más conocidos bailes folclóricos de esta entidad. Al ser versionada en rock por la mayoría de las bandas, esta melodía funciona como el *soundtrack* de este nuevo género musical; pero lo familiar y el gusto por esta pieza se extienden más allá de pertenencias políticas, religiosas o por diferencia de edad: “A mí me gusta el ‘Bolom Chon’ porque habla del dueño del lugar, habla de Dios. Se parece mucho a lo que nosotros cantamos, como las alabanzas o los himnos”.¹⁷

El “Bolom Chon” evoca al jaguar, animal mítico de la tradición maya. Los sonidos de esta pieza musical han sido los de más larga duración en el contexto ceremonial de Chamula y Zinacantán: se canta, toca y danza a la vez. Con ritmo lento y acompasado, este son es interpretado en tsotsil con voces que rememoran plegarias y lamentos de los “antiguos”; se acompaña con acordeones, guitarras, arpas, sonajas y tambores. Como se trata de música de acompañamiento ritual, es interpretada casi siempre durante las principales festividades religiosas, frente a imágenes sagradas en medio de flores, juncia (hoja de pino), copal (resina de árbol) y pox (aguardiente local). La música ceremonial casi siempre era exclusiva de la cultura pública ritual de estos pueblos. En la actualidad ha pasado a consti-

¹⁷ Entrevista a Juan Santis (vendedor ambulante, hablante del tsotsil). Dijo pertenecer a una iglesia evangélica, durante uno de los conciertos del Primer Festival “Fiesta por la vida bajo las estrellas”, el 1 de mayo de 2010 en Zinacantán. Se reunieron ahí músicos tradicionales, bandas de rock de Zinacantán y Chamula, Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas, y fue organizado por Damián Martínez, fundador de Sak Tzevul, con el apoyo del CONECULTA, el CELALI y la Secretaría de Pueblos Indios, dependencias del gobierno de Chiapas.

tuirse como parte de un espectáculo en los festivales culturales oficiales celebrados en los principales centros urbanos de la entidad.

Por mucho tiempo esta melodía ha sido objeto de adaptaciones y reinterpretaciones y se ha mostrado como un referente de la música folclórica de Chiapas. Ha sido interpretada tanto por músicos indígenas con instrumentos de percusión (tambores y sonajas) y de cuerdas (violines, guitarras y arpas) y con acordeones, como también por grupos marimbísticos. Recientemente se puede escuchar esta melodía en versión de rock, blues o jazz. Este son, junto con otras melodías como “El rascapetate” y “Caminos de San Cristóbal”, forma parte del repertorio tradicional de la marimba y de los bailables folclóricos del estado de Chiapas. Durante las ceremonias escolares de educación primaria es frecuente que los estudiantes realicen representaciones de este baile regional.

La música regional de Los Altos de Chiapas ha sido reinterpretada continuamente. El sistema de cargos religiosos que practican tsotsiles y tseltales exige contratar a músicos para que los acompañen durante los rituales que les corresponde organizar durante largos periodos. Es así como mucho del repertorio musical ceremonial es reciclado cada año y en algunas ocasiones se graban discos que luego son distribuidos en puestos de venta de música pirata.

El relato de la etnomusicóloga estadounidense Henrietta Yurchenco respecto a esta melodía, que grabó en 1944 en Chiapas y que publicó en 1946 en la *Revista América Indígena*, ilustra la relevancia del “Bolom Chon”:

Aunque los indios de un lugar no cantan las canciones de otros pueblos, mi experiencia es que en muchos casos sí saben cantarlas y hay que insistir para que lo hagan. Una de las canciones más populares entre los chamulas de Chiapas se llama el “Bolom Chon”, que significa tigre animal y es típica del pueblo de Zinacantán, por esa razón los indios de otros pueblos no la cantan por propia iniciativa. A pesar de esta actitud fue posible grabar seis distintas versiones de dicha canción, tanto en el estilo como en la letra (Yurchenco, 2014:119).

La letra de esta canción que difunden bandas de rock como Sak Tzevul y Vayijel es como sigue:

Kox kox avacan Bolom Chon.
Kox kox avacan Bolom Chon.
Chan chan avacan Bolom Chon.
Chan chan avacan Bolom Chon.

Activismo musical, juventudes y políticas culturales...

Kox kox avacan Bolom Chon.
Kox kox avacan Bolom Chon.
Chan chan avacan Bolom Chon.
Chan chan avacan Bolom Chon.
Bolom Chon ta vinajel.
Bolom Chon ta banamil.
Bolom Chon, Bolom Chon ta banamil.
Bolom Chon ta vinajel.
Bolom Chon ta banamil.
Bolom Chon, Bolom Chon ta banamil.

Y su traducción al español es:

Animal Jaguar en el cielo,
Animal Jaguar sobre la tierra,
tus piernas caminan chuecas,
Animal Jaguar,
tus piernas son largas,
Animal Jaguar.

En cada nueva versión se incorporan nuevos elementos, se combinan instrumentos, se imprimen estilos de ejecución; y al salirse de los espacios ceremoniales o rituales y presentarse como un espectáculo en festivales y otros sitios públicos, esta melodía se desterritorializa y destemporaliza. Se experimenta con nuevas representaciones, pero también se atiende a las formas de vestir que marca la tradición indígena, como también al sistema de iluminación y la amplificación de los sonidos. Durante la puesta en escena de esta música ceremonial los ejecutantes o los presentadores adoptan discursos que exaltan la memoria indígena y el carácter sagrado; realizan algún ritual de ofrendas como si se tratara de un acto religioso, por eso también solicitan a los espectadores que los acompañen con respeto y en silencio.

Sak Tzevul, la banda pionera del rock indígena, fue la primera en adaptar a ritmo de rock “El Bolom Chon”. Le siguieron Vayijel y Jibel Metik Balamil, de San Juan Chamula. La agrupación tsotsil de rock cristiano, Slem K’ok Band (Llamas de fuego), de la zona norte de San Cristóbal, por su parte, fusiona algunos estrribillos de esta melodía para ironizar la tradición de baile de los *maxes*, danzantes de los ceremoniales en Chamula. La versión más reciente es cantada en tsotsil y

tocada en blues por Lumaltok, su título es “Bolom Chon Blues”. Actualmente, en la mayoría de los conciertos de rock indígena se toca esta melodía, no solo porque representa el sonido característico de lo indio local, sino también porque al ser versionada como rock, blues, reggae o ska, muchos de los jóvenes asistentes se disponen a bailar, emulando la forma de danzar que adoptan los *maxes*. Aunque no todas las bandas han grabado este son, casi siempre lo tocan durante los conciertos que ofrecen.

Las políticas culturales de la música desde las experiencias locales inciden en un doble proceso. Estimulan la creatividad artística colectiva, actualizan las memorias musicales y generan sentimientos de pertenencia y nostalgia por el pasado, pero al mismo tiempo se sostienen en discursos que ponderan lo indígena como algo homogéneo y estático. Las iniciativas políticas pueden reproducir estereotipos, contribuir a generar representaciones como si se tratara de algo homogéneo o acabado y, por tanto, negar e invisibilizar la diversidad musical y creativa.

El rock indígena constituye una experiencia musical que detona creatividad y agenciamiento entre los jóvenes. Si bien son estos los principales protagonistas de este complejo musical, se trata más de un fenómeno de convergencias, de múltiples relaciones que involucran a diversos actores, entre ellos, creadores de otras regiones del país y del mundo, lo mismo que a las iniciativas gubernamentales. Todo esto en un entorno sociopolítico e histórico que se sostiene en la demanda del reconocimiento por los derechos culturales de los pueblos indios en el marco de las demandas neozapatistas.

Por otro lado, las políticas culturales que apuestan por el impulso de las actividades artísticas entre las juventudes debieran observar la música como un proceso en constante innovación. Las iniciativas para el fomento musical tendrían que sostenerse en un diálogo permanente entre los agentes sociales involucrados, en el que la voz de los hacedores y los escuchas debería ser tomada en cuenta. Las iniciativas de promoción cultural estarían orientadas a generar espacios para dignificar las creaciones musicales locales, el aprendizaje de la ejecución de nuevos instrumentos y de las tecnologías, por tanto, de la diversidad musical. El fomento de los procesos creativos desde las iniciativas gubernamentales debería sustentarse en el principio de la diversidad cultural y sonora, que es lo característico de las juventudes urbanas. Asumido ello de esta manera, los subsidios podrían extenderse a las juventudes en general, más allá de sus pertenencias étnicas, religiosas o políticas.

Referencias

- Alonso Bolaños, Marina (2008). *La “invención” de la música indígena de México. Antropología e historia de las políticas culturales del siglo XX*. Buenos Aires: Colección Complejidad Humana.
- Ascencio Cedillo, Efraín y Martín de la Cruz López-Moya (2012). “Música, jóvenes y alteridad. Rock indígena en el Sur de México”. En *Contemporanea. Revista de Comunicação e Cultura*, vol. 10, núm. 3, septiembre-diciembre.
- Bermúdez, Egberto (2005). “Por dentro y por fuera. El ballenato, su música y sus tradiciones canónicas”. En Martha Ulhoa y Ana María Ochoa (eds.), *Música popular na America Latina, pontos de escuta*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- De Carvalho, José Jorge (2002). “Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable”. En Néstor García Canclini (ed.), *Iberoamérica, diagnóstico y propuestas para el desarrollo cultural, México y Madrid*. México: OEI-Santillana.
- Fábregas Puig, Andrés (2008). “La experiencia de la Universidad Intercultural de Chiapas”. En Daniel Mato (coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC, pp. 339-348.
- Fábregas Puig, Andrés (2009). “Cuatro años de educación superior intercultural en Chiapas, México”. En Daniel Mato (coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: IESALC, pp. 251-278.
- Frith, Simon (2001). “Hacia una estética de la música popular”. En Francisco Cruces Villalobos (coord.), *Las culturas musicales, lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta.
- Hobsbawm, Eric (1983). *La invención de las tradiciones*. Barcelona: Crítica.
- Jiménez López, Enrique (2009). “De la guitarra chamula a la Fender Stratocaster. La música indígena contemporánea, crisol del patrimonio y de la identidad cultural de México”. En Fernando Híjar Sánchez (coord.), *Cunas, ramas y encuentros sonoros. Doce ensayos sobre patrimonio cultural en México*. México: CONACULTA.
- López-Moya, Martín de la Cruz, María Luisa de la Garza Chávez y Efraín Ascencio Cedillo (2009). “Del tambor y el pito a las tecno bandas. El caso de Teopisca, Chiapas”. En *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 85, Nueva Época, enero-abril.
- López-Moya, Martín de la Cruz, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa Carbonell (2014). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. México: CESMECA-UNICACH, Juan Pablos Editor.

- Martínez Hernández, Laura (2013). *Música y cultura alternativa. Hacia un perfil de la cultura del rock mexicano de finales del siglo XX*. México: Universidad Iberoamericana, ITESO.
- Ochoa, Ana María (2003). *Músicas locales en tiempos de globalización*. Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultural y Comunicación. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Pelinski, Ramón (2000). *Invitación a la etnomusicología. Quince fragmentos y un tango*. Madrid: Akal.
- Pérez Monfort, Ricardo (2000). *Avatares del nacionalismo cultural*. México: CIESAS.
- Yúdice, George (2006). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Yurchenco, Enrietta (2014). “La música indígena en Chiapas, México”. En Thomas Lee y Víctor Esponda (coords.), *Música vernácula de Chiapas. Antología*. Tuxtla Gutiérrez: UNICACH, CONECULTA.
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (2002). *Rock y contracultura*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.



EPÍLOGO

Zonas de frontera y producción de sujetos juveniles étnicos contemporáneos

Maritza Urteaga Castro Pozo
Tania Cruz-Salazar
Martín de la Cruz López-Moya

...si necesariamente hay espacios y condiciones, escena o situaciones para que haya subjetivación ritual, estética, política, también hay gente que comienza a existir como sujeto bajo ciertas condiciones y en una situación dada... no solamente hay subjetivación, sino también la formación de un sujeto en un espacio y un momento dado... Algo más ocurre a veces: el concepto de sujeto designa... una llegada descentrada, es un tercer concepto más próximo a la toma de la palabra, la política, la estética o el actuar en general... Es en situación y en tensión con y contra la identidad y el lugar asignados que el sujeto surge. Una nueva concepción de alteridad se manifiesta así, la del sujeto-otro; es esencialmente situacional y fronteriza, es la que ocurre, y nos permite avanzar hacia una concepción no culturalista de la alteridad (Michel Agier).¹

Este libro tiene, entre sus méritos, ofrecer una visión compleja de las juventudes étnicas mexicanas dentro y fuera del país, reuniendo las perspectivas de un conjunto de estudiosos que, desde diferentes disciplinas, han realizado investigaciones sobre el tema en los últimos años. Desde hace casi veinte años, cuando Maya Lorena Pérez Ruiz inició el campo problemático “jóvenes indígenas” al visibilizar su presencia en las grandes olas migratorias contemporáneas, este ha pasado por varios momentos, como sostienen Maritza Urteaga y Tania Cruz-Salazar en el primer capítulo. Hoy es considerable la distancia entre lo que a inicios del milenio fue considerado “territorio baldío” y el actual dinamismo teórico y metodológico del campo, provocado por la “salida” del lugar social asignado a los indí-

¹ Agier, Michel (2015). *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: UNR Editora, p. 176.

genas y a los jóvenes en el siglo XX y su ingreso en zonas de frontera como las migraciones internas y externas, el sistema educativo nacional, en el mercado laboral globalizado, en el consumo, en las tecnologías de la información y sus plataformas sociodigitales y en otros ámbitos que pueden ser considerados fronterizos.

Los estudios tratan de actores de origen étnico situados en contextos y espacios socioculturales concretos, fronterizos: jóvenes migrantes oaxaqueños en California, migrantes retornados en la ciudad de Monterrey, en secundaria, bachillerato y en universidades convencionales e interculturales haciendo uso de las tecnologías y plataformas sociales, y jóvenes que crean y producen música contemporánea con sellos étnicos. Son jóvenes “indígenas” caracterizados por su movilidad y flujo, por su interacción con diversos actores y por múltiples y novedosas situaciones e ideas, no sin conflictos y contradicciones. Esto es, jóvenes posicionados en “zonas de frontera” o espacios de intersección intercultural e intergeneracional —saturados de desigualdad, poder y dominación—, donde narrativas, prácticas, experiencias y saberes se cruzan y oponen, y entre los cuales construyen modos distintos de ser joven en la contemporaneidad. Todos los capítulos hacen hincapié en la agencia de los jóvenes indígenas en diferentes escenarios socioculturales. Se tratan aspectos de su capacidad de protagonismo, de transformación creativa de las relaciones sociales, de resistencia política (aunque sea en lo micro) a su situación. Según Luca Queirolo Palmas, el espacio de la agencia se sitúa entre su condición de actor (que interpreta un rol asignado) y su condición de autor (que transforma, establece el ritmo y el orden de los papeles del guion que hay que recitar). Este *interregno*, para Bourdieu, es la dimensión de la improvisación que actúa siempre en cada ámbito (tradicional o nuevo) y quiebra los vínculos entre el espacio de las posiciones y el espacio de las tomas de posición. El desenvolvimiento de los y las jóvenes indígenas —en la construcción de sus culturas generacionales o en la producción cultural y musical contemporánea, en la redefinición de sus relaciones con las culturas parentales y sus pueblos de origen, en su empoderamiento en las redes sociales— expresa cómo estos ensayos de autonomía recurrentes, para ellos y ellas, tienen efectos transformadores tanto para el sí como para su mundo social.

Este libro también brinda la oportunidad de cambiar la manera de interrogarnos sobre la condición étnica y juvenil de los jóvenes indígenas, sobre el tipo de educación que reciben en todos los niveles, sobre su estar como joven indígena en las universidades y los horizontes académicos limitados que las instituciones asignan para ellos y ellas. También sirve para entender si algunos conceptos y categorías usados en su abordaje —victimas, pobres, excluidos, cerrados, aislados— y para construir respuestas comprensivas son los más adecuados.

Juventudes indígenas en México. Estudios y escenarios socioculturales se vertebra a través de tres ejes analíticos que corresponden a tres grandes ámbitos que los construyen (y en los que se desenvuelven) como jóvenes e indígenas: migración, educación y tecnologías, y músicas contemporáneas.

Las autoras del primer capítulo, “Estudios sobre las juventudes indígenas. Hacia una epistemología de lo juvenil étnico”, Maritza Urteaga y Tania Cruz-Salazar, delimitan la cancha de juego y la finalidad del libro con las preguntas: ¿Cómo se construyó la categoría “jóvenes indígenas”? ¿Cómo están siendo construidas las juventudes denominadas étnicas desde la academia? ¿Qué es lo que venimos proponiendo como étnico en lo juvenil? ¿Qué se propone en la actualidad como lo juvenil dentro de lo étnico? Para responder revisan de manera crítica las categorías analíticas “jóvenes indígenas” y “juventudes étnicas”, separando cada término (joven e indígena/juventud y etnia), rastreando su origen y la concepción epistémica subyacente en su uso social común, así como académico. Encuentran que estas categorías analíticas poseen cargas históricas que subrayan el poder y la dominación, si no la tutela jurídica, de unos actores sobre otros; que la academia mexicana ha estudiado a los jóvenes indígenas desde los lentes de la cotidianidad —a saber, desde su definición empírica, humana y poblacional sin problematizar cómo se percibe y trata a los jóvenes y de qué maneras su juventud se articula con lo étnico—; que los términos “indio” e “indígena” contienen una carga peyorativa o victimizante o un ayer de pobreza, marginación y lucha, por lo cual los jóvenes no sienten nostalgia alguna frente a los cambios que la contemporaneidad y la nueva perspectiva sobre su ser les ofrece.

“Juventudes étnicas” es una categoría analítica recientemente propuesta y que, en tanto instrumento conceptual, sirve para investigar y explicar una parte de la realidad de estos jóvenes indígenas. Esta refiere a una edad sociocultural; cuenta, sí, con herencia, lengua y cultura en común orientadas por la etnicidad, pero estos diacríticos son solo puntos de partida para direccionar sus formas de vivir lo juvenil étnico en torno a la voluntad y al alejamiento del control comunitario, parental y adulto. Desde la visión juvenil, lo indígena actual se define desde un tiempo en relación con el libre albedrío y con relaciones interétnicas menos desiguales; cambio que las generaciones indígenas previas no experimentaron y que los estudiosos del tema tampoco documentaron de manera central. Así, lo joven es una forma de ser autónomo en esta etapa de la vida, construir la propia identidad en relación con las instituciones y las culturas parentales; es practicar la agencia y definirse en relación con esos otros grupos etarios. En resumen, lo joven indígena es caminar hacia la individuación con todos los retos que esta conlleva.

Zona uno. Migraciones

El primer eje está compuesto por tres estudios que tienen como centro actores movilizados en distintos contextos de migración. Susana Vargas Evaristo habla de pueblos originarios, pueblos indígenas y minorías de las minorías étnicas para referirse a los jóvenes oaxaqueños que viven en California, descendientes de jornaleros agrícolas que han vivido discriminaciones étnicas y raciales por ser “bajitos”, “morenitos”, “fuereños” y “anormales”. La autora acude a la categoría étnico-racial para referir el cúmulo de experiencias incorporadas por los jóvenes oaxaqueños, quienes al llegar a Estados Unidos constituyen un grupo de amerindios que no encajan con los blancos anglosajones. Desde este lugar, la investigadora pone a discusión sus referentes teóricos para tratar la identidad de estos jóvenes, configurada desde un pasado que se desvanece al llegar a Estados Unidos —dejar ser indio— y empezar a ser hispano o latino en un espacio en donde para tener voz hay que incorporar y asimilar la hetero-etnización y la hetero-racialización que reciben. Su clasificación como indio o indígena nace en México, cuando salen de sus pueblos y se dan cuenta de que los demás así los reconocen; sin embargo, esta categorización es redefinida en una sociedad en la que el grupo dominante es anglosajón y los racializa como el grupo latino o mexicano. En este proceso nuevamente operan posiciones y etiquetas de superioridad/inferioridad, marcando a las y los otros desde aspectos de su relación laboral y económica como trabajadores frente a un patrón.

Entre ser descendientes de nativos y ser hijos de jornaleros, estos jóvenes luchan por alzar su voz y a partir de sus prácticas culturales expresarse como jóvenes, migrantes e indocumentados —condición que comparten con jóvenes de diferentes orígenes en ese país—. Vargas reconoce al rap como una práctica contracultural juvenil que los identifica como migrantes indocumentados, los visibiliza socialmente como jóvenes disidentes/inconformes y, con ello, asimilarse segmentadamente, como los otros indocumentados latinos, dentro de una gran comunidad.

El capítulo de Lucía Ortiz Domínguez usa la categoría “identidad” para abordar, desde perspectiva de la agencia, a jóvenes indígenas migrantes retornados, y hacer notar el carácter situacional y práctico de los y las jóvenes en sus autodefiniciones. La noción de identidad sirve como una dimensión analítica importante que posibilita a la autora articular varios elementos y operacionalizarlos al momento de hablar de los sujetos: la lengua, la condición migratoria y la participación comunitaria. Señala la importancia del protagonismo de los jóvenes en las maneras en que enfrentan y manejan el sistema clasificatorio étnico-ra-

cial estadounidense que los etiqueta como los Otros, y propone en concordancia lo decisivo de ubicar lo étnico en lo juvenil en contextos migratorios para conformar lo que llama el “mix identitario” juvenil y hablar de generaciones de jóvenes migrantes para las cuales lo crucial es situacional, dado que una identidad impera sobre la otra si se experimenta como migrante en Estados Unidos o como retornado a México. En cualquier caso, las experiencias juveniles dependen de la forma en que se vive lo étnico en el trayecto migratorio y en el espacio comunitario.

A otra situación y contexto migracional —los hijos e hijas de familias de etnias que migraron al Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León— nos introduce Luis Fernando García Álvarez, cuando centra su mirada en las configuraciones étnicas juveniles contemporáneas recurriendo a la experiencia, a las narrativas y a las prácticas para tratar los significados del ser joven indígena migrante. Si bien el enfoque del autor recupera la voz juvenil desde la autodefinición, propone la categoría analítica “juventudes étnicas” como construcción sociocultural para subrayar la interacción entre instituciones y actores. En el abordaje étnico, García Álvarez retoma, al igual que Ortiz, la lengua, la experiencia comunitaria y la condición migratoria como categorías operativas enmarcadas por lo multicultural y transterritorial. Esta redefinición de lo étnico funciona como paraguas para una variedad de jóvenes indígenas originarios de pueblos distintos que, al migrar a la ciudad, conviven y construyen otra realidad caracterizada por amplios espacios de movilidad y socialidad juvenil definidos por los tiempos dedicados a la música, el trabajo, la tecnología o los medios de comunicación, los cuales sirven de elementos para la identificación de lo juvenil étnico en la migración rural-urbana.

Zona dos. Educación y tecnologías

En educación y tecnologías, ámbitos cruciales en la construcción contemporánea de los jóvenes de orígenes étnicos como diferentes a los jóvenes indígenas estudiantes de generaciones anteriores, se presentan cuatro textos ubicados en diferentes espacios educativos —secundaria, bachillerato y universidad— en los que se problematiza la condición juvenil y étnica en relación con la estratificación socioeconómica de los estudiantes y la importancia de las tecnologías y las plataformas sociodigitales en la configuración de culturas juveniles en los ámbitos educativos.

Gabriela Czarny problematiza varias situaciones en las que se desenvuelven los jóvenes indígenas en los espacios universitarios convencionales, con programas como la Licenciatura en Educación Indígena de la Universidad Pedagógica

Nacional en la Ciudad de México. Pone en el centro la negación institucional de las historias educativas precarizadas de los jóvenes, previas a su ingreso a la universidad. Ello significa negar la mala calidad educativa en las regiones rurales con alta presencia indígena, así como la infraestructura material y tecnológica empobrecidas, como condiciones previas a su condición universitaria. Negar la precarización de esas escolarizaciones es intentar borrar las marcas que han habilitado o deshabilitado a los sujetos, para constituirse en sujetos-proyecto de su propio andar. Más que un texto etnográfico, la investigadora reflexiona sobre su propia investigación en el tema de más de veinte años, para revelar la emergencia de una nueva concepción de etnicidad por parte de los jóvenes indígenas en ambientes universitarios, que hace frente a las visiones esencialistas y folclóricas que marcan una imagen sobre “lo indígena” desde la misma institución y la comunidad universitaria y desde las políticas públicas. La nueva autopercepción y las prácticas contemporáneas de los jóvenes quiebran ciertos estereotipos *folk* asignados para los y las indígenas (hablar en lengua indígena, provenir de comunidades aisladas, vestir ropas tradicionales). Si bien se reconocen como miembros de sus comunidades, viven una variedad de formas de identificación y membresía y se muestran conscientes de estar atravesando fronteras culturales, sociales y lingüísticas, así como de las tensiones con los roles de género que sus comunidades les asignan, o del cambio de sus expectativas respecto a retornar a sus comunidades a trabajar y vivir.

Juris Tipa introduce un ordenador vital en la construcción juvenil en los ámbitos universitarios interculturales, la estratificación socioeconómica, al explorar cuantitativamente los gastos que sus estancias universitarias les requieren, así como las propiedades de sus familias de origen y los objetos personales que poseen. Ello muestra una distribución socioeconómica desigual entre los estudiantes de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH). Esta perspectiva, muy reciente y pertinente en los tiempos actuales, es más que complementada con un abordaje cualitativo de las diferencias sociales que se perciben entre el alumnado de la UNICH. Los resultados revelan que no hay una vinculación directa entre estrato socioeconómico de los jóvenes y su pertenencia (o no) étnica; sin embargo, la relación entre la pertenencia étnica y el estrato socioeconómico se revela en la segmentación etnolingüística entre las carreras universitarias ofrecidas, así como en la presencia visible en la universidad de estratos medios bajos urbanos y medios altos rurales y, sobre todo, entre los imaginarios sociales de los estudiantes. Lo más interesante del trabajo es la metodología mixta utilizada para abordar la estratificación socioeconómica entre las poblaciones estudiantiles de

las universidades interculturales, estrategia de estudio que el investigador va explicando a lo largo de todo el texto con la finalidad de establecer “un punto de partida para el tema y servir como punto de comparación que fomente la discusión para futuros estudios”. Ello plantea un reto que es indispensable seguir explorando en la relación existente entre los estratos y otras dimensiones de la vida cotidiana de los estudiantes como el consumo cultural, los gustos, las redes sociales y las prácticas de ocio en general, asuntos inéditos que hablan de los aspectos simbólicos, más que monetarios, por los que atraviesan las vidas cotidianas de los nuevos sujetos juveniles étnicos universitarios.

Las tecnologías de la información y la apropiación de los dispositivos digitales en sus prácticas comunicativas, por parte de los jóvenes mayas insertos en la educación secundaria y media superior impartida en zonas rurales que registran alta migración de jóvenes hacia Estados Unidos; y, por otro lado, esas mismas formas de apropiación y de prácticas comunicacionales en jóvenes universitarios de origen étnico y afrodescendientes en Huatulco, Oaxaca, y en La Guajira colombiana, son explorados en los dos siguientes capítulos. La educación, junto con los usos y apropiaciones de las tecnologías y sus dispositivos son, pues, dos zonas fronterizas en donde los jóvenes han ingresado y ensayan agencia, produciendo espacios para sus creaciones culturales y sus culturas de juventud de forma más autónoma.

En “Prácticas comunicativas y de uso de las tecnologías en jóvenes del sur de Yucatán”, Inés Cornejo Portugal y Vicente Castellanos Cerda ensayan metodologías novedosas para examinar cómo y con qué dispositivos tecnológicos los jóvenes estudiantes de bachillerato y secundaria de los municipios de Dzan, Oxkutzcab, Santa Elena y Ticul desarrollan prácticas comunicativas y de uso de las tecnologías que tienen a su alcance —teléfonos inteligentes, computadoras y redes sociales, entre otras— para interactuar, comunicarse y relacionarse con aquellos integrantes de la familia que permanecen en Estados Unidos, vincularse con los amigos, resolver interrogantes sobre las materias que cursan en la institución educativa y explorar temáticas, en las redes sociales, desde sus particulares intereses. Una de las peculiaridades y aportes de este estudio radica en la apuesta de los investigadores por la construcción de conocimiento a partir del diálogo, entendiéndolo como una forma de comunicación entre iguales. De ahí que el esfuerzo metodológico de los investigadores por crear esas condiciones de igualdad entre ellos y los sujetos de estudio sea clave en la interpretación de los hallazgos encontrados. Bajo un enfoque cualitativo-interpretativo, apostaron por una muestra intencional y por técnicas interrogativas y de observación tales

como: entrevistas colectivas a estudiantes de secundaria y bachillerato para promover la comunicación de manera dialógica, entrevistas a informantes clave (maestros, directivos y prefectos de las escuelas, así como entrevistas a los encargados de los establecimientos de *cibers* y *gamers*), registro fotográfico y observación etnográfica selectiva no participante, aplicado esto en los centros educativos de los cuatro municipios y en los *cibers* y *gamers* (tiendas o lugares públicos en donde se puede acceder a una consola de videojuegos para comprar o rentar y jugar en línea con uno o más usuarios). Sus principales instrumentos de investigación fueron la observación etnográfica en las aulas de clase donde se trabajó y la solicitud a los alumnos de elaborar diarios tecnológicos; es decir, textos narrativos, por escrito, del alumnado sobre su relación con las tecnologías durante los siete días de la semana. En ellos, los estudiantes fueron relatando día a día el quehacer con las herramientas tecnológicas a su alcance (teléfonos celulares, computadoras, laptop, redes sociales, sitios electrónicos, búsquedas en internet, etcétera). Contaron, con sus propias palabras, para qué les sirven, cómo los usan, de qué forma participan dichos aparatos en sus vidas y cómo se sienten cuando se comunican a través de ellos con parientes y familiares que están fuera de su lugar de origen, de la región y del país.

En “Estar siendo joven universitario indígena: entre las prácticas en múltiples espacios y la apropiación de artefactos digitales”, Jorge Meneses Cárdenas aporta al concepto de “juventud” al plantearla como etapa social que no puede ser vista como un llegar a ser, sino como un “estar siendo”. Como una experiencia que se traslapa con otras condiciones y posiciones sociales como la de estudiante de educación superior e indígena. Para el investigador, hablar de “jóvenes” y sus experiencias en el siglo XXI es dar cuenta de los dinamismos, las situaciones y los flujos en diversos espacios de socialidad, entre ellos el Internet y las redes sociodigitales como Facebook. Utilizando herramientas provenientes de la “etnografía digital”, ingresa a las experiencias juveniles que pueden condensarse en sus biografías sociodigitales, las cuales se habilitan como herramientas etnográficas que permiten situar la diversidad de saberes y sentidos juveniles contemporáneos. Se vale de esas biografías y otras herramientas que tienen su origen en la “etnografía digital”, para situar distintas experiencias de apropiación de artefactos digitales con jóvenes que transitan en dos contextos universitarios en Latinoamérica, uno en México y otro en Colombia: la Universidad del Mar, en Huatulco, y la Universidad de La Guajira, en Riohacha. Con ello muestra una parte del mosaico juvenil y, sobre todo, las experiencias sociodigitales localmente situadas, vinculadas a la cultura digital del alumnado, las cuales dan cuenta de sus diferencias de etnici-

dad, género y clase. El autor encuentra que la condición juvenil indígena no tiene una esencia por habitar un espacio universitario ni una temporalidad específica; más bien, se construye de forma multirreferencial y está en procesos permanentes de redefinición como resultado de múltiples posicionamientos situados en microespacios y en la plataforma de Facebook.

Zona tres. Música y cambios socioculturales

En este eje, la relación entre juventudes y etnicidad es observada bajo el prisma de los procesos creativos y los consumos culturales; en particular, en el marco de una forma innovadora de hacer música, en la que jóvenes hablantes de lenguas indígenas adquieren un protagonismo inusitado. Se apropian de sonoridades globales como la del rock que fusionan con las locales; realizan *performances* que incorporan las iconografías de corte indígena, la indumentaria local y la puesta en escena rockera; se socializan en entornos tecno-comunicacionales contemporáneos para ampliar sus horizontes de diálogo intercultural, dignificar sus lenguas, reinventar sus pertenencias identitarias y posicionarse como ciudadanos del mundo. Con estas acciones proyectan una forma de identidad estratégica para hacerse visibles como sujetos juveniles creativos.

En los tres últimos escritos que integran esta obra, los autores comparten una perspectiva que aventura un diálogo transdisciplinar e incorpora elementos de la sociología, la antropología, la etnomusicología y los procesos de comunicación, y toman como referente aspectos del contexto sociopolítico e histórico. Se trata de una mirada actualizada que apuesta por la construcción transcultural de las identidades juveniles y los procesos de hibridación (Juan Pablo Zebadúa). Se revelan las dinámicas de diálogo intercultural y cómo las políticas culturales colocan a los jóvenes indígenas no solo como creadores, sino además como mediadores culturales (Homero Ávila Landa). También se profundiza en los agenciamientos y activismos culturales en contraste con los presupuestos de la etnomusicología tradicional en México (Martín López-Moya). Estos estudios ponen en debate la observación de las juventudes y sus etnicidades no como una condición fija o estática, sino como procesos relacionales y cambiantes, inacabados y multidimensionalmente configurados.

La articulación entre música, juventudes y etnicidad es trabajada como experiencia y como categoría de un andamiaje conceptual que complejiza las pertenencias a colectivos culturales, territorialidades, temporalidades y espacios. A esto se suma el despliegue de políticas culturales, el acceso a las industrias cultu-

rales del entretenimiento, los discursos institucionales que pretenden folclorizar las pertenencias y productos culturales, los procesos creativos y la apropiación de espacios públicos, el agenciamiento y los activismos culturales entre las juventudes que recurren a un complejo genérico musical, como herramienta colectiva, para proyectar sus imaginarios sobre sí mismos y sus pertenencias culturales.

La música, como recurso, se muestra a modo de un detonador que complejiza las nociones de juventud y de pertenencia étnica. Siendo la más porosa y corporal de todas las artes, la música, como sonido humanamente organizado, no se deja reducir cual si se tratara de un asunto autocontenido; más bien, la música como experiencia estética y producto cultural, en este caso el rock o la llamada música indígena, ha sido resultado de intercambios transculturales, de préstamos, apropiaciones y convergencias de saberes. Así, la experiencia musical y los gustos musicales son vistos como procesos cambiantes y no como esencias inmutables. Los jóvenes, al constituirse como productores, consumidores y gestores de sus propias creatividades musicales, como prosumidores (Urteaga), se colocan, de manera creativa, como agentes de cambio social y de la transformación de los paisajes sonoros de sus entornos cotidianos. Como resultado de experiencias colectivas, de encuentros de saberes y convergencias de actores, los productos culturales devienen híbridos, derivados de intercambios transculturales e interculturales.

La juventud como experiencia vivida constituye una construcción sociocultural e histórica. Ser y actuar como un joven adquiere una significación particular, situada en lugares y espacios específicos de interacción social, todo ello articulado a la condición de clase, de etnia, de edad, a prácticas culturales, y a distintos tipos de colectividades. La relación entre juventudes y las pertenencias étnicas también se puede leer como una adhesión a una forma de vida cultural que, a su vez, forma parte de narrativas antropológicas y de políticas institucionales relativas a la construcción discursiva de la diferencia cultural, a través de sonoridades que aún pretenden ver lo indígena como algo anclado al pasado que merece ser rescatado. Frente a esto, las juventudes articuladas a pertenencias étnicas se establecen como condición de posibilidad para sugerir identidades imaginadas, idealizadas, fluctuantes e inacabadas. La juventud indígena, como experiencia, constituye una condición que se reinventa en contextos sociopolíticos situados. La observación de las prácticas musicales entre las juventudes indígenas urbanas permite construir un estatus de visibilidad respecto de la heterogeneidad de las experiencias juveniles indígenas, de sus narrativas y estilos de vida diversos. De ahí que sostengamos que la relación entre juventudes contemporáneas y procesos

creativos podría devenir en experiencias de nuevas etnicidades que, definitivamente, cuestionan la forma tradicional de ver lo indígena.

Por último, en un nivel más alto de abstracción, consideramos que el sujeto emergente “juventudes étnicas” en la contemporaneidad y los estudios de este libro aportan de manera fundamental a la “desontologización de lo joven y de lo étnico”, esto es, al desplazamiento de la pregunta “qué es un joven (o qué es lo étnico)”, a la de “cuándo se es joven (indio, indígena o joven e indígena) y bajo qué circunstancias”; o cómo, cuándo y dónde los sujetos articulan sus prácticas alrededor de la dimensión etaria o de la dimensión étnica, o cuándo y en qué circunstancias alguna de ellas se convierte en “la” dimensión estructurante de la práctica social de los sujetos. A la vez, este desplazamiento conceptual abre la posibilidad de entrar críticamente en los regímenes de verdad de ambas categorías, esto es, cuándo, cómo y por qué una sociedad conviene que ciertas prácticas pueden considerarse “juveniles” o “étnicas”.

A black and white photograph of a quill pen resting in an inkwell. The quill is large and feathery, with its tip submerged in the dark ink of the well. The inkwell is a simple, dark, rectangular container. The background is a soft, out-of-focus gradient of light to dark gray.

DE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

Tania Cruz-Salazar. Investigadora titular B de El Colegio de la Frontera Sur, México. Doctora en Antropología. Investiga la cuestión juvenil indígena en los ámbitos urbano, rural y migratorio. Coordinadora de los libros *Género y juventudes* (2017) y *Juventudes en frontera. Tránsitos, procesos y emergencias juveniles en México, Chile, Nicaragua y Argentina* (2014). Autora de *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas* (2014). tcrus@ecosur.mx

Maritza Urteaga Castro Pozo. Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), profesora-investigadora del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología (ENAH), coordinadora académica del Diplomado en Culturas Juveniles de la UAM-Iztapalapa y miembro del Consejo Iberoamericano de Investigación en Juventud. maritzaurteaga@yahoo.com.mx

Susana Vargas Evaristo. Investigadora del Programa de Cátedras CONACYT en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), unidad Pacífico Sur, México. Doctora en Antropología Social por la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación versan sobre migración indígena, juventud indígena y subjetividades políticas juveniles. susana.vargas.e@gmail.com

Lucía Ortiz Domínguez. Investigadora posdoctoral de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Doctora en Ciencias Sociales por El Colegio de la Frontera Norte, México. Líneas de interés: jóvenes, migración, ciudadanía, indígenas. luciaortizdom@gmail.com

Luis Fernando García Álvarez. Doctor por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y del Foro Latinoamericano de Antropología del Derecho (FLAD). luisfernando_garcia@inah.gob.mx, antropologia.nl@hotmail.com

Gabriela Czarny. Profesora titular de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), sede Ajusco. Doctorada por el Departamento de Investigaciones Educativas (DIE) del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional (CINVESTAV-IPN), México. Sus líneas de investigación son: escolarización indígena en contextos urbanos y de migración; juventudes indígenas y educación superior, y formación docente en contextos de diversidad. gacza_2006@yahoo.com.mx

Inés Cornejo Portugal. Profesora investigadora del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México. Investiga temas científicos de interculturalidad, radio y migración. Ha trabajado por más de quince años en la región del sur de Yucatán con una abierta vocación intercultural. Es egresada del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. icportugal@hotmail.com

Vicente Castellanos Cerda. Profesor investigador del Departamento de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México. Investiga temas de interculturalidad, radio y cine. Ha colaborado con la Dra. Inés Cornejo por más de siete años en el estudio de la región del sur de Yucatán. Es egresado del Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. vcastellanos@gmail.com

Jorge Alberto Meneses Cárdenas. Profesor investigador del Instituto de la Comunicación, Universidad del Mar, Huatulco, México. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Líneas de interés: juventudes en América Latina, métodos digitales, antropología del deporte, migraciones contemporáneas. jorgemenecs@hotmail.com

Juris Tipa. Investigador posdoctoral en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Sus temas de interés son: jóvenes, consumo cultural, gustos musicales, identidades, etnicidad, interculturalidad, género, racismo y discriminación. juris.tipa@gmail.com

Homero Ávila Landa. Investigador y coordinador del Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana, México. Doctor en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Ciudad de México. havila@uv.mx

Juan Pablo Zebadúa Carbonell. Profesor investigador de la Facultad de Humanidades en la Universidad Autónoma de Chiapas, México. Doctor en Antropología y Estudios Interculturales por la Universidad de Granada, España. Sus líneas de investigación son: juventudes, consumos culturales e identidades, interculturalidad, deporte y cultura. Autor de diversos libros y artículos sobre su campo de estudio. jpcarboney@gmail.com

Martín de la Cruz López-Moya. Profesor investigador en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), México. Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Comunicación y Política y Maestro en Antropología Social. Autor de los libros *Caleidoscopio sonoro. Músicas urbanas en Chiapas* (2107) y *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales* (2010, 2018), y coordinador del libro *Etnorock. Los rostros de una música global en el Sur de México* (2014). martin.lopez@unicach.mx

JUVENTUDES INDÍGENAS
EN MÉXICO

Estudios y escenarios socioculturales

Se terminó de imprimir el 15 de octubre de 2020
en Servicios Profesionales de Impresión
Calle Siembra #1 interior S-5, Col. San Simón
Culhuacán, C. P. 09800, Alcaldía de Iztapalapa,
Ciudad de México
con tiraje de 900 ejemplares

Corrección de estilo y cuidado de la edición: María Isabel Rodríguez Ramos y Roberto Rico Chong
Diseño de portada y diagramación de interiores: Irma Cecilia Medina Villafuerte



Este libro pretende mostrar desde disímiles aristas cómo se estudia lo juvenil “indígena” y cómo los jóvenes indígenas viven en el México actual. Ofrece un horizonte investigativo amplio con miradas particulares que documentan la emergencia y las vivencias de estas juventudes entre las etnias contemporáneas. Definitivamente es una propuesta que aportará a la consolidación de los campos de investigación interdisciplinarios, así como a las comunidades epistémicas. Aquí ensayamos una mirada centrada en su movilidad y agencia para reconocer un nuevo modo de estar en el mundo a partir de la voluntad y pertenencia etnojuvenil. Los autores de este libro trabajan con jóvenes indígenas en distintos escenarios y con diferentes condiciones de México, y se enfocan en las transformaciones culturales, en sus anclajes juveniles y en sus vivencias.

