



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

CAMPUS LEÓN

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**“La construcción de la condición juvenil en población indígena urbana:
El caso de nahuas y *wixaritari* residentes en la ciudad de Guanajuato”**

Tesis para la obtención de grado en

Licenciada en Antropología Social

Presenta

Janet del Carmen Rodríguez Aguirre

Directora

Ivy Jacaranda Jasso Martínez

Sinodales

Felipe Canuto Castillo

Alejandro Martínez de la Rosa

León, Guanajuato, Octubre 2022.

AGRADECIMIENTOS

A mis padres y hermanos quienes me apoyaron y respaldaron en mi etapa universitaria, haciendo de ella una de las mejores oportunidades que me han dado en la vida. A todos los maestros, compañeros y amigos con quienes he coincidido en esta parte del camino y que me han enseñado a aprender y compartir.

Agradezco también a mi casa de estudios:

La Universidad de Guanajuato, por el significativo apoyo económico que me fue confiado para la realización de esta tesis, reflejado en la beca otorgada a través del seminario "Cambios y dinámicas sociales emergentes en América Latina: Ciudadanía, Gobernabilidad y Desarrollo Local" 2014-2015.

Un agradecimiento especial a mi directora y profesora

Dra. Ivy Jacaranda Jaso Martínez

por el apoyo, las enseñanzas y las experiencias que me ha brindado.

ÍNDICE GENERAL

Resumen	5
Introducción	6
Justificación	7
Preguntas de investigación	8
Hipótesis	9
Objetivos	10
Metodología	11
Estructura de la tesis.....	18
Capítulo 1. Panorama histórico y contexto actual de las juventudes y los jóvenes.	
Antecedentes de la investigación y planteamiento del problema	21
1.1. Origen y desarrollo de la juventud	21
1.2. Los jóvenes en México: su aparición	28
1.2.1. Definiciones contemporáneas.	
Jóvenes e instituciones	31
1.2.2. Jóvenes indígenas e instituciones	34
1.3. Algunos elementos para definir la condición juvenil	35
1.3.1. Juventud: trabajo, escuela y tiempo libre.....	38
1.4. Planteamiento	41
Capítulo 2. Las juventudes como objeto de investigación social.	
Marco conceptual de la investigación.....	44
2.1. La definición de lo indígena.....	44
2.2. El estudio de las juventudes desde las ciencias sociales.....	47
2.2.1. Los estudios antropológicos sobre juventud.....	55
2.2.2 El estudio de las juventudes indígenas.....	56
Capítulo 3. Migración indígena a la ciudad.....	58
3.1. Las migraciones indígenas en México. Notas conceptuales e históricas.....	59

3.1.1. Tipos de migraciones.....	64
3.1.2. Causas y consecuencias de la migración.....	65
3.2. La condición juvenil indígena y su relación con la migración a las ciudades.....	67
3.3. Del pueblo a la ciudad. Procesos de migración de población indígena originaria de Guerrero y Jalisco a la ciudad de Guanajuato.....	69
3.3.1. “Decían que en esta ciudad se vendía bien”: Nahuas de San Agustín Oapan (Guerrero) en Guanajuato.....	74
3.3.2. El sueño de ser universitarios. <i>Wixaritari</i> de San Andrés Cohamiata (Jalisco) en Guanajuato.....	89
3. 4. Negociando la presencia y el reconocimiento. El conflicto de los nahuas con la autoridad por dedicarse al comercio ambulante	98
Capítulo 4. La condición juvenil vivida por población indígena que reside en la ciudad de Guanajuato	103
4.1. La juventud y los jóvenes del pueblo desde la visión de los jóvenes indígenas ciudadanos.....	104
4.1.1. Juventudes masculinas.....	111
4.1.2. Juventudes femeninas.....	115
4.2. Las juventudes urbanas de y desde los indígenas.....	124
4.2.1. Procesos y espacios de socialización: familia, escuela, trabajo y tiempo libre.....	124
4.2.2. Relaciones afectivas de los jóvenes y sus modificaciones como experiencias juveniles de su vida en la urbe.....	131
4.2.3. Los planes a futuro como proyección del tránsito a la vida adulta en los jóvenes indígenas urbanos.....	140
4.2.4. Definiciones y auto adscripciones con respecto a la condición juvenil urbana contemporánea.....	148
Conclusiones.....	155
Referencias.....	166
Anexos.....	174

RESUMEN

La presente tesis hace un recorrido histórico por el surgimiento del concepto de juventud en la cultura occidental a fin de saber cómo fue su proceso de su difusión a otras culturas y contextos para desembocar en la construcción de la condición juvenil urbana por parte de población indígena migrante, específicamente por nahuas originarios del estado de Guerrero y *wixaritari* originarios de Jalisco que han llegado en migración a la ciudad de Guanajuato. Se presentan los resultados obtenidos a través del análisis de los discursos y acciones de población tanto joven como adulta perteneciente a ambos grupos etno-lingüísticos a quienes se pudo acceder en sus espacios laborales y que llegaron por la búsqueda de empleo, en el caso de los nahuas, y en el caso de los *wixaritari*, con el objetivo de la superación académica. Se incluye un breve recuento del proceso migratorio de quienes fueron los participantes en la investigación, así como una reseña de sus lugares de origen, sus percepciones y experiencias en torno a las juventudes situadas en un contexto urbano, en el que siguen teniendo un peso importante las estructuras sociales y culturales existentes en sus lugares de origen (comunidades rurales).

Como resultado de la tesis se presenta un acercamiento lingüístico a los vocablos, que en sus respectivas lenguas, usan los y las participantes para referirse a una persona joven y a partir de sus usos y significados se van desglosando categorías (como género, sexualidad, educación, empleo y tiempo libre), que se analizan bajo la lupa de los elementos que las definen en la vida rural tradicional y en la vida en un contexto urbano contemporáneo de los y las participantes, lo que permite analizar el fenómeno de la condición juvenil como una construcción sociocultural.

“El verdadero viaje de exploración
no consiste en buscar nuevas tierras,
sino en tener nuevos ojos”
(Marcel Proust, 1927:285)

INTRODUCCIÓN

Esta investigación busca un acercamiento a uno de los sectores de la población en México que ha sufrido importantes cambios en los últimos años, estoy hablando de los jóvenes, y dentro de ellos el interés se enfoca específicamente en los jóvenes indígenas. Consultando a Maya Pérez Ruiz (2008:72), sabemos que en el año 2000, de cada cien hablantes de lenguas indígenas (HLI) 29 eran jóvenes que tenían entre 15 y 29 años. Por lo que en ese tiempo, en el país existían un poco más de 1 millón 700 mil jóvenes hablantes de lenguas indígenas de los cuales cerca de 1 millón vivía en áreas rurales y poco más de 700,000, vivían en zonas urbanas. En información más actual, el Censo de Población y Vivienda del año 2020 registró un total aproximado de 31 millones de jóvenes mexicanos, entre los cuáles 19 de cada cien se identifican como indígenas.

El objetivo es conocer las maneras en que los jóvenes indígenas que viven específicamente en la ciudad de Guanajuato, a partir de un proceso de migración propio o de sus padres y madres, se construyen como individuos jóvenes, retomando en este proceso elementos de su origen rural tradicional y de su vida en un espacio urbano.

Acercarse a los jóvenes indígenas a través de una investigación como la que aquí se propuso, implicó conocer la dinámica de su vida cotidiana, a través de la cual se han integrado a una sociedad y a un ritmo de vida distintos a los que vivieron en su infancia o la que vivieron sus padres y madres, enfrentando situaciones en la mayoría de los casos adversas pero que se traducen en expectativas, necesidades, búsqueda de oportunidades y superación de limitaciones, y ante las que se posicionan de maneras específicas.

Serán objeto de este estudio los discursos y acciones tanto de las y los jóvenes como de los adultos indígenas, teniendo que lo que articula esta propuesta de investigación son tres ejes:

1. Las y los jóvenes de ascendencia indígena que viven actualmente en la ciudad de Guanajuato. Los que específicamente participaron en esta investigación son nahuas originarios de San Agustín Oapan Guerrero y *wixaritari* provenientes de San Andrés Cohamiata, Jalisco.
2. El proceso de migración que vivieron ellos y ellas y/o sus familias, y que los ha llevado a asentarse de manera permanente en la ciudad de Guanajuato. Aquí la migración es retomada como una categoría de análisis con importantes variables como el lugar de origen y de destino, el tipo de migración, la temporalidad, etc, que permiten conocer las particularidades de los casos de estudio.
3. La construcción de sus ideas acerca de la juventud. Las diferentes formas de entenderla, vivirla y expresarla en un ambiente urbano, poniendo atención en la relación de sus experiencias personales con lo que les es enseñado y transmitido a estos jóvenes en la convivencia con su familia y comunidad cultural. Lo que en conjunto permitirá conocer la “condición juvenil” que es el concepto clave de este trabajo y, que “como categoría sociológica y antropológica, se refiere a la estructura social, a los valores y a la cultura particular de los sujetos jóvenes en los procesos de transformaciones sociales contemporáneas (formativas, laborales, económicas, culturales)” (Dávila, 2005:11).

Justificación

Una investigación como la que aquí se presenta es relevante en términos antropológicos porque permite acercarse y comprender analíticamente a las generaciones juveniles contemporáneas, a fin de conocer su historia, vigencia y devenir en la cultura y sus procesos; es decir, evidenciar las convergencias y divergencias que tienen con respecto al resto de las generaciones que conforman

un universo cultural específico. En este caso, el de ciertas poblaciones indígenas que, como ya he mencionado, no son originarias de Guanajuato, y de las cuales hay pocos estudios en la región, a pesar de que su presencia es cada vez más numerosa y significativa para la riqueza socio cultural de dicho estado.

Esta tesis aporta al estudio antropológico de las juventudes indígenas, particularmente en los casos de investigación de los nahuas y *wixaritari* que residen en la ciudad de Guanajuato. Los resultados divergen de los que se han obtenido en otras investigaciones con otros grupos y en otras ciudades más grandes y urbanizadas (mis principales referencias son las investigaciones de Maritza Urteaga Castro Pozo con jóvenes de distintas etnias como triquis, otomíes, mixtecos, zapotecos, entre otros, realizadas en la Ciudad de México [2004 y 2006], o bien los trabajos de Luis Fernando García Álvarez [2014] con jóvenes mixtecos en Monterrey y de Martha Romer [2011] con jóvenes mixes, mixtecos y otomíes también en la ciudad de México, así como el trabajo de Marina Anguiano [2002] con jóvenes *wixaritari* en Nayarit) en donde por ejemplo se evidencía una fuerte tendencia de los jóvenes indígenas a lograr la superación académica, a relacionarse con los jóvenes mestizos o con jóvenes indígenas de otras etnias y apropiarse de espacios, situaciones y elementos que permiten hablar de una emergente condición juvenil urbana asociada a fenómenos como una reconfiguración de su identidad étnica o la formación de organizaciones en pro de los derechos y la igualdad de los pueblos indígenas; pues en esta tesis se concluye que al menos las generaciones de jóvenes indígenas que participaron en el estudio, han construido una condición juvenil muy apegada aún al contexto rural de sus pueblos de origen, lo que permite abrir nuevos cuestionamientos en torno las especificidades de esta investigación.

Preguntas de investigación

Los cuestionamientos que fueron la guía de esta investigación son seis y lo que pretenden a grandes rasgos es indagar en las experiencias y discursos de los indígenas (adultos y jóvenes) que viven en la ciudad de Guanajuato, a fin de analizar qué elementos han configurado sus juventudes y las maneras de vivirlas que han experimentado en la ciudad.

-
1. ¿Con qué acciones, situaciones y discursos asocian y expresan los participantes (tanto jóvenes como adultos) a las juventudes?
 2. A partir de las visitas periódicas al pueblo, el contacto con los que se quedaron y los conocimientos sobre su cultura ¿perciben estas personas que existe el concepto de juventud en sus comunidades de origen y cómo la definen?
 3. ¿Hasta qué punto las y los jóvenes indígenas reproducen y modifican lo que piensan los adultos de su comunidad, con respecto a lo que deben ser o hacer como jóvenes?
 4. ¿Cuál es la percepción de estos individuos (jóvenes y adultos) respecto a las formas en que viven los jóvenes en una ciudad como Guanajuato?
 5. ¿Estos jóvenes indígenas se adscriben como jóvenes urbanos? ¿Y a partir de qué elementos?
 6. Las juventudes que viven en la ciudad, ¿se convierten en una vía para negar o expresar su filiación a una comunidad etno-lingüística identificada como indígena?

Hipótesis:

- Para la población indígena que vive actualmente en la ciudad de Guanajuato, el contexto ciudadano, es percibido, de manera general, como peligroso o amenazante para la preservación de sus costumbres y tradiciones, por lo que sus experiencias y percepciones en torno a la juventud siguen estando definidas con más fuerza e importancia por situaciones y elementos que atienden al contexto de su cultura originaria, el cual es esencialmente rural. Un ejemplo de dichas situaciones es el hecho de que se mantienen al margen de socializar con los jóvenes mestizos e involucrarse en los espacios ciudadanos propios para la recreación y el ocio juvenil, como bares y antros.
- Las dinámicas de la vida ciudadana en las que se han visto inmersos estos sujetos los ha llevado a la creación de una condición juvenil urbana que si bien no niega o excluye su identidad indígena, en algunos casos, sí los ha llevado a la creación de nuevos intereses (que se alejan un tanto de sus

costumbres y tradiciones culturales), tales como el aplazamiento del matrimonio e incluso del noviazgo, frente a la decisión de realizar plenamente otras actividades como trabajar, estudiar o viajar.

Objetivos

- General: Conocer y analizar los discursos que los indígenas (nahuas y *wixaritari*) que viven en la ciudad de Guanajuato tienen acerca del concepto de juventud, e identificar las formas en que la experimentan en sus propias vidas. Es decir, poder descifrar analíticamente elementos que permitan esquematizar su condición juvenil, identificando si hay elementos comunes partiendo de la generalidad de su identidad indígena, pero también elementos de diferencia, referidos sobre todo a su pertenencia etno-lingüística específica.

- Específicos:
 - Indagar sobre los procesos e historias de migración e integración a la ciudad de Guanajuato de grupos de indígenas nahuas y *wixaritari*, a fin de obtener un panorama general sobre sus condiciones de vida en la ciudad.
 - Convivir en la vida cotidiana con los indígenas inmigrantes en la ciudad de Guanajuato, para documentar sus estrategias de inserción y permanencia en un contexto ciudadano, así como los beneficios y perjuicios que les genera ser habitantes de una ciudad como Guanajuato.
 - Registrar, a través de la observación y de cuestionamientos, los elementos urbanos que los jóvenes indígenas que viven en la ciudad han adoptado en la configuración de su condición juvenil, esto a partir de sus discursos y actividades cotidianas.
 - Identificar si existen acciones que como jóvenes urbanos emprendan por la preservación de su identidad indígena en la ciudad.
 - Cuestionar a los jóvenes indígenas urbanos para saber si se sienten cohesionados como un grupo social, y saber si se consideran atendidos y

representados como un sector específico de su comunidad cultural y de la sociedad guanajuatense.

- Identificar los cambios en la vida presente y en las expectativas a futuro que viven los jóvenes indígenas con respecto a las generaciones adultas de sus comunidades partiendo de la comparación de sus discursos al respecto.

Metodología

Esta investigación es de corte cualitativo con el enfoque de la etnografía a través de la aplicación de técnicas como la entrevista, la observación participante y la observación directa. A partir de esto recabé una cantidad de información amplia que fui registrando tanto en el diario de campo como en grabaciones y fotografías (todas las que ilustran este trabajo son de autoría propia). El material obtenido se fue organizando y clasificando bajo diversas categorías, las cuales me facilitaron la redacción de fichas descriptivas y de análisis, así como de tablas de contenido que elaboré con la finalidad de cruzar información y realizar algunas comparaciones.

Antes de explicar cada una de las técnicas, así como el proceso de aplicación y los resultados obtenidos, considero pertinente referir cómo y por qué decidí trabajar en el espacio y con las personas en cuestión.

El interés en la población nahua migrante que vive en la ciudad de Guanajuato nació como una forma de aportar una visión analítica a la presencia de estos individuos en la ciudad de la que soy originaria, pues son cada vez más numerosos y por ende visibles en la dinámica cotidiana de dicha ciudad. El primer acercamiento que se tuvo a esta población fue en el año 2012 para un trabajo universitario en el que se planteaba conocer el proceso de inserción laboral y social de las mujeres nahuas en la ciudad, que debo mencionar fue una tarea difícil, pues como ya se refería más ampliamente, los nahuas que residen hoy en día en Guanajuato son una comunidad extraterritorial que se organiza con base en una gran red de solidaridad laboral que los mantiene al margen de socializar con los mestizos, por lo que la mayoría tienen actitudes hostiles y defensivas ante los intentos de “otros u otras” para interactuar con ellos.

La actividad laboral que practica este grupo etno-lingüístico en Guanajuato es la que lo ha hecho visible, y fue precisamente esta actividad la que aproveché para acceder a ellos. Así que en un primer momento el trabajo de campo se realizó básicamente en el área del centro histórico de la ciudad de Guanajuato, donde son, sobre todo las mujeres, quienes practican el comercio ambulante aprovechando la afluencia turística que caracteriza a este lugar.

Al momento de realizar los periodos de trabajo de campo para esta investigación, ya contaba con algunos contactos del primer acercamiento, los cuales fueron retomados, y gracias a ellos fue que poco a poco pude conocer al resto de la población, entre ella a las y los jóvenes.

Al respecto de la población *wixaritari*, que también forma parte de este estudio, debo mencionar que en un principio no estaban contemplados, pues el acercamiento a ellos fue totalmente casual, y valga decir que sucedió en un contexto de recreación y convivencia juvenil, lo que me vino a motivar enormemente para solicitar su participación en la investigación, ante lo cual ellos mostraron gran interés y disposición a diferencia de los nahuas, con quienes el proceso de acceso fue más complicado y tardado.

En torno al hecho de que se trabajó con población de dos grupos etno-lingüísticos distintos, quiero aclarar que no es mi pretensión hacer una comparación entre ellos, pues para comenzar los nahuas en Guanajuato son un grupo mucho más numeroso, mientras los *wixaritari* son una minoría y tienen un proceso de arribo muy reciente a esta ciudad. En este sentido, me ha resultado significativo que por un lado pude trabajar con el grupo de indígenas migrantes mayoritario y con una historia de arribo a esta ciudad que se remonta a hace más de una década, y por el otro lado con un grupo muy pequeño y relativamente nuevo o reciente en Guanajuato, acerca del cual este trabajo pretende ser una fuente para el esbozo de su proceso migratorio a esta zona. Al principio no tuve contemplado hacer distinción de su identidad étnica específica, pues buscaba centrarme solo en las generalidades de su condición indígena, pero aclarar las diferencias se volvió necesario al momento de involucrar

elementos lingüísticos y de reseñar el proceso de migración, en el que las zonas y motivos de expulsión así como los de llegada, son obviamente muy distintos.

El primer periodo formal de trabajo de campo para esta investigación abarcó de agosto a diciembre del año 2013, tiempo durante el cual se aplicó la técnica de observación directa (para la cual se elaboró una guía) en los lugares de trabajo de la población nahua y *wixaritari*.

Siguiendo a H. Rusell Bernard (2006) se puede distinguir entre la observación directa reactiva, que es aquella en la cual las personas saben que están siendo observadas y pueden alterar su conducta de manera intencional. Esta modalidad la apliqué con la población *wixartari*, pues su espacio de trabajo es un establecimiento fijo al que llegaba yo como visitante y aprovechaba para hacer entrevistas informales, tratando de convivir lo más que se pudiera con ellos durante su jornada laboral diaria, así que ofrecía mi ayuda para atender a los clientes, e incluso compartía con ellos la hora de la comida, durante la cual suelen cerrar el local para ingerir sus alimentos en el Mercado Hidalgo o en algún otro espacio céntrico de la ciudad.

Para el caso de los nahuas apliqué la modalidad de observación directa no reactiva o no obstructora, que es cuando las personas son observadas sin que ellas lo sepan (Rusell, 2006:217), pues el hecho de que sean comerciantes ambulantes me permitía llegar al centro histórico de la ciudad, colocarme en algún punto estratégico y poder observar su rutina de trabajo pasando desapercibida para ellos entre los cientos de personas que a diario transitan por estos lugares. Así fui ubicando las calles que recorren, los puntos donde suelen tomar un descanso, su hora de comida, su hora de llegada y su hora de retiro del lugar. Información que me facilitó la elaboración de un itinerario y horario de trabajo semanal de los posibles participantes, que en este caso eran solo mujeres, a fin de saber cuáles eran los momentos pertinentes para acercarme e intentar entablar una plática informal o incluso poder solicitar la oportunidad de hacer una entrevista estructurada. Fue este un lapso que me permitió darme a conocer poco a poco y mostrar mi interés por ganar su confianza, así como para darme cuenta del involucramiento de otros

miembros de la comunidad como los hombres, los jóvenes y las y los niños, en la dinámica laboral.

Tomando en consideración estas observaciones y la información previa que ya había conseguido sobre algunas personas, comencé a sondear a los posibles participantes, y decidí que aplicarí­a entrevistas estructuradas que me permitieran llegar a un conocimiento más profundo de sus vidas y sus percepciones. La entrevista estructurada es aquella en la que se exponen a cada participante los mismos estímulos, que bien pueden ser un conjunto de preguntas, fotografías, imágenes o artefactos, con la finalidad de que sus respuestas o reacciones puedan ser comparadas de manera confiable (Russell Bernard, 2006:167). En mi caso opté por la forma de entrevista estructurada más común, que es una lista de preguntas, las cuales fueron ordenadas bajo diversas temáticas pensadas para contestar mis preguntas de investigación y cubrir mis objetivos.

En este periodo comencé a elaborar las guías de entrevista con el objetivo de acceder a las “trayectorias de vida”, concepto que se relaciona con el tema de juventud al remitirme a los cambios experimentados en los modelos y procesos de entrada a la vida adulta por parte de estos sujetos jóvenes. La noción de trayectorias me remite al tránsito desde una situación de dependencia (infancia) a una situación de emancipación o autonomía social y todo lo que incluye; es tener consciencia de la transición, que bien puede ser considerada como movimiento (la trayectoria biográfica que va de la infancia a la edad adulta) o como proceso (de reproducción social), donde las trayectorias de las y los jóvenes son algo más que historias vitales personales: son un reflejo de las estructuras y los procesos sociales; procesos que se dan de manera conjunta, es decir, consideran procesos a nivel de la configuración y percepciones desde la propia individualidad y subjetividad del sujeto, y las relaciones que se establecen entre aquéllas y los contextos a nivel de las estructuras sociales en las cuales se desarrollan aquellas subjetividades (Redondo y Criado en Dávila, 2005: 11-12).

Pensando en lo anterior se elaboraron dos guías de entrevista, una para los adultos (Ver anexo 1) y una para los jóvenes (Ver anexo 2), las cuales se estructuraron bajo

seis temáticas: 1) datos sociodemográficos, 2) familia y vida en el pueblo, 3) migración e inserción a la ciudad, 4) vida personal y familiar en la ciudad, 5) situación actual, logros y expectativas, y 6) un último apartado sobre juventud. Los cuestionamientos que dieron forma a cada guía se iban adecuando a partir de la aplicación de unas pruebas piloto para conocer la pertinencia y claridad de cada uno de ellos.

Fue también en este periodo de campo cuando me acerqué a las instancias de gobierno municipal para sondear información sobre la población indígena migrante en Guanajuato. En este punto cabe aclarar que para el tiempo en que inicié mi trabajo de campo, la población indígena migrante en esta ciudad estaba en el “ojo del huracán”, pues habían cobrado una visibilidad nunca antes experimentada en los medios de comunicación locales a raíz de unos conflictos con la autoridad, desencadenados de su trabajo como comerciantes ambulantes y de los trámites y permisos que requieren para ello, por lo que en realidad contaba con mucha información pública que en esos momentos estaba saliendo a relucir por diferentes medios, ya que en el conflicto la población indígena comenzó a denunciar públicamente actos de discriminación, tanto de parte de las autoridades como de los guanajuatenses hacia ellos.

Solicité información en la Dirección General de Desarrollo Social y Humano que me canalizó a su Departamento de Enlace y Atención a los Migrantes, donde me fue proporcionada la copia de un acta de formación de un Comité Municipal Indígena firmada en el 2010 por los representantes de varios grupos, entre ellos otomíes, nahuas y mazahuas, y por autoridades municipales. A la par, recibí también la copia del resultado de uno de los compromisos que quedaron establecidos en esa acta, estoy hablando de un Diagnóstico sobre los grupos étnicos en el municipio de Guanajuato, que contiene información muy general sobre aspectos como vivienda, educación y salud de cada uno de los grupos que conforman el comité.

La otra instancia que también me proporcionó información fue la ahora ya desaparecida Dirección General de Atención a la Mujer Guanajuatense, donde se me entregó copia de una base de datos en la que se registró a algunas mujeres

indígenas migrantes. La base de datos contiene datos personales como edad, estado civil, origen y número de hijos; herramienta con la que esta institución las seleccionaba para brindarles apoyos y proyectos.

Con la información conseguida en las instituciones mencionadas pude construir el panorama de atención que recibe esta población y analizar cómo estas influyen en sus procesos de inserción a la ciudad.

El segundo periodo de trabajo de campo se llevó a cabo de enero a junio de 2014, siendo durante estos meses cuando se logró la aplicación de un total de 13 entrevistas: 8 a jóvenes y 5 a adultos, las cuales fueron grabadas y luego transcritas. Aquí es pertinente referir que debido a su extensión (ambas guías superaron la cantidad de 40 preguntas), algunas se concretaron en más de una cita, pues se llevaban a cabo de acuerdo a los tiempos y lugares establecidos por los participantes, la mayoría de los cuales me atendió en sus espacios de trabajo los días de la semana en que tenían menor actividad.

Quiero mencionar también que durante estos meses logré una muy buena interacción y relación con los participantes nahuas, lo que me llevó a tener la posibilidad de emplear una técnica que no estaba prevista. Me refiero a la observación participante, la cual fue una grata experiencia, más si considero lo difícil que me había resultado el acceso a esta población.

Se llega a la observación participante cuando logramos tener la confianza de las personas haciéndolas sentir suficientemente a gusto con nuestra presencia, al grado que nos involucran en sus actividades y su vida, lo que nos da la pauta de poder observarlos haciendo sus actividades de manera cotidiana y natural; lo que sin embargo implicó de nuestra parte un esfuerzo extra para poder mantener esa actitud de entendimiento mutuo y al final del día poder alejarnos analíticamente de la situación en la que ahora somos participantes, para poder intelectualizar y escribir acerca de ello de una forma objetiva (Russell Bernard, 2006: 96).

La aplicación de la observación participante llegó cuando una de las participantes adultas me propuso que fuera su empleada, pues requería apoyo para atender un

local que acababa de rentar. Sin pensarlo demasiado, acepté la propuesta y comencé a trabajar tanto en el local como asistiéndola en el ambulante en algunas ocasiones, pues además era temporada alta y había en la ciudad muchos turistas. Esta actividad me dio la posibilidad de entablar relaciones más estrechas con las jóvenes, sobre todo chicas que también son contratadas por otros paisanos para realizar este tipo de trabajo. Así conocí y viví su jornada laboral diaria, la cual abarca prácticamente todo el día (de 10 de la mañana a 9 de la noche) y toda la semana, siendo testigo de la prioridad que le dan al trabajo en su vida y del poco tiempo libre con el que cuentan para realizar otras actividades.

En estos mismos meses recibí también la invitación de parte de la misma participante para la que trabajé, para viajar a su pueblo en el mes de agosto con ella y su familia con motivo de asistir a la fiesta patronal, visita que se extendió a una semana, durante la cual apliqué la observación directa ahora en el contexto de su lugar de origen e hice contactos con jóvenes que viven allá, algunos que no han salido de su pueblo y otros que viven en estados y ciudades distintas.

También conocí el lugar de origen de los participantes *wixaritari*, lo que sucedió ya fuera de mis periodos formales de trabajo de campo, fue en el mes de abril del año 2015, pero quise aprovechar esta oportunidad como una forma de complementar la información que ya poseía. La visita a su pueblo se extendió también por una semana, en la que fui recibida por la familia de uno de los participantes y pude entablar contacto con otros participantes que también se encontraban para esas fechas en el pueblo, pues era la celebración de la Semana Santa.

Así, se puede concluir que las técnicas de investigación que fueron planeadas pudieron aplicarse con éxito y muy buenos resultados; mientras que aquella que no estaba contemplada en la planeación de trabajo de campo llegó como otra forma de enriquecer lo que ya se había logrado, y que finalmente apunta al buen desenvolvimiento que se tuvo en campo para acceder a la confianza y la vida cotidiana de las y los participantes, quienes me permitieron un conocimiento más amplio de su vida y su cultura a través de estas invitaciones a sus lugares de origen.

Como ya mencionaba anteriormente, el análisis de la información recopilada lo emprendí a través de las categorías surgidas de las líneas temáticas de las entrevistas y se fue perfilando en notas analíticas y tablas donde comencé a concentrar la información a fin de hacerla más manejable y empezar a encontrar generalidades y diferencias, partiendo de una comparación sistemática entre la información obtenida en campo y los aportes del área de estudio de la juventud desde la visión de la antropología de las edades, que considera a cada una de ellas como una construcción cultural, por lo cual se tomaron en cuenta categorías de análisis como la pertenencia étnica, género y estado civil, por mencionar algunas.

Agrego un cuadro de presentación de las y los participantes (Ver anexo 3), donde incluyo información general sobre la situación personal de cada uno/a. Este cuadro es mi punto de partida, ya que sirve para contextualizar los testimonios y datos que se irán presentando a lo largo de todo el texto, los cuales serán referidos a su respectivo participante a través de un número que se asignó a cada uno a fin de preservar su anonimato.

Estructura de la tesis

Este trabajo está desarrollado en 4 capítulos:

El primero: **“Panorama histórico y contexto actual de las juventudes y los jóvenes. Antecedentes de la investigación y planteamiento del problema”**, nos lleva por un repaso general del origen y desarrollo del concepto de juventud a lo largo de la historia ligado al reconocimiento de un grupo social, hasta contextualizar su existencia en México. A la par, se analizan algunas definiciones contemporáneas sobre quiénes son los jóvenes desde las instituciones.

En el segundo: **“Las juventudes como objeto de investigación social. Marco conceptual de la Investigación”**, se presentará una reseña de las distintas teorías de las ciencias sociales desde las que se ha abordado el tema, identificando autores, investigaciones, conceptos y categorías que han ayudado a construirlo como un fenómeno de interés para la investigación social. Se referirán las principales corrientes y avances que se han venido desarrollando. Y también se

hablará de como esta temática ha sido abordada desde la antropología, así como las discusiones que se han generado al respecto.

El capítulo tres: **“Migración indígena a la ciudad”** presenta una primera parte del análisis y sus resultados al tratar los procesos de migración de las y los participantes, a partir de identificar las causas y consecuencias del fenómeno migratorio de las poblaciones indígenas rurales de México hacia los centros urbanos, resaltando la postura que considera la migración como un factor clave en la configuración de identidades juveniles indígenas.

A la vez, se mencionan aspectos relacionados con las condiciones de vida como trabajo, educación etc; es decir, las oportunidades pero también las desventajas que nuestros participantes (tanto jóvenes como adultos) consideran que les ofrece una ciudad como Guanajuato.

En el capítulo cuarto: **“La condición juvenil vivida por la población indígena que reside en la ciudad de Guanajuato”**, se expone la existencia de una vocablo para nombrar a las y los jóvenes en las respectivas lenguas de los participantes, y los contextos en los que las aplican, a fin de adentrarnos en lo que nuestros participantes definen como juventud en sus comunidades de origen, y la manera en la que se adscriben o no a estas identificaciones. En esta línea se pondrá también atención al papel que juegan las concepciones de los indígenas adultos acerca de los jóvenes, en la configuración que ellos hacen de sus juventudes, tomando en cuenta su vida en un contexto urbano y sus raíces indígenas.

A través de los testimonios de las personas que participan en la investigación, se hablará del estilo de vida que como jóvenes han forjado entre su pueblo y la ciudad, entrando en las diferencias que se puedan presentar entre ellos y el resto de los jóvenes urbanos, a fin de conocer cómo viven sus juventudes las y los indígenas que radican en la ciudad de Guanajuato, ubicando los elementos y situaciones que los han influido.

Y finalmente se presentan las conclusiones que se desarrollan en función de los dos tipos de elementos: rurales y urbanos de la condición juvenil indígena, y que

conectándose con esta primera parte, se desarrollan dando respuesta a las preguntas de investigación.

CAPÍTULO 1

PANORAMA HISTÓRICO Y CONTEXTO ACTUAL DE LAS JUVENTUDES Y LOS JÓVENES. ANTECEDENTES DE LA INVESTIGACIÓN Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1.1 Origen y desarrollo de la “juventud”*

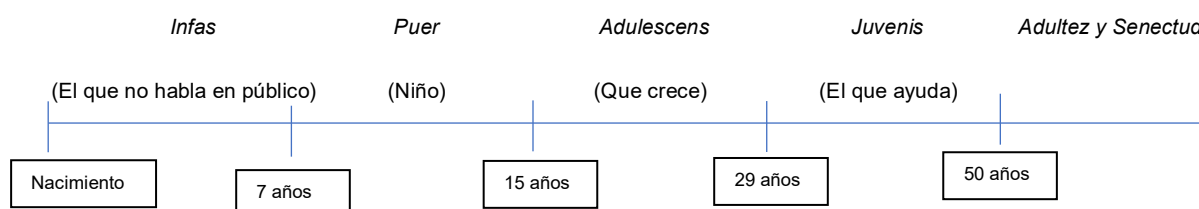
Las sociedades han clasificado desde siempre a sus miembros diferenciándolos según ciertos criterios a partir de los cuales logran organizar la subsistencia del grupo, pues a cada quién, según sus condiciones y características, se le asignan actividades y obligaciones que debe cumplir para el buen funcionamiento y reproducción del conjunto. Como refiere Pierre Bourdieu (2002:164) se han inventado las clasificaciones por edad, por sexo, o por clase, como una manera de imponer límites y de generar un orden en el que cada quien debe ocupar su lugar.

Según estas clasificaciones, conocemos que existen hombres, mujeres, niños, jóvenes, adultos, ancianos. Y para llegar a comprender cada una de estas construcciones debemos remitirnos a la temporalidad y al contexto en que se empiezan a nombrar y reconocer a través de ellas a individuos con características específicas. Es decir, debemos verlas como una construcción histórica unida al reconocimiento de un grupo social. En este sentido, Edgar Erazo (2009) nos habla de la relevancia del término “construcción social”, acuñado por Peter L. Berger y Thomas Luckmann en el ámbito de las ciencias sociales, como la referencia desde

*A lo largo del texto, se verá que la palabra juventud se resalta poniéndose entre comillas, con ello quiero llamar la atención en el uso que hago de la palabra en singular, lo que se maneja así, porque se hace alusión a su aparición como un concepto muy particular de la sociedad y el contexto europeo de los siglos XVII y XVIII; pero posteriormente, según los aportes de los estudios sobre el tema, encuentro la necesidad de corregir su uso al plural, ello ante la expansión y reproducción del término en otras sociedades, con lo que se generan contenidos y expresiones diversas gracias a las particularidades de los muchos individuos que pueden quedar englobados en esta categoría social.

la cual se ha problematizado el surgimiento de dichas nociones, entre ellas la juventud, como resultado de una sociedad en transformación. Por lo tanto, como construcciones histórico-sociales, señala Sandra Souto (2007: 71) que el trayecto histórico de estos conceptos no está desligado de la aproximación teórica, del papel de los mismos sujetos en la sociedad, del desarrollo de movimientos sociales, y de las teorías sociales en boga: “Para problematizar la noción de juventud se vuelve necesario relacionar los aportes históricos, los saberes sociales y los saberes científicos” (Erazo,2009:1310).

Si se rastrea históricamente la juventud como grupo social, se puede ubicar la “existencia de grupos de jóvenes por consideraciones de edad desde las sociedades primitivas hasta las primeras civilizaciones de la Antigüedad, como Roma y Grecia” (Souto, 2007: 171). Jordi Solé (2007:115) menciona que en la antigua sociedad romana para alcanzar la *juventud* se transitaba por la vida en el siguiente orden:



El mismo autor (Solé, 2007) explica que esta prolongación exagerada tanto de la adolescencia como de la *juventud*, era muy característica de la sociedad romana gracias a la existencia institucional de la *patria potestas*, es decir el poder de los padres, que llegaba hasta el derecho de decidir tanto sobre la vida, como sobre la muerte de sus hijos.

Según Fernando Cruz (2014) una de las características de la sociedad romana fue el papel central que tenía la familia y dentro de ella la autoridad soberana del *pater familias*. Una persona romana entraba a la etapa de la *juventus* cuando alcanzaba la madurez tanto física como social y mental que le permitían engendrar a su propia familia, de la cual era dueño gracias al derecho de la patria potestad, y también tenía la responsabilidad de sostener o ayudar.

El vocablo *iuvare* (*en latín*) refería precisamente a la acción de ayudar, apoyar, o sostener a alguien, y de él se deriva la palabra *iuvenis*, que en español se llega a traducir como joven.

Pero es necesario mencionar que no en todas las culturas ha existido dicha construcción; y en aquellas en que sí, es obvio que no siempre se ha utilizado la misma terminología, ni los mismos contenidos para referirse a ella. Atendiendo precisamente a lo anterior, resulta muy interesante el aporte de Carles Feixa, quien habla de varios modelos, los cuales va ubicando en ciertos momentos y contextos históricos:

**Terminología y contexto histórico para señalar a los sujetos
ubicados entre las etapas de niñez y adultez**

Términos	Contexto
Púberes	Sociedades primitivas sin Estado
Efebos	Estados de la antigüedad
Mozos	Sociedades campesina preindustriales
Muchachos	Primera industrialización
Jóvenes	Modernas sociedades postindustriales

Elaboración propia con información de Feixa (1996, p.18)

Así queda confirmada la afirmación de Sven Morch (Morch en Patiño, 2009: 79), quien nos dice que “la juventud es una categoría social muy reciente en la historia del hombre”, ya que surgió en el contexto de la sociedad moderna industrial. Es decir, que entre la transición de la sociedad industrial a la postindustrial es un término que tiene entre 150 y 200 años de existencia, pues los diferentes autores y fuentes consultadas, ubican su aparición entre los siglos XVIII y XIX, en el contexto de transformación de las sociedades europeas impulsado por la revolución industrial y el nacimiento del capitalismo.

Tomando como un muy buen ejemplo el aporte de Carles Feixa, y como menciona Edgar Erazo (2009: 1311) “no podemos negar la existencia de individuos en edad joven en las sociedades europeas preindustriales, sin embargo, la cuestión es saber

en qué momento la juventud fue reconocida por los adultos como una etapa concreta de la vida a la que se le asignan culturalmente ciertas exigencias de acuerdo a un imaginario definido". En relación con ello, dicho autor (Erazo, 2009) señala que la *juventud* como categoría social, unida a la existencia de un grupo social, aparece a finales del siglo XVIII; pero como una etapa específica del desarrollo humano se reconoce hasta principios del siglo XX, siendo esta acepción la más generalizada hasta nuestros días.

Posicionándonos entonces en la aparición y desarrollo de la "juventud" como un grupo social, cabe distinguir muy importantes diferencias; por ejemplo con respecto a la clase social y al género, variables que fueron y son decisivas en la expansión de la juventud y en sus diversas expresiones hasta nuestros días.

Musgrove afirma que "la juventud existía durante el siglo XVIII únicamente entre los burgueses" (en Erazo 2009:1313). Para profundizar en este hecho y comprender por qué se dio de esa manera, Erazo (2009) ofrece una explicación invitándonos a comprender previamente la construcción social de la infancia, e identificado un elemento que dice, ha sido muy importante en la composición del periodo juvenil. Es el concepto de "moratoria social", que hace referencia a un momento de espera para adquirir funciones adultas asignadas socialmente.

El autor relata que durante el siglo XVII las clases altas comenzaron a darle una atención especial a la niñez a través de la familia y de la escuela. Para ese entonces, la niñez era vista como un periodo de paso a la madurez, y era dividida a su vez en dos etapas: la infancia y la juventud. Y es entonces cuando entra en juego el factor del género, pues refiere el autor que la vida escolar y la prolongación de la infancia, fueron, durante un largo período, situaciones a las que únicamente tenían derecho los varones, pues casi todas las mujeres pasaban de ser niñas a ser adultas.

Así, la escuela se creó especialmente para los varones jóvenes, que eran considerados como inmaduros y necesitados de disciplina y atención. Pero hay que tener en cuenta que los niveles de educación variaban según las clases sociales. A la educación secundaria sólo podía acceder la clase media, mientras que las clases

bajas únicamente aspiraban a la educación primaria. “La coincidencia de la segregación de un sector social y la aparición de un sistema educativo, debe verse como factor central en el surgimiento de la juventud” (Erazo,2009:1313). La juventud fue así, un período de desarrollo y socialización únicamente para los burgueses a los que dotaba de una preparación que los formaba para ser patrones.

Pero ¿qué pasaba entonces con el polo opuesto de la sociedad; con las clases medias y bajas, masificadas en ese entonces en el sector obrero? La respuesta es que como parte de una misma sociedad, la juventud existía también entre ellos, pero con funciones y contenidos bien distintos a los de los jóvenes burgueses.

Entre las clases medias y bajas los adolescentes y jóvenes eran identificados por sus atributos físicos, ya que eran los proveedores de:

Una mano de obra más barata y calificada que la que hasta ese entonces proporcionaban los adultos y adultos mayores. Eran ellos los llamados a responder a la demanda de las pequeñas fábricas de producción, precisamente por su vitalidad, sus bajos costos de contratación y su docilidad para ciertos oficios que implicaban largas jornadas de trabajo diario (Patiño, 2009: 78).

Gracias a ello, encontraron un nuevo estilo de vida y también una nueva manera de posicionarse y dirigirse socialmente. Sobre todo aquellos que ante el escenario de creciente industrialización y demanda laboral, se sumaron a los procesos de migración de las áreas rurales a los centros urbanos. Sandra Souto (2007:174) menciona que en muchos lugares de Europa aparece la juventud como un fenómeno esencialmente urbano, cuyas experiencias fueron muy distintas a las de los jóvenes rurales.

Pero las condiciones de explotación en el trabajo, que eran comunes tanto a los jóvenes como a los niños y los adultos obreros, trajeron consigo la formación del movimiento obrero, que liberó a sus hijos de las exigencias y abusos de los patrones y les ofreció unas horas al día para su educación y otro tanto de tiempo libre: “Fue la clase trabajadora, a punta de huelgas y movilizaciones para limitar la jornada de trabajo y el empleo infantil, la que empezó a democratizar la juventud haciéndola

accesible para los niños desprovistos de los privilegios conferidos por la fortuna o la noble cuna” (Fernández, 2013, párr. 3).

Con su nuevo estilo de vida, los jóvenes, fueron entonces capaces de lograr una autodeterminación en relación con el acceso a una casa o a un mercado de consumo, así como a una elección matrimonial que ya no dependía solo de la riqueza o de las propiedades (Souto, 2007:172).

Al lograr tener entonces un tiempo de ocio, los jóvenes obreros empezaron a demandar la creación de espacios para la socialización fuera de las fábricas. Y fue así como a finales del siglo XIX, en varios países de Europa, empezaron a desarrollarse y difundirse las actividades de ocio (como bares, salas de cine, salones de baile y eventos deportivos). Al principio, accesibles solo para los grupos más favorecidos del sector obrero, y desde luego para las clases medias y altas, pero después popularizadas entre el resto de los jóvenes obreros, en quienes encontraron a sus principales receptores.

Con estas actividades, la presencia de los jóvenes trabajadores se hizo más visible en las calles, fenómeno que fue visto por las clases altas como una amenaza, generando con ello el imaginario de la juventud como un problema. A raíz de esto se inicia la creación de instituciones y legislaciones para atender y orientar concretamente a este sector de la población.

Este imaginario negativo se mantuvo constante durante una buena cantidad de años viniéndose a consolidar por distintos factores. Como apunta Souto (2007:177), ya posicionados en la primera guerra mundial, no se pueden pasar por alto sus consecuencias sobre las instituciones sociales que eran la matriz de la socialización, sobre todo la familia, pues muchos niños y jóvenes sufrieron la pérdida de sus padres, teniendo que enfrentarse con ello a responsabilidades y un estilo de vida que antes no conocían. Lo que sucedió entonces ante la masacre de la guerra, fue que muchos de estos jóvenes se desilusionaron y comenzaron a cuestionar los valores sociales tradicionalmente promovidos por los adultos, pues ante el conflicto era evidente su fracaso.

La juventud empezó a tomar entonces un papel importante en el contexto europeo, se politizó y aparecieron organizaciones juveniles con autonomía que participaron en el surgimiento de nuevos movimientos. “Una vez que la juventud cobró consciencia de sí misma, se movilizó primero para detener el genocidio en su contra, a través del rechazo a la conscripción, y luego para consolidar su espacio en la sociedad con demandas como la cobertura educativa universal” (Fernández, 2013, párr.4).

En 1919 se integró la Confederación Internacional de Estudiantes, que se fue expandiendo de Europa hasta abarcar otros países como México y Brasil. Es aquí donde los acontecimientos, como la organización y movilizaciones juveniles, explican la expansión del fenómeno juvenil en otros países no europeos, y como consecuencia de ello, el surgimiento de los primeros estudios académicos enfocados a la juventud durante el siglo XX.

En resumen, los factores que favorecieron el surgimiento de la juventud como un grupo social definido en el tiempo, espacio y contexto ya mencionados, fueron “la regulación del acceso al mercado laboral, y de las condiciones de trabajo de niños y adolescentes, el establecimiento de un periodo de educación obligatoria, la creación de ejércitos nacionales y servicio militar obligatorio, y la regulación del derecho al voto” (Souto, 2007:184).

Estando así ante el recuento de las condiciones históricas que dieron origen a la juventud como una construcción y un grupo social en Europa, es necesario remarcar su carácter cambiante, pues es evidente que actualmente no significa lo mismo que en sus orígenes. Es decir, no hay que olvidar que el modo como la sociedad moderna industrial entendió a la juventud, es una construcción propia, y demanda de nosotros una comprensión del proceso histórico que lo desencadenó (Erazo, 2009). Hoy la juventud ya no significa ni es lo mismo que hace décadas, como un ejemplo se puede mencionar a las transformaciones que en general viven las sociedades contemporáneas, ligadas sobre todo con las tecnologías de la información y de la comunicación.

Lo que se concluye entonces, es que la juventud es una construcción occidental surgida en un contexto urbano, para cuya existencia y expansión, han jugado un papel importante la clase y el género, variables que hoy en día siguen marcando importantes diferencias entre los miembros de este grupo social.

Es entonces que se puede comprender por qué “la mayor parte de la literatura desde las ciencias sociales sobre historia de la infancia y la juventud se ha elaborado a partir de la realidad occidental” (Feixa y González, 2006:172). Pero a pesar de ello, un punto que se ha podido identificar en todos los autores que han abordado el tema, y que subyace a cualquiera de los enfoques que se elija para ello, es el hecho de que no se puede hablar de juventud (en singular), sino que necesariamente hay que referirnos a las juventudes (en plural), pues se debe tener en cuenta su heterogeneidad. Como categoría de análisis, la juventud, está influida por variables como el género, la clase, la pertenencia etno-lingüística, etc, como ya se mencionó; y como una realidad social visible en los individuos, refleja profundas diferencias económicas, sociales, políticas y culturales.

1.2 Los jóvenes en México: su aparición

Para entrar en el caso particular de la condición juvenil y el reconocimiento del grupo social de las y los jóvenes en México, hay que regresar sobre el punto en el que se relataba el surgimiento y proliferación, en la segunda década del siglo XX, de las primeras organizaciones y movimientos juveniles de estudiantes europeos, pues gracias a éstas ocurrió la expansión del fenómeno juvenil, y la visibilización de los individuos jóvenes de este otro lado del mundo: “Tanto la categoría de juventud como los primeros estudios acerca de los jóvenes en nuestro país, los podemos situar a partir de los años 60 y 70, cuando ser joven era sinónimo de ser estudiante” (Nateras, 2004:9).

Pero la emergencia de la condición juvenil contemporánea, que es la que en realidad me interesa, crece a la sombra de acontecimientos ubicados en las décadas de los 80 y los 90 del siglo XX; Alfredo Nateras (2004) refiere las

transformaciones sociales de América Latina durante los años 80 del siglo XX, cuando empiezan a cuestionarse los modelos del Estado Benefactor y del Estado Nación por la entrada del Neoliberalismo en su versión de capitalismo salvaje. Dice este autor, que en ese nuevo esquema se da prioridad a tener y acumular bienes, y comienzan a surgir grupos de personas que quedan excluidos de la modernidad, la mayoría de ellos, jóvenes. Desde los años setenta comenzaron en México los procesos de migración y emigración que poco a poco hicieron crecer las áreas urbanas. La clase media comenzó a desaparecer para convertirse en pobre, la moneda se devaluó, y en el imaginario social se insertó la idea de crisis en los diversos ámbitos de la vida social.

En este panorama se hace visible en las calles y barrios de las ciudades más importantes del país, un sujeto o actor social que tiene la sensibilidad de poner en escena o representar, en los ámbitos semipúblicos y públicos, los procesos de la marginación y de la exclusión social de la época sin ninguna concesión: son los agrupamientos de los “chavos banda, básicamente rockanroleros y muy activos con respecto al uso de drogas y, del movimiento del punkrock, quienes se encargaron de empezar a organizar la revuelta y, en una parte, a darle forma al descontento y la molestia social, por lo que, además de hablar por ellos mismos, también lo hacían por los otros: la sociedad y sus diferentes grupos o sectores sociales” (Nateras, 2004:3).

A partir de ello, la sociedad, a través de sus instituciones, de los medios masivos de comunicación y de la escuela, construyó un imaginario totalizador y dominante sobre la condición de ser joven, representándolos como criminales y delincuentes. Se hizo resaltar la relación de estos jóvenes con la violencia. De manera sutil se decía que eran violentos porque eran jóvenes. Después, en los años 90 del siglo XX surgió una nueva forma de visibilizar a los jóvenes: a través de su tendencia a agruparse y a diversificar sus estilos e imágenes (Nateras, 2004: 4), que sin embargo, no dejaron de provocar asombro y temor entre el resto de la sociedad.

Gracias al recuento anterior, resulta posible entender el nacimiento de una necesidad de regular la presencia de estos nuevos actores sociales, con lo que se

institucionaliza su existencia, creando organismos especializados para su atención. Para funcionar, dichos organismos han tenido que formular sus propias definiciones acerca de quiénes son los jóvenes, y con ello han contribuido a revolucionar los contenidos e implicaciones de esta construcción sociocultural, y por tanto han transformado también los imaginarios que en torno a los jóvenes han construido los adultos, y aquellos que los mismos jóvenes han ido asumiendo sobre sí mismos.

Al respecto retomo nuevamente a Nateras (2004), quien menciona que para finales de los años 90 y el principio del año 2000, en nuestro país, hubo dos acontecimientos importantes que influyeron en la condición contemporánea de lo juvenil, además de la creación del Centro de Estudios sobre la Juventud Mexicana y la celebración, en 1985, del Año Internacional de la Juventud, tenemos:

- 1) La realización de la primera Encuesta Nacional de Juventud del año 2000 (ENJ), que reveló un panorama profundo sobre quiénes eran los jóvenes mexicanos. Dicho documento, contiene información por estados y zonas geográficas que permite desarrollar rutas de investigación en temas como la migración, consumos culturales, violencia, participación política y social, orientación sexual, etc.

- 2) La creación de La ley de los y las Jóvenes del Gobierno del Distrito Federal, en el mismo año 2000. La relevancia de esta Ley consiste en que reconoce y apoya las distintas expresiones y manifestaciones culturales de las y los jóvenes, fijándose en el intercambio cultural a nivel nacional e internacional, y considerando primordialmente a los sectores de jóvenes de las zonas populares e indígenas del país (Nateras, 2004: 7 y 8).

1.2.1 Definiciones contemporáneas. Jóvenes e Instituciones.

En este terreno de las instituciones, cuyo telón de fondo es la creación y aplicación de políticas públicas dirigidas a los jóvenes, es pertinente una breve revisión de sus discursos, a fin de identificar elementos importantes que contribuyan al análisis del tema desde el ámbito académico, a la par de ir comprendiendo la existencia de estas instituciones, y su influencia en la configuración de la condición juvenil en nuestra sociedad actual. Pues como argumenta Feixa, “para que exista juventud deben de haber (sic) condiciones sociales como normas, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, así como una serie de imágenes culturales. Por esto es que las características que tienen los jóvenes y las transformaciones que viven varían de acuerdo con las sociedades, culturas, etnias, clases sociales y género” (Feixa, 1999:18).

Considero conveniente partir de la manera en que organismos internacionales, que son pieza clave en la creación de posturas y opiniones sobre distintos fenómenos sociales, se refieren a los jóvenes, apelando en su definición única y exclusivamente a la edad, elemento que se podría decir es actualmente el más recurrente en el imaginario social para identificar a los jóvenes. Tal vez desde el momento en que “[a partir del siglo XX] la juventud se instituye como una etapa del desarrollo humano” (Erazo, 2009:1310), guarda una íntima relación con la maduración biológica, que a su vez, tiene como uno de sus indicadores a la edad.

La más representativa de estas instituciones es la Organización de la Naciones Unidas (en adelante ONU), que afirma que los jóvenes son aquellas personas de entre 15 y 24 años de edad. Y atendiendo a este criterio, para el año 2010 el porcentaje de la población juvenil del mundo representaba el 18%, del cual el 87% vivían en países en desarrollo, mientras el resto se encontraba desconectado o excluido de las oportunidades que ofrece la globalización (Resolución 62/126. ONU, 2007).

Con estas últimas observaciones, la ONU deja de manifiesto que toma en cuenta las diferencias entre las y los jóvenes generadas por el contexto en que viven, lo

que resulta muy importante par establecer que las juventudes no son homogéneas. En su discurso oficial, la ONU refiere como su objetivo: atender a la juventud desde una visión más amplia en la que busca abarcar las diferencias religiosas, raciales y culturales, y promover la solidaridad, respeto y tolerancia entre ellas (Informe Año Internacional de la Juventud, 2010).

Analizando detenidamente la información anterior, encuentro una contradicción muy sutil, pero muy importante, que consiste en que en ocasiones se nombra “la juventud” (¿cuál?, seguramente la del modelo occidental y urbano) en vez de “las juventudes”, lo que contradice su discurso de abarcar las diferencias. Tal vez es algo que puede parecer irrelevante, pero considero que en realidad encierra maneras de procesar información que es importante para la eficacia y congruencia de estas instituciones. Por ejemplo, en el ámbito académico, el carácter heterogéneo de este fenómeno, que se traduce en nombrar “juventudes”, se ha convertido en el punto de partida obligado para quienes están involucrados en su estudio.

Pero a pesar de las contradicciones, hay que reconocer que en la construcción de las juventudes participan las instituciones, que como ya vimos, en el caso de la ONU, legitiman y establecen la “juventud”, con el solo hecho de nombrarla así, como una condición universal en todas las sociedades y culturas.

A nivel mundial, la Dependencia de las Naciones Unidas para la Juventud asesora a los gobiernos de los países para aplicar políticas y programas especiales para los jóvenes. Lo anterior responde a la ya mencionada universalización de la juventud como una etapa en el ciclo del desarrollo humano, pero lo que hay que distinguir para que dichas políticas y programas sean efectivos, es el contenido social de dicha condición, el cual resulta más amplio y divergente de acuerdo a cada cultura.

Siendo entonces que actualmente se asume a la juventud como una etapa biológicamente generalizada, se celebró en 1985, el Primer Año Internacional de la Juventud, y diez años más tarde, en 1995, la Asamblea General de las Naciones Unidas declaró el 12 de agosto como el Día Internacional de la Juventud, el cual se

celebró por primera vez en el año 2000. Su antecedente es el programa de Acción Mundial para los Jóvenes, aprobado en 1995, que establece líneas de acción para adoptar medidas nacionales y apoyo internacional para mejorar la situación de los jóvenes. Esto parece hablarnos ya de una visión y un esfuerzo más particulares en cuanto a la condición juvenil específica en los distintos países, y dentro de ellos en los distintos grupos y regiones.

Se entiende entonces que al ser la ONU la referencia en cuanto a instituciones y programas para los países del mundo, el tipo de discurso (con todo y sus aportes y contradicciones), la manera de operar y la existencia misma de la Dependencia de la Naciones Unidas para la Juventud, lleva a que se sigan reproduciendo sus concepciones. Así, en México existe el Instituto Mexicano de la Juventud (en adelante IMJUVE), como el máximo organismo que institucionaliza la existencia de los jóvenes, a quienes define como aquellas personas entre los 15 y los 29 años de edad.

Además, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (en adelante INEGI y que es la instancia que genera la información estadística a nivel nacional en México) recurre exactamente al mismo modelo de definición basado en rangos etarios, y a diferencia de la ONU y otras organizaciones, extiende el lapso de años para identificar a los jóvenes, de los 12 hasta los 29 años según lo manifiesta en la Encuesta Nacional de Juventud 2010.

En México el INEGI, el IMJUVE, y los Institutos Estatales y Municipales de la Juventud, se han convertido en los proveedores de análisis mayoritariamente estadísticos acerca de los jóvenes mexicanos, y el hecho de que para definirlos partan del factor edad, queda justificado, al menos por parte del INEGI, diciendo que es una estrategia que permite acotar de manera práctica los límites de la población en estudio. El INEGI reconoce que otras instituciones y autores establecen rangos de edad distintos; y afirma por tanto que esto es un “procedimiento arbitrario ya que ninguno incluye en su definición del concepto características que puedan ser utilizadas en la definición del concepto de joven,

entre las que se encuentran: las geográfico-regionales, las sociales y las culturales, entre otras” (INEGI, 2000).

Un ejemplo de lo que puede generar esta manera de proceder es que, “un joven de una zona rural no tiene la misma significación etaria que un joven de la ciudad, como tampoco los de sectores marginados y las clases de altos ingresos económicos. Por esta razón, no se puede establecer un criterio de edad universal que sea válido para todos los sectores y todas las épocas: la edad se transforma sólo en un referente demográfico”(Dávila, 2005:92).

1.2.2 Jóvenes indígenas e instituciones.

En el esfuerzo de la ONU por atender las diferencias culturales, se emitió un folleto de la Guía de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas que circula cada cuatro meses, y en su edición número 9 (2013), con el apoyo del ya mencionado Programa de Acción Mundial para la Juventud, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, la Convención sobre los Derechos del Niño, y la Dependencia de las Naciones Unidas para la Juventud, aborda la situación de los niños y jóvenes indígenas, lo que nos indica el esfuerzo de esta organización por acercarse a sociedades y culturas diferentes a la occidental y en muchos casos minoritarias, que representan contextos y formas de vida distintos.

Y aunque al hablar de sociedades indígenas, se entra en un tema complicado por ser una realidad igualmente no homogénea, la ONU sigue manteniendo su definición de los jóvenes, y en este caso engloba también en ella, a los jóvenes indígenas como aquellas personas entre los 15 y 24 años de edad.

La ONU afirma que los jóvenes indígenas existen y viven bajo condiciones sociales y económicas que afectan sus derechos humanos. En esta línea, hace una serie de planteamientos que tienen que ver con la migración hacia las ciudades en que viven los jóvenes indígenas, abandonando sus comunidades y con ellas la “vida tradicional”; ante lo cual afirma que al ser separados de sus comunidades se

encuentran en medios sociales en los que no se promueve su participación en la vida social y económica. Así, en su discurso promueve el reconocimiento y defensa de sus derechos tanto universales (educación, salud, vivienda y libertad de expresión), como particulares (uso de su lengua, practica de sus costumbres y creencias religiosas, y gozo del modo de vida tradicional y sus espacios de reproducción cultural) (Folleto No.9, Guía de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, 2013).

En este boletín, la ONU hace un recuento de las conferencias y jornadas que ha llevado a cabo dirigidas especialmente a las y los jóvenes indígenas, y reconoce que a través de dichos esfuerzos estos individuos se han organizado con iniciativa propia para formar otros grupos de colaboración para promover sus derechos como indígenas.

1.3 Algunos elementos para definir la condición juvenil

Las definiciones institucionales sobre los jóvenes apegadas únicamente al factor etario, me han resultado una visión muy restringida que no concuerda con los ánimos institucionales de atender efectivamente a las diferencias, pues no se hace hincapié en otros elementos como la auto adscripción o el reconocimiento social, que se pueden sobreponer a la edad. Como un ejemplo, llama especialmente la atención que para el INEGI no es relevante el estado civil para considerar a un joven como tal, mientras si nos remitimos al imaginario social, vemos que cuando alguien decide contraer matrimonio pasa a recibir un estatus y reconocimiento (que unos asumen y otros tal vez no) que ya no es el de un joven.

Así es como en nuestra sociedad el disponer de un tiempo libre y estar exento de responsabilidades para con una pareja e hijos, son factores que ayudan a definir la condición juvenil, en su relación con ser una etapa para experimentar el noviazgo como una práctica cultural y socialmente creada que sirve para considerar la idea de formar una familia. Además, el noviazgo tampoco es una generalidad para todas las culturas, se puede mencionar cómo en los contextos rurales (muchas veces

también indígenas) casi no había margen para experimentarlo, pues lo que tradicionalmente se hacía era “arreglar” los matrimonios de las y los hijos, lo que significaba casarlos con quien los padres decidían y en el momento que ellos consideraban. Mientras en las sociedades urbanas existe mayor libertad para experimentar el noviazgo y decidir casarse o no.

Haciendo hasta aquí un recuento de los diferentes conceptos y categorías que he venido mencionado y que resulta importante diferenciar, tenemos: condición juvenil, juventud y jóvenes. Y lo que en esta parte me está ocupando, es precisamente la definición de la categoría “jóvenes”, terreno en el que como ya se ha ido esbozando, las instituciones y organizaciones referidas han establecido las características por lo menos etarias de quiénes conforman este grupo social, pero como el mismo INEGI lo reconoce, no se inmiscuyen en las implicaciones socioculturales que tiene al definir la “juventud”.

Aquí cabría hacer una anotación más en torno a la diferencia entre la juventud y los jóvenes: la juventud hay que entenderla como una construcción histórica situada en el tiempo y el espacio social, y a los jóvenes, como las formas distintas de apropiación de la categoría de juventud que devienen en las diversas expresiones del ser joven. Por lo tanto, los jóvenes son heterogéneos, múltiples, diversos y variantes, ya que es una etapa de vida por la que se pasa y no por la que se está permanentemente (Nateras, 2004: 3).

Por su parte Rossana Reguillo propone el concepto de “condición juvenil” y lo define como el “conjunto multidimensional de formas particulares, diferenciadas y culturalmente “acordadas” que otorgan, definen, marcan, establecen límites y parámetros a la experiencia subjetiva y social de los jóvenes” (Reguillo, 2010:400).

En este sentido, repensando el aporte de las instituciones, me es viable proponer como un indicador de los elementos que configuran la condición juvenil en nuestra sociedad, la Encuesta Nacional de Juventud que realiza el INEGI, pues en ella se plasman preguntas que considero reflejan elementos que el imaginario social, desde las instituciones, asocia a las juventudes. Entre estos elementos son identificables:

-
- La disposición de un tiempo libre que permita realizar actividades de ocio y recreación,
 - las actividades ocupacionales en las que se desenvuelven los jóvenes como el trabajo o el estudio, y relacionado a ello,
 - su participación en ámbitos políticos, deportivos y religiosos,
 - su conocimiento y acceso a la tecnología,
 - sus ideas sobre obedecer las leyes y las normas (que se relaciona con el imaginario de la juventud como rebelde),
 - la práctica de la vida sexual, asociada a los noviazgos, al matrimonio y la formación de una familia (Resultados generales de la Encuesta Nacional de Juventud 2010, INEGI).

Pero la pregunta obligada, dirigida sobre todo a los esfuerzos generalizadores de las instituciones, sería entonces ¿todos estos elementos son también válidos, es decir existen y funcionan de la misma manera en todos los grupos que conforman la sociedad mexicana; específicamente en el imaginario sociocultural de los distintos grupos indígenas?

Volviendo al aporte de las instituciones en el tema: “las conceptualizaciones y definiciones que se han hecho sobre la adolescencia y la juventud en las últimas décadas, atienden a proponer y aterrizar acciones consideradas como políticas públicas enfocadas a desarrollar, fomentar y proteger las condiciones en las que existen los sujetos sociales englobados en ellas” (Dávila, 2005:1).

Pero, ¿por qué las y los jóvenes se vuelven una población clave para la aplicación de políticas públicas? El mismo INEGI (2014) responde citando a su vez a la ONU:

Es en esta etapa de vida en la cual los individuos se incorporan a la actividad económica, inician su vida en pareja y empiezan su reproducción, lo que en términos de política pública implica el enorme desafío de garantizar la satisfacción de sus necesidades en materia de educación, empleo y salud, entre otros aspectos que permiten potencializar sus capacidades y mejorar su calidad de vida futura. (Fondo de Población de las Naciones Unidas, Marco de acción sobre adolescentes y jóvenes: 2)

En torno a esta última cita de la ONU encuentro la preocupación institucional por cubrir las llamadas “necesidades”, y en relación con ello llama especialmente la atención la cuestión del empleo, que veo erigirse como un aspecto de suma importancia en la construcción de la juventud, y remitiéndome nuevamente a las condiciones históricas en que surgió ésta como grupo social y como concepto, puedo encontrar esa actual “necesidad” de empleo para los jóvenes como una ironía que indica un cambio radical del contexto de su surgimiento al contexto actual.

1.3.1 Juventud: trabajo, escuela y tiempo libre

Hay que recordar que las juventudes fueron el resultado de la existencia de un periodo de moratoria social, que fue el común denominador entre los individuos de dos clases sociales diferentes. A pesar de sus polaridades económicas, los jóvenes obreros y burgueses de la Europa de los siglos XVII y XVIII, se convirtieron en sujetos de tutela social, pues se popularizó su asistencia a instituciones educativas, alejándolos casi totalmente (en el caso de los burgueses) y parcialmente (en el caso de los obreros) de la esfera laboral y del mundo de los adultos. La construcción de la juventud es un producto, precisamente, de su expulsión de la esfera laboral y de una separación de la vida y de los quehaceres adultos (Urteaga, 2011).

Desde que estos jóvenes fueron entonces liberados de la responsabilidad del trabajo, parece que se empezó a normalizar y a propagar la idea, sobre todo en las sociedades urbanas de que los niños y jóvenes no deben trabajar¹, si no que su función es precisamente estudiar y prepararse para una futura inserción laboral “más exitosa” que la de las generaciones anteriores.

¿Y qué pasa al respecto en nuestra sociedad actual? Maritza Urteaga (2011) profundiza diciendo que actualmente trabajar siendo jóvenes es socialmente mal visto o victimizado; además de que la constitución segrega a los jóvenes en

¹Cabe mencionar que en las sociedades tradicionales rurales, sobre todo las indígenas, existe otra lógica con respecto a lo que se ha denominado trabajo infantil y juvenil.

instituciones educativas separadas de la realidad adulta, forzándoles a vivir como jóvenes en el ocio y en el consumo, imagen que a mi criterio y en la actualidad en que estoy posicionada resulta demasiado determinista, pues aunque posiblemente en años pasados estos patrones de comportamiento eran más populares, considero que nunca han sido una generalidad y poco a poco han ido en declive, sobre todo porque la sociedad actual les exige a sus jóvenes nuevas actitudes y acciones que respondan a las transformaciones sociales que han venido aconteciendo. Además, parece ser que el hecho de concentrar a una buena parte de los jóvenes en instituciones educativas fue generando gradualmente la existencia de individuos que alejándose del ocio y el consumo redirigieron sus intereses y actividades a cuestionar y confrontar la realidad social de su momento, posicionándose así como impulsores de cambios sociales.

Al institucionalizar a la juventud las sociedades se dieron a sí mismas el motor de cambio más eficaz. La juventud, en tanto liberada de las necesidades económicas más inmediatas (no tiene dependientes económicos ni tiene la urgencia de reproducirse como fuerza de trabajo –literalmente: sobrevivir y trabajar al día siguiente-), funciona como una aristocracia. Educada y con una visión del bien común, está en una inmejorable posición para desatar la crítica del status quo. Son precisamente los jóvenes, aquellas personas suspendidas por encima de las vicisitudes cotidianas de las relaciones de producción (aunque no exentas de sus efectos a largo plazo), los que detonan los grandes momentos de cambio social. El éxito de la sociedad en crear, mantener y expandir las condiciones para el florecimiento de la juventud solo se manifiesta a cabalidad cuando esa juventud se torna a criticar despiadadamente a la sociedad que la produjo. Fue así con la generación de los años 60 del siglo XX en los Estados Unidos, Francia, México, entre otros países (Fernández, 2013, párr.5)

Tal vez, en lo anterior se encuentra la explicación a muchos de los argumentos que se manejan institucionalmente, pues ya creadas las instituciones que reconocen socialmente a los jóvenes, se procedió a configurar una nueva imagen de ellos como los constructores de un mejor futuro. Un futuro imaginado sin embargo por adultos, que son quienes finalmente encabezan la creación y el proceder de estas

instituciones que se esfuerzan en encausar a los jóvenes de acuerdo a ciertos intereses, pues reconocen su enorme potencial, lo que me remite a una afirmación de Bourdieu acerca de que entre jóvenes y viejos lo que está de por medio es la repartición del poder y el establecimiento de límites con el fin de asegurar un cierto orden social:

La representación ideológica de la división entre jóvenes y viejos otorga a los más jóvenes ciertas cosas que hacen que dejen a cambio otras muchas a los más viejos. Esto se ve muy bien en el caso del deporte, como, por ejemplo, en el rugby, donde se exalta a los “buenos chicos”, esas buenas bestias dóciles destinadas a la oscura abnegación del juego de delanteros que ensalzan los dirigentes y comentaristas [“Sé fuerte y calla, no pienses.”] Esta estructura, que existe en otros casos [como en las relaciones entre los sexos], recuerda que en la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la *división* [en el sentido de repartición] de los poderes. La clasificación por edad [y también por sexo, o claro, por clase...] vienen a ser siempre una forma de imponer límites, de producir un *orden* en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar. (Bourdieu, 2002: 162-164).

La idea de atribuir a los jóvenes la construcción de un mejor futuro viéndolos como individuos con un importante potencial multidimensional se refleja en el discurso institucional del INEGI cuando refiere que:

Tanto en el plano nacional como internacional, los jóvenes son reconocidos como una importante fuerza social, económica, política y cultural; en ellos recae gran parte de los esfuerzos de transformación social del país y, por esto, es necesaria la incorporación de todos y cada uno de los grupos de jóvenes: mujeres y hombres, rurales y urbanos, indígenas y no indígenas.

El papel relevante que desempeña la población joven en el contexto nacional radica, por una parte, en su importancia numérica y en el peso que ocupan con respecto a la población del país, y por otra, en la magnitud de sus problemáticas y demandas, así como en su participación social, económica y política del país. Hay que destacar que como miembros de la sociedad, los jóvenes constituyen un

potencial que de ser estimulado y aprovechado podría convertirse en la principal fuente de promoción de desarrollo nacional (INEGI, 2000: 8).

La Organización Internacional del Trabajo menciona que se concentró a los jóvenes en instituciones educativas porque el aumento en los niveles de educación se traduce en mejoras a las condiciones sociales, económicas y culturales de las sociedades. Es decir, que es un factor de progreso. Pero irónicamente, hoy, que la sociedad y sus demandas han cambiado, “en muchas economías, los jóvenes tienen tres veces más probabilidades que los adultos de estar desempleados. Y millones de jóvenes están atrapados en trabajos temporales, a tiempo parcial involuntario o trabajos eventuales que aportan pocos beneficios y limitadas posibilidades de progreso” (OIT en INEGI, 2014).

Retomando entonces de esa “necesidad” de empleo para los jóvenes, evocada por las instituciones, queda claro que en los últimos años ha existido una presión social, que sin duda atiende a transformaciones estructurales y demandan a los jóvenes que además de ser estudiantes sean trabajadores, especialmente ante el declive de la economía para el grueso de la población y los elevados precios que tiene la educación media y superior.

1.4 Planteamiento

Gracias al recuento anterior vemos cómo las juventudes contemporáneas se configuran entre las oportunidades que brindan las instituciones educativas, la necesidad de empleo y la realización de actividades de ocio y recreación íntimamente ligadas a las relaciones con los pares.

Esto pone de manifiesto que los contenidos de la condición juvenil se están transformando de manera frecuente, lo cual remite a los propios cambios socioculturales en los que se gestan estas transformaciones. Implicaciones sociales y culturales que como ya se ha visto se relacionan también con la trayectoria biológica del individuo. Al respecto me parece muy interesante el siguiente apunte:

La juventud no es otra cosa que una forma de des-biologización de los seres humanos a través de la desvinculación entre la madurez fisiológica y la autosuficiencia. Ningún animal es joven: los grandes carnívoros mamíferos transitan abruptamente entre los juegos infantiles que los entrenan para la caza a la necesidad de cazar por sí mismos para no morir de hambre. De igual forma, las hijas de los campesinos y de los primeros obreros jugaban un día a las muñecas y al siguiente era un bebé de carne y hueso lo que tenían entre los brazos. En la actualidad, sociedades enteras se organizan todavía bajo el principio del tránsito casi instantáneo entre niñez y edad adulta, debido a la extrema pobreza que obliga a los menores a hacerse cargo de sí mismos y de sus familias. La juventud, por definición, es la protección de una parte de la población de la urgente necesidad de la autosuficiencia (Fernández, 2013, párr.2).

En esta reflexión, Alberto Fernández toca el punto de interés de esta investigación, las sociedades campesinas que en este caso también son comunidades indígenas y sus construcciones entorno a las juventudes. Lo expuesto por este autor (Fernández, 2013) se relaciona con el paso muy rápido de la niñez a la adultez que se da entre la población indígena, lo cual sucede debido a la necesidad de que todos los miembros de la familia se incorporen al trabajo y a las actividades para el sustento del hogar, una vez que se vive en condiciones de mucha precariedad. Esta necesidad hace que los miembros más chicos tengan que madurar su carácter y se vuelvan capaces de formar su propia familia y de mantenerla a una corta edad:

En el contexto urbano en el que me desenvuelvo desde hace 10 años, ser joven tiene una connotación muy distinta a la que se tiene en las comunidades, en las cuales, desde muy temprana edad se considera al niño, quien participa en la vida comunitaria, sin embargo al joven no, debido a que su transición es muy corta, quizá de dos o tres años (12-15) y en lo inmediato el joven se convierte en adulto, por lo tanto tenemos adultos desde los 15 o 16 años ya envueltos en una vida familiar, con las responsabilidades que esto implica.

Ser joven en la ciudad rompe drásticamente con el concepto que existe en las comunidades, porque aquí uno es joven hasta los 29 años y en su vida cotidiana esa juventud se lleva hasta los 35 o más si así se quiere (Entrevista a Cristal Mora Patricio por Bertha Rosas, en Revista del CIESAS: Aquí estamos, 2010:52)

A partir de este tipo de testimonios y diferencias, es que me aproximo a la discusión acerca de la existencia de un concepto de juventud, y los componentes de la condición juvenil en las sociedades indígenas; lo que desde luego presenta

cambios: si se está en su contexto original (que es comúnmente rural) o si se ha experimentado un proceso de migración a un contexto urbano.

Partiré así de asumir que existen diversas concepciones y formas de vivir las juventudes, y me centraré en estudiar cómo es que se configura la de las y los jóvenes indígenas, que siendo niños o adolescentes emigraron de sus pueblos de origen a buscar mejores condiciones de vida en una ciudad. Así como la de aquellos que han nacido ya en un contexto urbano debido al proceso migratorio que desde hace años emprendieron sus padres.

CAPÍTULO 2

LAS JUVENTUDES COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN SOCIAL. MARCO CONCEPTUAL DE LA INVESTIGACIÓN

2.1 La definición de lo indígena

Según los argumentos de Feixa y González (2006), la mayor parte de la literatura desde las ciencias sociales sobre la historia de la infancia y la juventud se ha elaborado a partir de la realidad occidental, y es en este horizonte que se vuelven importantes los estudios sobre juventud y con jóvenes, que han sido realizados en sociedades cuya cosmovisión es distinta a la occidental. Tal es el caso de las llamadas poblaciones indígenas de México.

En esta investigación, en la que los objetos de estudio son precisamente los discursos y las prácticas que en torno a la juventud maneja la población indígena en un contexto de migración a la ciudad, me resulta necesario tener un punto de partida respecto de a quiénes se estará considerando como indígenas.

Sabiendo que es un concepto cuyo origen y definición ha sido todo un tema para las y los antropólogos en México, no pretendo extenderme mucho en los debates que su estudio ha generado, pero si considero necesario mencionar que no ignoro las transformaciones históricas que ha tenido ni sus relaciones con otros conceptos, así como tampoco sus implicaciones políticas e institucionales. A todo lo que aludo de manera muy resumida retomando los apuntes de Arturo Warman:

El concepto de indígena, jurídicamente preciso en la época colonial, se extendió y se volvió difuso en el siglo XIX bajo el influjo del pensamiento racista y evolucionista (...) en el siglo XX, cuando menos en el discurso público y en el pensamiento ilustrado o informado, el ámbito de la aplicación del concepto se redujo a quienes eran portadores de una lengua y tradiciones asociadas. El peso del concepto raza se redujo hasta volverse imperceptible para sustituirlo por el de cultura en su sentido más amplio (...) En tiempos recientes, el concepto indígena fue reivindicado por las militancias étnicas para superar la fragmentación de las identidades primarias (Warman, 2003: 39).

Este autor llama identidades primarias a las identidades étnicas ancladas a lo local y comunitario, en términos geográficos y humanos respectivamente.

Guillermo Bonfil Batalla (1992) señala que en América, la categoría social de “indio” es un producto del sistema de dominación colonial para referirse a los nativos que existían en el territorio desde antes de la llegada de los españoles, y que se estableció precisamente para denotar su condición de colonizados. En esta línea el autor ofrece una definición que niega la homogeneidad con la que se ha pretendido presentar a los diversos grupos nativos de América: “es una categoría supraétnica que abarca indiscriminadamente a una serie de contingentes de diversa filiación histórica cuya única referencia común, es la de estar destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado” (Bonfil,1992:119).

En este punto, y a fin de escudriñar los planteamientos anteriores, quiero detenerme sobre otro de los conceptos que a lo largo del tiempo se ha relacionado con el de indio o indígena y que incluso se ha manejado como un sinónimo: me refiero a lo étnico, “decir étnico o indígena en México es casi equivalente” (Warman, 2003:21). Esto viene de comprender básicamente qué es una etnia o grupo étnico, que se identifica o define recurriendo a símbolos culturales, raciales o religiosos (Cardoso en Jasso, 2012:32); y que según Ivy Jasso (2012:32), su formación es una acción consciente, puesto que parte de una conciencia de sí y para sí teniendo además un poder de convocatoria para actuar colectivamente (Barabas en Jasso, 2012). Dicha capacidad de acción colectiva se ubica siempre en un ámbito local o regional (Bartolomé, 1997:55).

Considero que son dichos planteamientos, los que han permitido el traslape de su uso y significado, que aunque están relacionados no significan lo mismo, puesto que “se puede pertenecer a un grupo étnico sin hablar una lengua indígena, o hablar una lengua indígena y no reconocerse o negarse como indígena” (Jasso, 2012:32); pero que indudablemente apuntan a la configuración de una identidad colectiva, que en el caso que nos ocupa, funcionaría como una “identidad externamente imputada u objetiva” (Gimenez en Jasso, 2012. 29), puesto que:

La identidad derivada de la categoría política de indio es de diferente naturaleza que la identidad étnica y sus expresiones comunitarias. Fue inventada, utilizada e impuesta por los dominadores para sus propios fines. El estigma o identidad derivada de ella se utiliza por quienes no son o no quieren ser indios, se usa desde afuera para reconocer a los otros, a los ajenos (Warman, 2003: 39).

Del mismo autor (Warman) quiero también retomar que la palabra “indígena” es un concepto estructural que se refiere a la posición de un conjunto entre otros grupos de la sociedad. Y que específicamente “agrupa a los descendientes reales o supuestos de los grupos humanos que ocupaban el territorio de México antes de la conquista por los españoles” (Warman, 2003: 21). Pero para dejar establecido que hay importantes diferencias internas dentro de esta gran agrupación, quiero regresar sobre una cuestión que ya se ha mencionado anteriormente: el criterio lingüístico, que retomo porque me da la pauta para hablar de otro concepto, que además, es el que en este trabajo utilizaré para referirme a la filiación cultural específica de los dos grupos indígenas en estudio, el concepto es el de “grupo etno-lingüístico”, que considero pertinente utilizar porque me permite englobar a los individuos que participaron en esta investigación y que tienen en común no solo un idioma, sino una historia, un territorio y una cultura. Barabas (1996) dice que “los grupos etno-lingüísticos son entidades históricas que comparten lengua y cultura hasta el presente” (Barabas, 1996, en Jasso, 2012:33).

Atendiendo los puntos anteriores, aclaro que la población indígena de este estudio forma parte de dos grupos etno-lingüísticos de distinto origen geográfico pero que pertenecen a la misma familia lingüística que es la yuto-nahua. La mayoría son *nahuas cuixas* (Monzón, 2009) originarios de San Agustín Oapan, municipio de Tepecoacuilco de Trujano en el estado de Guerrero. Mientras que el resto son *wixaritari* (huicholes) procedentes de San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic, en el estado de Jalisco.

2.2 El estudio de las juventudes desde las ciencias sociales

En el campo de las ciencias sociales, los estudios sobre juventud se han llevado a cabo desde las áreas de la psicología, sociología, economía, antropología y pedagogía. Y de manera general, los temas que, según Echevarría (1975) han ocupado más a los investigadores son:

1. El medio familiar
2. El medio educativo
3. El trabajo
4. El ocio o empleo del tiempo libre

Aunque cabe mencionar que han proliferado también de manera muy significativa los estudios sobre la juventud inadaptada y delincuente; así como sobre la juventud estudiantil. Existe una buena producción de estudios respecto a la juventud académica en los que se resaltó la importancia institucional de la universidad.

Disciplinariamente, a la psicología se le ha atribuido el análisis de la adolescencia, que se ha usado constantemente como sinónimo y homólogo de la juventud, mientras que se ha reservado para otras disciplinas, como la sociología, la antropología, la historia y la educación, el análisis de la categoría y condición de juventud. Gracias a estas disciplinas el concepto de juventud ha adquirido distintos significados: designa tanto un estado de ánimo, califica lo novedoso y lo actual, e incluso se le ha considerado como un valor en sí mismo. Pero resaltemos que:

La noción más general y usual del término juventud, se refiere a una franja de edad, un período de vida, en que se completa el desarrollo físico del individuo y ocurren una serie de transformaciones psicológicas y sociales, cuando éste abandona la infancia para procesar su entrada en el mundo adulto. Sin embargo, la noción de juventud, el tiempo de duración, y sus contenidos y significados sociales se modifican de sociedad en sociedad y, en la misma sociedad, a lo largo del tiempo y a través de sus divisiones internas. Además, es solamente en algunas formaciones sociales que la juventud se configura como un período destacado, o sea, aparece como una categoría con visibilidad social (Abramo en Dávila, 2005:7).

De esta manera, la juventud está delimitada por un proceso biológico y uno social, atravesados ambos por uno psicológico. Mediante el biológico se establece su diferenciación con el niño, y mediante el social y psicológico, su diferenciación con el adulto (Allerbeck y Rosenmayr, 1979:21).

En relación con las aproximaciones teóricas y disciplinarias del estudio de la juventud, Alpízar y Bernal (en Dávila, 2005: 9) hacen un esquemático recorrido motivado por saber cómo se ha dado la construcción de la juventud desde la academia, y presentan siete momentos que corresponden a la manera en que ha evolucionado el concepto:

- a) La juventud entendida como etapa del desarrollo psico-biológico humano
- b) Como momento clave para la integración social
- c) Como dato sociodemográfico
- d) La juventud como agente de cambio
- e) Como problema de desarrollo
- f) En relación con las generaciones (contemporáneas: generación x, escéptica, red, entre otras)
- g) Juventud como construcción sociocultural.

De manera muy amplia y como preámbulo a la situación en Latinoamérica y México, cabe mencionar que, desde la trinchera de la sociología, se inició el estudio de la juventud en la segunda mitad del siglo XX con los *Generacionalistas*, entre ellos Mannheim y Ortega y Gasset, quienes explicaban y construían teoría social en términos de generaciones y sus roles; posteriormente viene la Escuela de Chicago, en la que Thraser fungió como el máximo exponente y contribuyó al análisis de las bandas tanto de jóvenes delincuentes de clases bajas, como de estudiantes clasemedieros desde el enfoque de las subculturas; aparece después el enfoque de Parsons, quien se refirió a la “cultura juvenil”, y desde un análisis funcionalista vio a la juventud como un grupo unificado y homogéneo negando por ejemplo, la diferenciación por clases sociales (Criado en Dávila, 2005: 10).

Pero la perspectiva que vino a romper completamente los esquemas anteriores en confrontación abierta con el estructural funcionalismo, y que forma parte de lo que se ha denominado como “la nueva sociología de la juventud británica” (Criado en Dávila, 2005: 10), es la que interpretó la emergencia de la juventud como una nueva clase. Una de las principales instituciones exponentes de esta línea fue la Escuela de Birmingham que generó la crítica contra “la tesis tan en boga en aquellos años sobre la cultura juvenil como conglomerado homogéneo interclasista, analizada exclusivamente en términos de conflicto generacional” (Feixa, 1998:75). Así, entre sus aportes más destacados he encontrado que “reubicaron las culturas juveniles, la experiencia generacional, y su relativa autonomía en el interior de las formaciones de clase y de contextos socioculturales más amplios. La publicación clave de esta escuela fue *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain* (1975) de Stuart Hall y Tony Jefferson” (Urteaga, 2010: 23).

No hay que olvidar tampoco los aportes del Centro de Sociología de la Educación y la Cultura, entre cuyos representantes destaca Pierre Bourdieu, para quien la juventud se inscribe en el escenario de las luchas sociales por el control y el poder (Criado en Dávila, 2005:10).

Teniendo entonces un panorama un poco más general, y un tanto esquematizados los horizontes disciplinarios y sus intereses con respecto al tema, inicio este recuento acerca de los aportes que han hecho existir y crecer el campo de los estudios sobre juventud en las ciencias sociales. Mencioné que la sociología ha tenido el mayor peso acercándose a las juventudes, sobre todo desde el abordaje de sus procesos de socialización, que en las sociedades industriales se encuentran marcados por “el momento que ubica la situación juvenil entre dos horizontes sociales distintos: El horizonte cerrado y protegido de la unidad familiar y el horizonte abierto, amenazador y enigmático de la sociedad total. En esta línea, sus propuestas teóricas se reducen a la adaptación y la insubordinación” (Echavarría, 1975:23).

Desde la antropología, el proceso de socialización fue estudiado por Turner, a partir de los ritos de paso y la liminalidad, aportes que “permitieron explorar de manera

procesual y cualitativa las vidas de los niños y jóvenes como experiencias de participación en la transición, más que como zonas de exclusión en el ciclo de la vida” (Urteaga, 2010:20).

Propongo así, partir de los últimos años de la década de los sesenta del siglo XX, periodo en el que según Echavarría (1975), en casi toda Latinoamérica, inicia un evidente y generalizado interés académico por estudiar la juventud debido a dos razones:

- La experiencia de la juventud contemporánea cuyas formas de conducta, más o menos excéntricas, despiertan general preocupación.
- El afán por prever el futuro de la juventud de acuerdo con sus experiencias actuales. Pues de manera general, se acepta que el rumbo que la sociedad y la historia tomarán en el mañana dependerá de las reacciones de la juventud ante las condiciones de vida favorables o adversas que han encontrado para vivir (Echavarría, 1975: 240).

En las publicaciones de aquellos años se percibía un predominio del análisis sociológico, cuyo punto de partida fue el surgimiento de una variedad de estilos juveniles que sorprendían por sus estéticas y conductas excéntricas, como los *teddyboys* ingleses, y sus equivalentes en otros países: *zazous*, *halbstarken*, *gamberros*, *vittelsoni*, *rockers*, *mods*, *skinheads*, *punks*, y otros (Echavarría, 1975 y Urteaga, 2010).

En México, gracias a los movimientos estudiantiles de los años sesenta del siglo XX:

La comprensión y el debate acerca de los jóvenes habían venido centrándose en la dimensión estudiantil; quienes a la par de los jóvenes varones y los jóvenes urbanos ocuparon los espacios de atención y análisis en el campo de lo que ha sido denominado *Juvenología mexicana*. El protagonismo de esos sujetos se explica por su visibilidad en el espacio público mexicano en la segunda mitad del siglo XX, convirtiéndose en elementos clave en la redefinición del país. Analizando la bibliografía de aquellos años, se puede saber la manera en que se fueron

estructurando los intereses: en primer lugar, por el actor político, y posteriormente por el actor cultural, que aparecía vinculado sobre todo con movimientos musicales como el rock y ciertas corrientes sociales como el jipismo y la onda (Reguillo, 2010:10).

Varios años después de estas primeras publicaciones que intentaron un acercamiento para entender y no estigmatizar las presencias y movimientos de estas nuevas agrupaciones y estilos juveniles, viene un momento que ha sido clave para la juventud como objeto de análisis de las ciencias sociales: la celebración del Año Internacional de la Juventud en 1985, a partir del cual las y los jóvenes y sus problemáticas se convierten en puntos importantes no sólo para las agendas de los gobiernos, sino también para la academia, gracias a lo cual se empiezan a generar los primeros esbozos teóricos en el estudio de la juventud en México. Como ya se mencionó, en ese mismo año el gobierno mexicano creó el CEJM (Centro de Estudios sobre la Juventud Mexicana) del cual dependió la primera revista de estudios sobre juventud en el país (*In Telpochtli, In Ichpuchtli*), en la que se incluyeron trabajos destacados como el de Guillén (1985), que planteó una discusión teórica con respecto al significado de la juventud (Mendoza, 2011: 194).

A mitad de los años ochenta del siglo XX, los avances teóricos en el tema fueron muy pocos y se encontraban desarticulados entre sí, pero ya en los noventa, el interés resurgió y se logró una producción académica importante. Según Hipólito Mendoza (2011), en México se puede hablar de dos clases de abordajes: aquellos con carácter etnográfico sobre las diferentes identidades o grupos juveniles; y los que se centran en un análisis global de la juventud.

En un amplio recuento que al respecto hace este autor (Mendoza, 2011), encontramos que dentro de los trabajos que aportaron al conocimiento teórico desde el estudio de la organización juvenil, específicamente de las bandas, sobresalen las contribuciones de Jorge García (1985) y Rossana Reguillo (1998), quienes después, junto con Roberto Brito, José Manuel Valenzuela y Maritza Urteaga desarrollaron la línea de investigación de la formación de las identidades

juveniles. Valenzuela centrándose en el caso de los cholos (1998 y 2007); y Urteaga (1998) en los chavos banda y el movimiento rockero.

Entonces el fenómeno de la agrupación de los jóvenes en organizaciones dio paso al surgimiento de lo que se empezó a denominar como “culturas y subculturas juveniles”. El concepto de “culturas juveniles” se empezó a popularizar entre finales del siglo XX y lo que va del XXI, y ha sido crucial para interpretar las prácticas y representaciones de diferentes segmentos juveniles como metáforas del cambio social. Esto ha permitido entrar en la heterogeneidad sociocultural de los jóvenes, particularmente en su capacidad de agencia.

El otro concepto, que es el de “subcultura”, aportado también por la antropología, “tienen su origen en la tradición *gramsciana* que remite a las culturas subalternas o de los sectores dominados que se caracterizan por su precaria integración en la cultura hegemónica” (Urteaga, 2010).

Las culturas juveniles comenzaron a ser estudiadas por autores como Carles Feixa (1998), que posicionado en la antropología contemporánea, avanza en la definición de una *antropología de la juventud*, cuyo objeto apunta a una doble dirección: “en primer lugar al estudio de la construcción cultural de la Juventud (es decir, de las formas mediante las cuales cada sociedad modela las maneras de ser joven); en segundo lugar, al estudio de la construcción juvenil de la cultura (es decir, de las formas mediante las cuales los jóvenes participan en los procesos de creación y circulación culturales)” (Feixa 1999:11).

Así pues, los trabajos de Carles Feixa y de otras autoras como Rossana Reguillo, Maritza Urteaga y Maya Lorena Pérez Ruiz se engloban en lo que Reguillo (2000) ha llamado los estudios socioculturales sobre juventud, en cuya perspectiva pretende ubicarse esta investigación. Así que retomo como punto de partida la definición de Carles Feixa (1999) sobre la “juventud” como una construcción cultural en el tiempo y en el espacio. Considerando que cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables, “para que exista juventud deben darse una serie de

condiciones sociales como normas, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, y por otra, una serie de imágenes culturales, es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes” (Feixa, 1999: 19).

Llego finalmente a los avances más actuales retomando a Hipólito Mendoza (2011), que menciona que las investigaciones más recientes van enfocadas al ámbito demográfico, de educación, de empleo, y migración. Y dice que además de las temáticas que estudian de manera general a la juventud, se añadieron tres vertientes de análisis: género, violencia y juventud rural. En esta última vertiente se ubican las principales problemáticas a las que se enfrenta este grupo poblacional: pobreza, aislamiento, violencia, marginación; y otros aspectos relacionados con la conceptualización de la juventud rural (Mendoza, 2011: 211). En este sentido, son precisamente este tipo de investigaciones las que ya empiezan a arrojar luz sobre la juventud rural e indígena.

Como ha mostrado este recuento, poco a poco y hasta nuestros días, ha cobrado importancia la lectura sociocultural de la juventud, punto en el que profundizo para presentar los conceptos que son la base de mi caso de estudio, que de manera general se ubica en la tendencia de los trabajos contemporáneos que están siendo abordados desde las trayectorias de vida y las condiciones juveniles. Así, es necesario aclarar el concepto clave de este trabajo: “condición juvenil”, que “como categoría sociológica y antropológica, se refiere a la estructura social, a los valores y a la cultura particular de los sujetos jóvenes en los procesos de transformaciones sociales contemporáneas (formativas, laborales, económicas, culturales)” (Dávila, 2005: 10 y 11).

Rossana Reguillo, quien desarrolla más ampliamente el concepto, refiere que “la condición juvenil es el conjunto multidimensional de formas particulares, diferenciadas y culturalmente acordadas que otorgan, definen, marcan, establecen límites y parámetros a la experiencia subjetiva y social de los y las jóvenes. Así, la condición hace referencia a las posiciones, categorías, clases, situaciones, prácticas, prescripciones y proscripciones que se asumen como naturales al orden

vigente y como propias o inherentes a los jóvenes” (Reguillo, 2010: 400). Es entonces este concepto el que hace que tomen relevancia los discursos tanto de los participantes jóvenes como de los adultos. Pues tener las dos visiones ayuda a saber cómo se piensa y se cree que debe ser un joven en su grupo cultural, y cómo se configuran ellos a sí mismos, teniendo entonces la posibilidad de saber hasta qué punto reproducen y cumplen el imaginario social y también de qué maneras se convierten en agentes con la capacidad consiente de participar en procesos novedosos de configuración de identidades tanto individuales como colectivas.

A la par de la “condición juvenil” se ha manejado también el concepto de “trayectorias de vida”. Noción que en relación con el tema de juventud remite al tránsito desde una situación de dependencia (infancia) a una situación de emancipación o autonomía social y todo lo que implica (Redondo en Dávila, 2005: 12).

Como ya apuntaba, dicha transición se puede entender como movimiento (la trayectoria biográfica que va de la infancia a la edad adulta) o como proceso (de reproducción social), en el que las trayectorias de las y los jóvenes, más que historias son un reflejo de los procesos y estructuras sociales, los cuales se dan al nivel de la configuración y percepciones individuales y subjetivas, y las relaciones que se establecen entre éstas y los contextos a nivel estructural en los que se desarrollan dichas subjetividades (Redondo, 2000; Martín Criado, 1998 en Dávila, 2005: 12).

Considero que es en el marco de estas discusiones que se justifica mi proceder metodológico, al menos en lo referente al hecho de haber recurrido a las entrevistas a profundidad.

Antes de continuar, me parece necesario que si estoy aludiendo recurrentemente al término de “construcción cultural” es preciso apegarme a una definición de cultura, campo en el que la antropología ha hecho lo suyo, pero sin entrar en muchas profundizaciones diré que aquí entenderé la cultura de la siguiente manera: “En su sentido más amplio como el conjunto de conocimientos, instituciones, e

instrumentos que utilizan las personas y los grupos sociales para relacionarse con otros seres humanos y con la naturaleza” (Warman, 2003:16).

2.2.1 Los estudios antropológicos sobre juventud

El estudio de la edad no es un territorio recién descubierto para la investigación antropológica. Desde James Sumner Maine, Lewis Henry Morgan, George Frazer y Franz Boas, la edad ha sido considerada, junto con el sexo, como un principio universal de organización social, uno de los aspectos más básicos y cruciales de la vida humana (Spencer, 1990). En la mayor parte de etnografías sobre sociedades primitivas o campesinas, los antropólogos debieron prestar atención a las estratificaciones por edades, pues eran fundamentales en el funcionamiento de las mismas (Feixa, 1996: 1).

En esta área que ha sido denominada *antropología de las edades*: “El estudio antropológico de la juventud surge, hacia 1928, en dos escenarios diferentes: el debate naturaleza-cultura en las sociedades primitivas y la cuestión de las nuevas patologías sociales en las sociedades urbanas” (Feixa, 1996: 4).

Dentro de las etnografías más influyentes y representativas, tenemos la que gira entorno al universo cultural de un grupo de adolescentes británicos de clase obrera (*Lear-ning lo Labor*) de Paul Willis, del año 1977. Otra obra pionera de la antropología urbana versa sobre el fenómeno de las bandas juveniles en Boston y es de la autoría de William Foote Whyte (1943). Y no puedo dejar de mencionar uno de los libros más famosos de la antropología clásica, que tiene por objeto el estudio de la relación entre adolescencia, sexualidad y cultura en una sociedad primitiva: *Coming of Age in Samoa*, de Margaret Mead (1928); toda una referencia puesto que, “la edad, la generación, los ritos de paso y el ciclo vital han sido siempre temas focales en el trabajo de campo de los antropólogos dedicados al estudio de las sociedades llamadas primitivas” (Feixa, 1999:10).

2.2.2 El estudio de las juventudes indígenas

Sobre los estudios realizados con sociedades no occidentales, lo que se tiene en México son investigaciones (la mayoría muy recientes) llevadas a cabo con jóvenes indígenas, tanto en contextos rurales como urbanos. Recurriendo a una revisión sobre lo que se ha producido, puedo decir que el planteamiento general del que se ha partido para estudiar la juventud en las sociedades indígenas, es la afirmación de que en éstas, la juventud no existe, puesto que el tránsito de la niñez a la adultez se da de manera inmediata, lo que se explica por el hecho de que desde muy pequeños “los niños participan de manera natural en el trabajo, ya sea en la modalidad de cuidar a los animales, de ir a la milpa o de ayudar al padre a recoger madera; actividades que desde luego están asociadas al género pues son los niños quienes toman parte en ellas; mientras las niñas acompañan a su madre en las tareas domésticas” (Hiernaux, 2000:61), lo que a su vez representa un entrenamiento a temprana edad para adquirir los compromisos de contraer matrimonio, formar la familia propia, y adquirir derechos y responsabilidades con la comunidad que los considera ya como unos adultos.

Partiendo de esos supuestos, “cabe diferenciar que en las sociedades rurales indígenas la construcción de lo juvenil se ve posibilitada por varios elementos como la educación secundaria, los medios masivos de comunicación y la migración, mientras que en contextos urbanos los indígenas viven condiciones juveniles que dependen de otros factores, como: la tensión entre los compromisos comunitarios y la superación individual, la relación con otros jóvenes urbanos y no indígenas, la ocupación, el ocio y los espacios que frecuentan” (Urteaga, 2011: 261). Vale decir esto en el caso de las sociedades indígenas en las que sí existe una construcción que puede ser definida como juventud y que incluso cuentan con un término específico para nombrarla, pues hay que reconocer que así mismo “puede haber etnias en las que esto no existe” (Urteaga, 2011: 249).

Retomando de estas últimas líneas la cuestión de la migración, mencionaré su importancia para esta investigación, puesto que el contexto en el que he investigado es urbano, lo que implica precisamente procesos de migración que han sido

experimentados en carne propia por algunos de los participantes jóvenes, mientras que en los casos de los nacidos en la ciudad, los que vivieron la experiencia de migración fueron los padres, pero es importante mencionar que las y los hijos están construyendo sus identidades entre las visitas cíclicas al pueblo de origen de los padres y el regreso a la ciudad en donde actualmente viven en familia.

CAPÍTULO 3.

MIGRACIÓN INDÍGENA A LA CIUDAD

Para acercarme analíticamente a la presencia de población indígena en las ciudades: a las razones que le llevaron a salir de sus lugares de origen y alejarse de sus familias y su forma de vida, así como a las oportunidades y dificultades que ha enfrentado en un contexto citadino; es necesario comprender los procesos de migración de áreas que han sido tradicionalmente consideradas como rurales, hacia las ciudades, metrópolis y centros urbanos del país.

Si bien en la historia de México han quedado registrados los inicios de estos desplazamientos desde el siglo pasado (XX), hoy por hoy las migraciones, específicamente las rurales-urbanas que son las que aquí me interesan, siguen sucediendo. Las dinámicas en los movimientos de población se han modificado en sus dimensiones y los destinos también han variado. Muchos de los individuos que las han vivido han logrado edificar un estilo de vida distinto, en el que sin embargo siguen teniendo cabida rasgos de su identidad indígena que son los que permiten diferenciarlos entre los miles de personas que a diario confluyen en las ciudades de nuestro país.

Ante este panorama considero necesario dar un repaso resumido y general de cómo es que iniciaron las migraciones rurales - urbanas en México. No sin antes definir el concepto de migración, que se vuelve troncal en esta investigación, para después tocar la relación de este fenómeno con la construcción de la condición juvenil entre la población indígena, y finalmente describir los procesos de migración que vivieron los participantes.

3.1 Las migraciones indígenas en México. Notas conceptuales e históricas

De manera muy concreta, Pierre-Jean Thumerelle (1986) presenta el uso y definición que del concepto de migración han hecho las Naciones Unidas como aquellos “desplazamientos que tienen por efecto transferir la residencia de los interesados de un lugar de origen o lugar de partida, a un cierto lugar de destino o llegada” (Thumerelle en Lamy, 2007: 24).

A la anterior idea muy básica quiero sumar la visión de Beatriz Canabal (2009), quien invita a observar la migración como un proceso mas amplio, puesto que esta movilización física de individuos de un espacio a otro, ya sea en el ámbito nacional o internacional implica “una serie compleja de eventos que alteran las relaciones sociales, tanto en las comunidades de origen como en las de llegada; así como la construcción de redes sociales que posibilitan dichas movilizaciones y que inciden en una sucesión de cambios en la vida de las comunidades que atraviesan por este fenómeno” (Canabal, 2009:169-170).

Retomo ahora a Lourdes Arizpe (1985), quien hace importantes y precisos aportes sobre el estudio de la migración rural-urbana en México. Esta autora afirma que para ofrecer una explicación seria y analítica es necesario identificar que podemos movernos en dos niveles de análisis, que a su vez están relacionados con enfoques teóricos, metodologías y disciplinas específicas. Se menciona en primera instancia un nivel general o macro social, que ha sido el utilizado por sociólogos y economistas desde el enfoque histórico - estructural. En este horizonte, se concibe la migración como el resultado de los amplios procesos económicos y políticos por los que atraviesa un país. En México, se hablaría del “contexto de la industrialización, los patrones de urbanización, la transformación de la economía campesina a una economía de mercado, y las políticas estatales que afectan al cambio social y económico” (Arizpe, 1985: 71). Desde esta visión es que cobra relevancia hacer un breve recuento de cómo y cuándo sucedieron las transformaciones antes mencionadas.

De acuerdo a Claudio Stern (1974), todo comenzó en las últimas décadas del siglo XIX y la primera del XX, cuando se inició la agricultura capitalista comercial que empezaba a generar consecuencias en el campo mexicano, estas dinámicas se vieron pausadas y modificadas por la revolución armada de 1910; siendo hasta la década de los años treinta, durante el gobierno de Cárdenas, que se pone en marcha la Reforma Agraria, logrando una amplia distribución de tierras que favorecieron al campesinado. El éxito de esta reforma y de la favorable agricultura que propició, se vio reflejado en una mejor alimentación y mayor acceso a servicios médicos; los que generaron a su vez, la disminución de la mortalidad y por lo tanto elevaron el índice de crecimiento poblacional (Stern, 1974:3).

Ya para la década de los cuarenta del siglo XX, en que inicia la industrialización en México con la entrada de la industria manufacturera, se atrajeron fuertes inversiones en infraestructura económica (como la construcción de presas y carreteras), y se incrementaron los movimientos migratorios del campo a la ciudad, de zonas de agricultura de subsistencia a zonas de agricultura capitalista, de ciudades menos dinámicas a otras con más movimiento, gracias a la oferta de empleo productivo. Lo que hizo de estas primeras migraciones (que en ese entonces eran estacionales), experiencias exitosas para quienes las vivieron (Stern, 1974:4). Este proceso fue constante y sostenido hasta los años cincuenta, fecha en que se modifican sus condiciones y resultados por varios factores como:

1. El crecimiento constante de la población tanto rural como urbana
2. El fin de la fase de distribución de tierras de la Reforma Agraria, lo que aunado al incremento de la población generó presión y conflictos sobre las tierras, provocando desempleo y subempleo en las zonas rurales.
3. La disminución en las ciudades de la capacidad de empleo productivo, originada por la fase de sustitución de importaciones y la entrada de nuevas tecnologías más complejas.
4. El cierre legal de la frontera con Norteamérica para los braseros en 1964, pues migrantes rurales se dirigían tanto a las grandes ciudades como a las

fronteras en busca de oportunidades para salir del país y entrar a los Estados Unidos de América ahora ilegalmente.

5. La facilidad de traslado dentro del país gracias al aumento de medios de transporte; y la motivación para ello difundida en los medios masivos de comunicación, como la radio y la televisión que promovían y exaltaban la vida y los valores de las ciudades (Stern, 1974: 11 y 12).

El último punto se relaciona con lo que Arizpe llama la “revolución de aspiraciones, cuyo efecto ha sido atraer a las urbes a quienes piensan que no podrán satisfacer sus aspiraciones en un medio rural predominantemente agrario. Sobre todo hombres y mujeres jóvenes de provincia, de las familias de ingreso medio y alto de las comunidades, es decir, aquellos que adquirieron deseos de movilidad social y económica gracias a la escuela, los periódicos y las películas” (Arizpe, 1985: 14); y que también menciona esta autora, eran en su mayoría personas que tenían contacto previo con amigos o parientes en la ciudad.

Son entonces todos los factores anteriores los que según Claudio Stern (1974) permiten entender el aumento sorprendente de las migraciones rurales-urbanas a partir de 1950 (década reconocida como el auge de las migraciones en México); en esta época igualmente se registran dificultades que empezaron a tener las ciudades para absorber al creciente número de migrantes, quienes además presentaban características que no ayudaban a su integración exitosa, como por ejemplo, bajos niveles de educación.

Lo expuesto anteriormente me facilita retomar el planteamiento de Lorena Arizpe al reflexionar que, efectivamente, las emigraciones masivas del campo a la ciudad en la época moderna comenzaron a partir de una crisis de la economía rural. Pero como dice la autora, hay que aclarar que no se trata de una crisis inherente al sector rural:

En los países del Tercer Mundo se tiende a pensar que se debe a “un mal funcionamiento” de las sociedades tradicionales rurales, idea que origina la falsa conclusión de que el sector campesino le está causando problemas al sector urbano

moderno. Cuando es más correcto formular esta idea a la inversa: el funcionamiento del sector moderno y su intercambio económico desigual con el sector campesino le ha provocado a éste un desequilibrio, cuya parte más visible son las oleadas de emigrantes que se dirigen hacia las ciudades (Arizpe, 1985: 12).

Y es que la autora (Arizpe, 1985) explica que la crisis del maíz fue solo el inicio de un cambio económico y social mucho más amplio para las comunidades; pues ya para la década de 1960, después de la agricultura, fueron cayendo poco a poco el resto de las actividades por las cuales la gente se mantenía, como las industrias manufactureras caseras y los oficios tradicionales y artesanales (sobre todo en las comunidades indígenas) que fueron desapareciendo por la introducción de productos traídos de las industrias urbanas.

Perdidas así estas actividades y con el descenso del ingreso agrícola, los hogares empezaron a depender del ingreso asalariado, y ante la ausencia de empleos locales, las hijas e hijos empezaron a emigrar de manera estacional. Estos desplazamientos temporales se convirtieron luego en permanentes, lo que sin duda trastocó toda la dinámica social y de organización en los hogares rurales; por ejemplo, empezó a aumentar el número de mujeres migrantes hacia las ciudades, mientras que los hombres empezaron a preferir la migración internacional, sobre todo a los Estados Unidos. Así, una de las conclusiones de Arizpe, es que en un primer momento el éxodo rural fue el “precio del desarrollo, una etapa de tránsito en que los campesinos lograron en realidad un empleo y nivel de vida mejor; pero posteriormente ese éxodo se convirtió en la huida de condiciones agudas de pobreza, que sin embargo no se modificaron mucho en la ciudad” (Arizpe, 1985: 21- 24).

La profundidad de la reflexión de Arizpe al respecto de la relación dialéctica campo-ciudad, y los procesos que genera, me lleva a poner la mirada en una evidente incapacidad social para ver en las migraciones un proceso precisamente estructural e histórico. Pienso, por ejemplo, en las construcciones colectivas que la población de origen urbano ha configurado con respecto a la presencia de indígenas en las ciudades, y la manera en que las llevan a la práctica; pues en el transcurso de esta

investigación, me ha tocado escuchar comentarios y testimonios que se basan en la idea de que los indígenas que han abandonado sus pueblos para venir a las ciudades, son un problema que se tiene que erradicar. Se les ve como algo desagradable o molesto y se les culpa de ello. Basta para reforzar esta idea, recurrir a los periódicos o programas de televisión y radio locales, en los que, la mayoría de las veces, se externan abiertamente opiniones negativas al respecto de los migrantes indígenas que hoy por hoy viven en la ciudad de Guanajuato.

El segundo punto que describe Arizpe (1985) se refiere a un nivel micro social, que ha sido el utilizado sobre todo por los antropólogos, y que se aborda más frecuentemente desde la teoría de la modernización, cuya metodología es el esquema de toma de decisiones.

Dicha teoría implica la “dualidad heurística tradicionalismo-modernización, concibiendo a la migración como una representación espacial de esa dicotomía” (Arizpe, 1985: 22), siendo los polos geográficos el pueblo y la ciudad, que desde este enfoque se caracterizan por sus diferencias culturales para mostrar que son independientes. En esta línea el interés central se dirige hacia el cambio cultural que acompaña a la migración, y es por eso que se aplica en el estudio de pequeños grupos; una de sus ventajas es la posibilidad de explicar la selectividad; es decir, porqué dentro de X comunidad algunos migran y otros no, teniendo como punto de partida metodológico al individuo participante, lo que sin embargo habla también de ciertos peligros y obstáculos, como pasar a considerar al participante el punto de partida teórico, no viendo que aunque la migración es la acumulación de decisiones personales, el individuo recibe la mayor parte de las actitudes y pensamientos que asume por influencia del grupo al que pertenece (como unidad cultural).

Teniendo entonces claridad en lo que implica estudiar la migración como un proceso o como un resultado, es que menciono que en este estudio se tratará de hacer una combinación de ambos niveles de análisis, pues si bien la parte central de la investigación se mueve en el segundo nivel que remite a los cambios culturales que acarrea la migración en una pequeña muestra de una población específica, también he considerado la necesidad de si bien no hacerlo a profundidad, si poder enmarcar

los procesos micro de los respectivos espacios en los que se mueven los sujetos que participaron en la investigación (la ciudad de Guanajuato así como las comunidades de origen) con los procesos y contextos más amplios con los que se corresponden, esto con la finalidad de tener un esquema completo que me lleve a comprender de manera mas integral la estructura social en la que se inserta el tema que estoy analizando.

3.1.1 Tipos de migraciones

Para completar el esquema de desarrollo del concepto de migración, pasaré a exponer brevemente los tipos de migraciones que diversos autores se han ocupado en definir, pues como ya se ha visto, es un proceso complejo que implica diferencias, y para los fines de este estudio ayudará a caracterizar y diferenciar los casos que se abordarán.

Thumerelle (en Lammy, 2007) distingue primariamente entre la migración individual o libre, y la presenta como el modelo dominante tanto en sociedades capitalistas como en vías de desarrollo. En este sentido, Brigitte Lammy invita a preguntarnos hasta qué punto el acto de migrar es realmente una decisión libre, si se consideran por ejemplo en las “presiones económicas, sociales o ambientales que empujan a los individuos a salir de su entorno; pues hay que pensar también en los que se quedan, lo que apunta a la existencia de una elección posible entre la sedentaridad y la movilidad” (Lammy, 2007:26). Estos planteamientos me remiten nuevamente a las ideas de Lorena Arizpe sobre la selectividad, la cual, según la autora, se entiende precisamente si se mueve el foco de análisis de los individuos emigrantes hacia las transformaciones que ocurren en la estructura social de sus comunidades rurales de origen. Lo que quiere decir que, para un estudio de este corte no es coherente fijarse en las características personales de los emigrantes ni en sus motivaciones particulares para migrar, más bien, hay que poner atención en la posición que ocupan dentro de sus hogares, si son hombres o mujeres, jóvenes o viejos; y en la estructura de clase de su comunidad, si son propietarios minifundistas, comerciantes, artesanos o asalariados; “el punto teórico que se postula aquí es que las características individuales de los migrantes adquieren

significado sólo dentro del marco de análisis de la estructura social” (Arizpe, 1985:71).

Referente a los desplazamientos en el espacio que implica la migración, he encontrado que se distingue entre:

-Migración interna o interior. Que es la que se lleva a cabo dentro de un mismo país, estado, municipio o localidad. Niveles que hacen clasificarla a su vez en migraciones inter-regionales: urbana-rural, rural-rural, rural-urbana o urbana-urbana.

-Migración externa, internacional o foránea. Que implica el desplazamiento entre países, por lo regular limítrofes (Lammy, 2007, Nolasco, 1979 y Stern, 1974).

Se puede hacer una clasificación más en lo que se refiere a la temporalidad de la migración centrándose en los individuos. Así, existen los migrantes definitivos y los migrantes temporales. Este último tipo de migrantes practican lo que Claudio Stern llama migraciones pendulares o estacionales, que pueden ser de un espacio rural a otro, o bien a una ciudad o a otro país vecino: un ejemplo son las que se dan a zonas de agricultura capitalista en épocas de cosecha o en trabajos estacionales con la finalidad de obtener ingresos, pero siempre con la convicción de retornar al lugar de origen (Stern, 1994: 10).

3.1.2 Causas y consecuencias de la migración

Los factores que explican la migración, sus modalidades, causas y consecuencias, varían de acuerdo a los espacios y contextos históricos en que el proceso sucede: “Los procesos migratorios se comprenden adecuadamente si se ubican dentro del proceso de desarrollo del capitalismo en el mundo” (Stern, 1974: 3). Además, es asimilada en la experiencia personal de cada individuo de maneras distintas y cambiantes.

Brigitte Lammy (2007: 27) se refiere por ejemplo, a lo que Thumerelle (1986) llama los determinantes atribuidos a la migración, identificando cuatro tipos:

1. Los atribuidos al lugar de origen
2. Los atribuidos al lugar de destino
3. Los obstáculos entre el lugar de partida y el de llegada
4. Los factores individuales. Que como ya se ha visto, están trazados por la pertenencia a una comunidad y una cultura, que a su vez se enmarcan en formas de organización más amplias.

Dice la autora (Lammy, 2007) que estos factores son evaluados una y otra vez por el individuo a lo largo de su vida, y su forma de percibirlos así como el valor que les otorgue pueden cambiar. Entonces hay que tener consciencia de las variables como estatus social, nivel de educación, estado de salud, etc., que pueden determinar la decisión de movilidad. Se tienen así tres familias de variantes determinantes:

1. El ciclo de vida (edad, estado civil, tipo de familia)
2. Estatus social (educación, situación socio profesional, ingreso) relacionado al tipo de actividad
3. Las experiencias migratorias anteriores (Thumerelle en Lammy, 2007: 28).

Respecto de los cambios que desencadena un proceso migratorio hay que reconocer su variedad, y lo que sucede tanto en el lugar de llegada como en el lugar de salida. En este sentido, me parece muy ilustrador del tema que aquí se está trabajando, lo que menciona Lammy (2007): “El efecto de la migración interna en las grandes sociedades ha sido una urbanización de la cultura. Maneras urbanas de pensar y de comportarse, relaciones y estructuras sociales urbanas” (Fichter en Lammy, 2007: 32). Sin embargo, la migración también tiene un efecto en la composición de las comunidades afectadas por ese fenómeno, pues no solamente contribuye a aumentar la población del lugar receptor, sino que también introduce un aspecto de selectividad, insertando miembros que presentan una o algunas características adecuadas para el medio que los acoge; ya sea por edad o porque

presentan un cierto perfil socioeconómico de ocupación o de educación o aún una característica étnica (Lewis en Lammy, 2007: 32).

3.2 La condición juvenil indígena y su relación con la migración a las ciudades

Respecto al punto de considerar los efectos de la migración para las culturas indígenas, es momento de posicionarme en el segundo nivel de análisis que reseña Arizpe (1985), y aunque mi finalidad no es la confrontación teórica de lo moderno y lo tradicional de manera tan esquemática, es algo que subyace en el tema, y a partir de cuyo estudio se han elaborado conclusiones que apuntan a considerar a la condición juvenil indígena como resultado de los procesos migratorios que han vivido los individuos indígenas de sus pueblos de origen hacia espacios urbanos, en donde retoman elementos nuevos de los que se apropian y luego introducen en sus comunidades de origen. Una visión que se desarrolla precisamente a partir de diferenciar lo moderno-urbano de lo tradicional-rural.

En las sociedades rurales indígenas la construcción de lo juvenil se ve posibilitada por varios elementos como la introducción de la escuela secundaria, y de los medios masivos de comunicación; así como de la migración (Urteaga, 2008: 261), que es vista por muchos individuos como una particularidad del ser joven rural en la actualidad, pues la *cultura migrante* marca la vida de los jóvenes que salen del pueblo y de los que se quedan. Los primeros van conociendo diversas formas de vivir y pensar e incorporan nuevos elementos culturales que les agradan, y que cuando regresan al pueblo son tomados como modelos de estilos juveniles que son asimilados por los que se quedan (Pacheco en Urteaga, 2008:265).

Entiendo lo anterior repasando que si bien el estudio de la población tanto juvenil como adolescente, y sus prácticas de identificación y reconocimiento dentro de distintos grupos culturales, ha sido un tema tocado ya por la antropología desde

hace bastantes años², el panorama se torna especialmente reciente para las poblaciones indígenas de México. Respecto a esta población se afirma que, hasta hace relativamente poco, no diferenciaban una etapa que se correspondiera con la idea occidental de la juventud que se maneja en las sociedades urbanas, debido a que en su vida tradicional el paso de la niñez a la adultez se daba casi en automático. Lo anterior respondía a factores primeramente económicos, pues se afirmaba que eran sobre todo las condiciones de pobreza extrema las que obligan a los niños desde muy pequeños, a involucrarse en trabajos y actividades productivas para el sostenimiento familiar, lo que los hacía madurar muy rápidamente, y por ende a corta edad estar listos para casarse y ser reconocidos ya como adultos con responsabilidades familiares y comunitarias específicas.

Pero a partir de que se introducen en las comunidades instituciones educativas como la escuela primaria y secundaria por iniciativa de los gobiernos y de la propia población que busca mejorar las condiciones en que históricamente han existido, es que se ha trastocado toda su dinámica cultural cotidiana. Por ejemplo en San Andrés Cohamiata (comunidad serrana, jalisciense, de donde son oriundos los participantes *wixaritari*) algunos jóvenes se han alejado del proceso de adquisición de conocimientos tradicionales que los prepara para ser un *mara'akame* (curandero y guía espiritual de su comunidad) por asistir a la secundaria y cumplir ahora con los compromisos de ser estudiantes, los cuales no les dejan tiempo para asistir a las prolongadas peregrinaciones que realizan por temporadas y en las cuales los ancianos les transmiten el conocimiento ancestral de sus rituales y ceremonias.

En este caso, entre las actividades comunitarias y familiares se tuvo que dar a los hijos un espacio para ir a la escuela, lo que les valió ir modificando poco a poco sus formas de pensar y actuar con respecto a las de sus padres o abuelos, como por ejemplo tomar la decisión de abandonar el pueblo no solo para ir a trabajar a la ciudad, si no en el mejor de los casos, para continuar con una preparación educativa

² He venido mencionando como uno de los trabajos más representativos el de Margared Mead en Samoa.

de mayor nivel dejando para después sus compromisos comunitarios y la reproducción de su cultura.

En estos procesos, los jóvenes indígenas reconfiguran su identidad, primero por influencia de la educación escolarizada, y luego ante la inmensidad de opciones que se encuentran al migrar a una sociedad urbana; asimilando entre ellas la condición juvenil, que para los indígenas en contextos urbanos depende de muchos factores, tales como: la tensión entre los compromisos comunitarios y la superación individual, la relación con otros jóvenes urbanos y no indígenas, la ocupación, el tiempo libre y los espacios que frecuentan; lo que me permite ver que no se puede hablar de un solo tipo de condición juvenil, pues cada joven va construyendo la propia de acuerdo a las situaciones y experiencias personales (Urteaga, 2011).

3.3 Del pueblo a la ciudad. Procesos de migración de población indígena originaria de Guerrero y Jalisco a la ciudad de Guanajuato

En la ciudad de Guanajuato los esfuerzos para abordar y poner de manifiesto la presencia de población indígena migrante en la actualidad, son pocos; entregándome a la tarea de buscar datos oficiales o investigaciones sobre este tema, me fue difícil encontrar suficiente información, ya que al parecer es un asunto que tiene pocos años en las agendas de académicos y gobiernos. Sobre todo a partir de que la presencia de indígenas migrantes en las principales ciudades del estado, como León, San Miguel de Allende, Guanajuato, Celaya e Irapuato, ha ido a la alza traduciéndose en problemas de pobreza, discriminación y desempleo.

Como en el caso de la ciudad de León, en donde “desde la década de los ochenta del siglo XX, un número considerable de indígenas migrantes viven en las periferias en condiciones de marginación” (Jasso, 2011:116). Quienes se visibilizaron a partir de su asentamiento en zonas irregulares, y de una posterior organización para negociar el reconocimiento y apoyo de las autoridades. O el caso de la ciudad de Guanajuato, donde en el año 2013 con el aumento de comerciantes indígenas ambulantes en el centro histórico se generó un conflicto con las autoridades

encargadas de emitir permisos para el ambulante, dejando en evidencia muestras de discriminación y violencia, que incluso han valido la atención de la Procuraduría de los Derechos Humanos de Guanajuato.

Gracias al *Panorama Socioeconómico de la población Indígena del Estado de Guanajuato*, realizado en el 2009 con la colaboración de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, sabemos que Guanajuato es uno de los estados de la República con menor cantidad de población indígena originaria, la cual ha disminuido aún más en términos absolutos y relativos del año 2005 a la fecha, según los censos del INEGI. Así pues, del total de los 46 municipios que conforman el estado, este documento considera únicamente a 2 municipios con presencia indígena, uno de ellos San Luis de la Paz, donde se concentra la población originaria; y el otro, el municipio de León, en el que si bien la población indígena es inmigrante, la cantidad que se registra es muy numerosa. Mientras que al resto de los municipios se les cataloga con población indígena dispersa; siendo en esta categoría en donde entra el municipio de Guanajuato.

Gracias a los Censos de población y vivienda del INEGI es posible ubicar las zonas del municipio donde está asentada la población indígena, encontrando que en lo que es la ciudad, es decir en la zona urbana de Guanajuato, es donde se concentra la mayoría de población registrada que habla una lengua indígena, mientras que el resto viven en las comunidades y colonias que se ubican en los alrededores y la periferia, lo que permite trazar una primera idea acerca de sus condiciones de vida en la ciudad, pensando por ejemplo en el acceso a servicios y posibilidades de empleo.

Cabe mencionar la existencia de algunas bases de datos sobre la población indígena inmigrante en la ciudad de Guanajuato, con las que cuentan ciertas instituciones del gobierno municipal, como la Dirección General de Desarrollo Social y Humano en su Departamento de Enlace y Atención a los Migrantes, en donde existe un documento en el que se sientan las bases para la conformación de un *Comité Municipal de Indígenas*. En el acta de conformación emitida en abril de 2010,

se registra la participación de indígenas migrantes de origen otomí, mazahua y nahua; y se establecen varias líneas de acción entre el gobierno municipal de Guanajuato y representantes de los tres grupos lingüísticos identificados; entre ellas se menciona la elaboración de un *Diagnóstico sobre los grupos étnicos en el municipio de Guanajuato*, el cual se llevó a cabo de mayo a junio de 2010, arrojando información acerca de cada grupo en temas específicos como vivienda, salud, educación y economía.

Existe también en el municipio de Guanajuato una base de datos que para fines de apoyo a las mujeres indígenas que elaboran y venden artesanías en la ciudad, fue recolectada por la extinta Dirección General de Atención a la Mujer Guanajuatense. En tal documento se enlistan alrededor de 30 mujeres junto con su edad, origen, estado civil y número de hijas/os, por lo que resulta un documento con información más particular. En este listado se contempla únicamente a población nahua y otomí (esta última tanto de Querétaro como de Puebla). Me resultan muy interesantes estos dos documentos, pues me han permitido cruzar la información propia recabada en el trabajo de campo, y conocer las estrategias que implementan los indígenas para lograr el apoyo de las instancias gubernamentales, que se conducen con el ideal de subsanar las carencias, y combatir la vulnerabilidad con la que se asocia a la población indígena migrante en un contexto urbano.

Acerca de la diversidad de poblaciones indígenas que viven en el estado de Guanajuato, según lo que reseña Ivy Jasso (2011) encuentro que de manera general:

Originarios, son una minoría que se compone por chichimecas y otomíes asentados en el Noreste, purépechas al sur, quienes se han aculturado a la sociedad mestiza y han dejado de hablar su lengua; y aquellos otros que han llegado en migraciones a asentarse en las principales ciudades, entre quienes encontramos purépechas, mixtecos, mazahuas, nahuas y otomíes (Jasso, 2011: 118 y 119).

Por su parte, el *Panorama Socioeconómico de la población indígena del Estado (2009)*, contempla únicamente a los chichimecas como la población originaria, y a nahuas y mixtecos que han llegado en migración. Mientras que ya de manera

particular, el *Diagnóstico de grupos étnicos en el municipio de Guanajuato*, presenta un conteo por familias identificando la siguiente diversidad:

Población indígena migrante en el municipio de Guanajuato

LENGUA	LUGAR DE ORIGEN	NUMERO DE FAMILIAS
Otomí	Querétaro	7 familias
Mazahua	Toluca	1 familia
Náhuatl	Guerrero	14 familias

Fuente: Elaboración propia con información de Diagnóstico de grupos étnicos en el Municipio de Guanajuato (2010).

Como se puede observar en las cifras de este diagnóstico y constatar en la realidad y la dinámica cotidiana de la ciudad, son mayoría la población de origen nahua del estado de Guerrero. También es posible percatarse de que hay indígenas pertenecientes a otros grupos lingüísticos que en dicho diagnóstico no están contemplados, como el caso de los *wixárika* y los mixes.

He advertido que la presencia en Guanajuato de indígenas inmigrantes pertenecientes a diversos grupos etno-lingüísticos se convierte en una situación observable y diferenciable a partir de las actividades laborales a las que se dedican. Encontré por ejemplo población mixe proveniente de Oaxaca, que se ha concentrado en el negocio de vender comida, estableciéndose en locales que están ubicados en varios puntos de la ciudad ofrecen empleo a paisanos y familiares, cuyo origen resulta evidente en su interacción laboral, pues mientras están trabajando se comunican haciendo uso de su lengua materna, y muchas veces los nombres de sus negocios hacen alusión a su identidad indígena.

Hay también otomíes de la Sierra de Puebla, que al igual que los nahuas de Guerrero, se dedican al comercio (mayoritariamente ambulante) de artesanías y productos de su lugar de origen, sobre todo en los puntos turísticos de la ciudad. Algunos de los productos artesanales que ofrecen los elaboran ellos mismos en sus hogares, o se los compran a otros artesanos de sus pueblos para luego revenderlos en la ciudad, generando así un beneficio económico que alcanza a otras familias que viven en sus lugares de origen. Aunque en los últimos años han introducido

nueva mercancía que ya no es artesanal, por ejemplo manufacturas novedosas hechas en China (como pulseras), que compran por mayoreo y luego revenden. Así los nahuas de Guerrero y otomíes provenientes de Puebla, son quienes resultan más visibles; aunque cabe mencionar que en los últimos meses de mi trabajo de campo comencé a advertir una presencia mas o menos notable de indígenas provenientes del estado de Chiapas, que viviendo en la ciudad de León, se trasladaban a Guanajuato a vender, enfrentándose a los problemas con las autoridades por ejercer el ambulante sin tener el permiso necesario.

Entre los grupos que son aún minoritarios, ubiqué también a los *wixaritari* de Jalisco, quienes tienen menos años que los nahuas en la ciudad (desde el 2013) y que también se dedican a la venta de sus artesanías, pero no de manera ambulante, por lo que resultan menos visibles que el resto de los indígenas que se dedican diariamente al comercio en esta modalidad.

Ante este panorama que refleja la diversidad de migrantes indígenas en la ciudad de Guanajuato, puedo inferir que este fenómeno es algo que va en aumento, por lo que me complace fijar mi atención en ello, y aportar información al respecto. Así pues, cabe mencionar que la población que ha participado en este estudio fue seleccionada pensando en trabajar con quienes representan a la mayoría, es decir con los nahuas; pero en el transcurso del trabajo de campo, se dio el acercamiento con los *wixaritari* y a raíz de la buena disposición e interés que me mostraron se convirtieron pronto en participantes.

Los nahuas, que como ya se dijo, son el grupo mayoritario, se han convertido en el referente indígena de la ciudad, pues son ya conocidos e identificados por los guanajuatenses, gracias a la extensa red de comercio que han forjado; mientras que los *wixaritari* con su reciente proceso de llegada a Guanajuato, son una minoría que apenas está integrándose a la ciudad, por lo que en muchas ocasiones, su presencia pasa inadvertida para el resto de la población, incluso para los mismos indígenas que, por el solo hecho de ser migrantes, artesanos y comerciantes, suelen ubicarse entre sí.

3.3.1 “Decían que en ésta ciudad se vendía bien”: Nahuas de San Agustín Oapan (Guerrero) en Guanajuato”

Empieza febrero, y las familias de *nahuas cuixcas* (Monzón, 2009) originarios de San Agustín Oapan (Guerrero) que viven en Guanajuato, se sienten ya con ambiente festivo; la emoción se nota en su rostro cuando hablan de que se acerca la fiesta grande de su pueblo. En esas primeras semanas del mes todos están trabajando a marchas forzadas para vender lo más que se pueda y poder irse por lo menos una semana a San Agustín, a disfrutar de un buen descanso en sus casas del pueblo, y hasta de un baño en el río Balsas. A reencontrarse con familiares y paisanos que viven en otros estados del país, o incluso en los Estados Unidos de América.

La fiesta es el 28 de febrero, día en que lucen al máximo el baile y el jaripeo. Así que muchos se van desde el 25 o el 20, dejando una ausencia notoria por las calles del centro de la ciudad, pues debido a que son ya muchos, su presencia o ausencia es difícil de ignorar en una ciudad pequeña, en donde han encontrado como su principal fuente de empleo el comercio de objetos importados de su lugar de origen, sobre todo joyería de plata que compran al mayoreo en Taxco, o utensilios de madera para la cocina que adquieren en el mercado de Iguala, así como papel amate y piezas de barro decorados a mano por ellos mismos. Aunque en su pueblo ya son pocas las personas (sobre todo mujeres) que siguen practicando los oficios de la alfarería y el pintado a mano, pues según relatan es una actividad que desde siempre ha sido poco valorada y mal pagada, a pesar de que implica un largo y desgastante proceso de trabajo.

La familia Valente lleva más de 15 años, desde que viven en Guanajuato, viajando año con año al pueblo, al igual que el resto de las familias de *nahuas cuixcas* que están en esta ciudad. Y aunque el integrante más pequeño de esta familia nació en Guanajuato, hoy es un joven que se siente profundamente arraigado a San Agustín Oapan, y le entusiasma ir a la fiesta, pues es cuando se reúne con primos y tíos que residen en otros estados como Oaxaca, Michoacán, la ciudad de México o Monterrey. Además, es cuando aprovecha para convivir con las muchachas de su

pueblo y buscar alguna candidata para esposa. Así que antes de salir de Guanajuato se compra ropa nueva, pues para el día del baile todos se arreglan con lo mejor que tienen. Las mujeres se compran zapatos nuevos, un rebozo, y preparan sus joyas más vistosas de oro y plata compradas en Taxco y Ciudad Altamirano. También se mandan hacer un vestido y un mandil especial para ese día, pues hace ya muchos años que dejaron de usar prendas de vestir elaboradas y bordadas a mano como los huipiles, para dar paso a un atuendo más práctico y cómodo de elaborar, y que además reduce las molestias por el caluroso clima de su pueblo.

La región del Alto Balsas está constituida por algunas rancherías dispersas y 23 pueblos; San Agustín Oapan, es uno de los más importantes históricamente hablando, y actualmente se encuentra rodeado de otros doce pueblos que antes de la conquista constituían una unidad económico-administrativa (Good Eshelman y Barrientos, 2004:6).

San Agustín Oapan, ubicada en el municipio de Tepecoacuilco de Trujano, es una comunidad de la región del Alto Balsas de Guerrero, “cuyas poblaciones tienen mayoritariamente una tradición cultural indígena nahua y dentro de esta, una tradición de dibujantes y pintores” (Morayta, 2012).

Sus habitantes son famosos tanto en México como en otros países por las artesanías que producen y ofrecen como comerciantes ambulantes desde hace más de 50 años. Elaboran papel amate pintado, piezas de barro decoradas con flores y pájaros de colores, collares y joyería de piedras semipreciosas, y hamacas tejidas a mano, que venden en los centros turísticos y las principales ciudades de México. Se les puede considerar como un grupo indígena económica y culturalmente exitoso en el mundo moderno (Good Eshelman y Barrientos, 2004).

El paso del río Balsas por San Agustín Oapan, ha permitido que algunos de sus habitantes se dediquen también a la pesca; quedando solo muy pocos que poseen y trabajan las tierras. Muchos de los nahuas que viven hoy en Guanajuato hablan con nostalgia de que uno de los motivos por los que decidieron salirse del pueblo, fue precisamente porque la agricultura dejó de ser suficiente para vivir.

Muchos vendieron sus tierras, algunos las conservan y pagan a otros para que se las trabajen; pero lo cierto es que la agricultura, por el duro trabajo que representa y por el hecho de tener que permanecer en el pueblo para dedicarse a ella, pasó a ser una actividad secundaria en el sustento familiar; el cual ahora depende más del negocio de la compra venta de joyería de plata y artesanías, pues también es cierto que ha disminuido el trabajo artesanal que ellos mismos practican, y aunque la mayoría sigue pintando piezas de barro, ahora ya muchos prefieren comprar piezas elaboradas y pintadas por otros paisanos para solo revenderlas.

“La vida allá (en San Agustín Oapan) era bien difícil, por ejemplo mis papás, ellos ya no tuvieron tierras, mis abuelitos ellos sí tenían. El papá de mi mamá, él sí sembraba y tenía maíz que vender, y entonces pues por ejemplo sí tenían que comer, pero pues era muy poquito lo que les daban porque lo tenían que cuidar. Por ejemplo, para comer frijoles, o para hacer una salsita tenían que cuidar mucho las cosas para seguir teniendo. Ya cuando mis papás se casaron, mis abuelos todavía tenían las tierras y ellos les ayudaban. Mi papá como era el mayor de todos sus hermanos, pues cuando se casó con mi mamá ellos le tenían que ayudar a mis abuelitos, y ellos son los que más sembraban, todavía a mis hermanas mayores les tocó ayudarlos en el campo, pero luego ya no salía y fue cuando mejor se dedicaron solo a vender” (Entrevista a participante #4 /septiembre 2013).

“En el pueblo vivimos de la siembra y la artesanía. Mi familia ya no tiene tierras, pero queda poquita gente que sí y a veces ellos nos dan trabajo. Yo sé trabajar la tierra, es bonito. A mí me gusta porque veo el cerro. A veces voy enojado o contento y si no tengo con quien desahogarme allí lo hago. Pero la verdad ya prefiero salirme a la ciudad que quedarme a trabajar allá, porque acá me paseo y conozco gente y otros lugares...” (Entrevista a participante #10/noviembre de 2013).

“Pues cuando nos fuimos del pueblo mis papás ya no sembraban porque era bien difícil, nosotros somos puras mujeres y era más difícil para ayudar a mi papá, entonces vendió las tierras que le quedaban y con eso nos salimos del pueblo” (Entrevista a participante #3/ abril de 2013)

“Si tenemos tierra allá en el pueblo, es de mi mamá, se la heredó mi abuelo, pero como nosotros ya no vivimos allá mis papás les pagan a unos conocidos para que sigan sembrando y mi papá nomas va de vez en cuando” (Entrevista a participante #6/ junio 2013).

En el año 2020 en San Agustín Oapan se registró un total de población de más de 1890 habitantes, de ellos el 99% son indígenas, pues también es común encontrar a algunos extranjeros viviendo en el pueblo desde hace algunos años. Hay altos índices de emigración tanto a nivel nacional como internacional, sobre todo a los Estados Unidos de América, principalmente a California, Texas y Dallas (Castañeda, 2010).

En cuanto a instituciones educativas, la comunidad cuenta con preescolar, escuela primaria y telesecundaria, donde se imparten clases en español. Hay una red de transporte público que tiene pocos años y también circulan en el pueblo algunos taxis.

La gran mayoría de las personas practica un sincretismo religioso en el que la religión católica es la dominante, en el pueblo hay varias iglesias que a lo largo de los años han sido remodeladas, el patrono es San Agustín, y la iglesia dedicada a él es la más importante, ubicada en la plaza principal. Asisten a los oficios religiosos como misas en ocasión de bodas, bautizos, etc, pero a la par, realizan ceremonias y rituales complementarios en sus hogares. Han entrado a la comunidad otros credos religiosos como el de los Testigos de Jehová, que ha sido introducido por los migrantes que se han convertido a esa creencia en las ciudades donde viven y trabajan.

Algunas casas en San Agustín guardan vestigios de la vida tradicional de su gente, por ejemplo, cuentan con hornos de adobe y fogones, mientras que en muchas otras solo hay estufas y tanques de gas. También es común ver pozos y pilas donde la gente almacena agua que es llevada al pueblo por pipas para ya no tener que acarrear del río; muchas familias cuentan con luz eléctrica y hay una señal pública de internet en la plaza. A las afueras, en lo alto de una loma desde donde se vislumbra todo el pueblo, se encuentra un campo de futbol muy amplio que es ocupado diariamente por jóvenes, niños y adultos, que encuentran como uno de sus pasatiempos el deporte. Durante las fiestas patronales se organizan torneos en grande, pues los equipos que juegan se complementan con todos los paisanos que andan fuera y que para esas fechas regresan al pueblo. En la plaza hay también unas canchas de básquetbol, y durante el día es común ver a los jóvenes conviviendo en este espacio. En los días de fiesta, a los alrededores de la iglesia y la plaza se instalan juegos mecánicos y comerciantes que venden alimentos y otros objetos como juguetes o artículos domésticos de barro como molcajetes, también se instala un puesto de telas que son compradas por las mujeres para mandar hacer sus vestidos y mandiles. Ya muy cerca del siguiente pueblo hay un rodeo en el que

se lleva a cabo el jaripeo durante la fiesta, en la noche toda la gente se dirige a ese lugar a disfrutar del espectáculo. Pero, sin lugar a duda, lo más famoso de San Agustín son las artesanías de barro pintadas a mano que realiza su gente, gracias a esta actividad han recibido la atención y el apoyo del gobierno que ha organizado concursos y otorgado incentivos económicos a los ganadores. En el centro del pueblo hay una “casa del artesano”, donde se montan exposiciones y ventas de piezas elaboradas por la gente del pueblo.

Según su gente, San Agustín ha progresado mucho gracias a las mejoras que ellos mismos le han hecho a las casas y calles a partir de que emigraron a trabajar a las ciudades. Hoy en día es común ver grandes casas que se han construido sobre o a la par de las modestas construcciones de adobe que antes había, se ven casas muy amplias de varios pisos, con grandes terrazas, ventanales y cocheras. Los espacios comunitarios como la iglesia y la plaza principal reciben mantenimiento constante y lucen en muy buen estado. La plaza pavimentada y amplia, es un espacio muy importante, pues durante las fiestas del pueblo (como bodas, graduaciones, fiestas religiosas) se convierte en el escenario de los bailes donde se reúne todo el pueblo a festejar y convivir. En este sentido cabe mencionar que aproximadamente desde el año 2012, un grupo de jóvenes profesionistas (una abogada, un ingeniero y una psicóloga), que son hijos de padres migrantes y lograron concluir una carrera universitaria, han iniciado un proyecto que busca mejorar las condiciones de vida de la gente de San Agustín, entre las acciones que han emprendido están mejoras a la escuela secundaria, y tienen miras de implementar proyectos ecológicos como los baños secos, impulsan también la promoción de sus tradiciones y costumbres, tanto dentro como fuera de San Agustín.



Calles de San Agustín Oapan / Febrero de 2014.



Plaza del pueblo / Febrero 2014

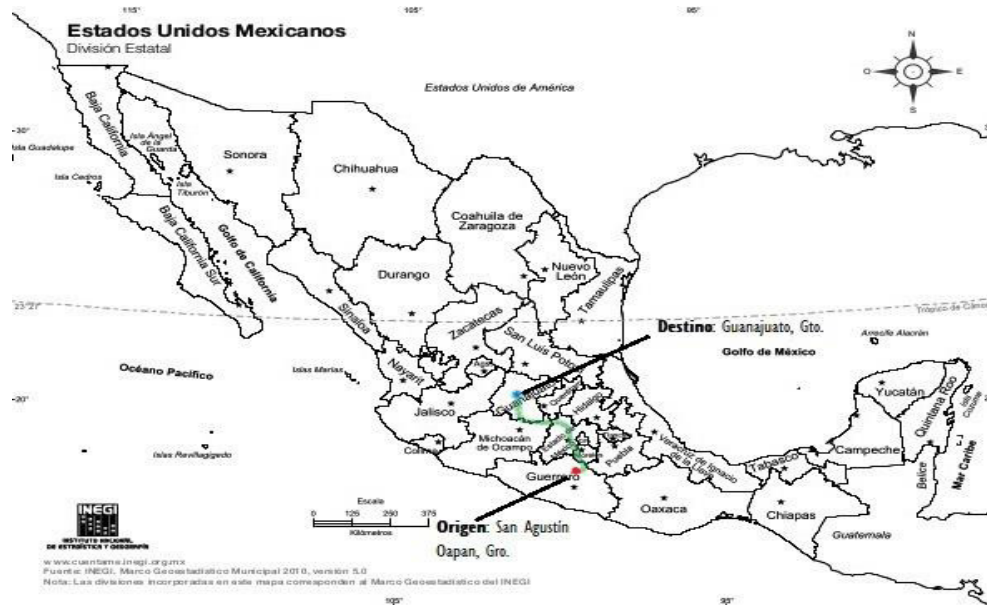


Iglesia principal de San Agustín Oapan / Febrero 2014



Río Balsas a su paso por San Agustín Oapan / Febrero 2014

RUTA DE MIGRACIÓN DE LA POBLACIÓN NAHUA HACIA GUANAJUATO



En rojo se ubica el lugar de origen, en azul el lugar de destino. Ambos se unen por una línea verde que señala la ruta de tránsito más común.

Ya son más de 20 años que indígenas nahuas originarios de San Agustín Oapan, arribaron a la ciudad de Guanajuato en busca de una buena oportunidad para comercializar sus artesanías.

La historia de esta comunidad (como un grupo numeroso de gente que comparte características sociales y culturales, como el lugar de origen, la lengua y la forma de vestir) que vive y trabaja en la ciudad, comenzó, a decir de las mismas personas, que hoy recuerdan con nostalgia pero también con recelo (pues hoy ya son muchos y los problemas de su numerosa presencia se han traducido en conflictos con las autoridades y con los propios paisanos por lograr y conservar permisos de venta ambulante, que algunos reclaman con más derecho por haber sido de los primeros que llegaron), allá por los años 90 del siglo XX, “En una migración que partió de San Agustín Oapan rumbo a Morelia, Michoacán, después hacia San Miguel de Allende fue que llegaron a Guanajuato capital en la década de los 90’s del siglo pasado” (Monzón, 2009: 69).

La mayoría coincide al identificar a quien dicen que fue la primera persona de su pueblo que llegó a Guanajuato. Esta persona es actualmente la portavoz de un numeroso grupo de comerciantes nahuas que siguen luchando por conservar sus permisos para la venta ambulante. Una mujer que con un rostro sonriente y amable, pero siempre a la defensiva, me relató las penurias que tuvo que pasar al ser la primera que llegó a Guanajuato, teniendo que buscar dónde dormir, apoyo para guardar la mercancía que vendía y ayuda para conseguir el permiso para ser vendedora ambulante. Cuando ella llegó no tenía ningún paisano ni conocido en la ciudad de Guanajuato. Su caso, como la iniciadora del asentamiento de nahuas de San Agustín Oapan en Guanajuato es relevante, pues carece del patrón de redes de solidaridad que inducen, avalan y hacen más llevadero el proceso de migración e inserción a un nuevo lugar.

“La vida cuando estábamos allá en el pueblo era bien difícil, mi mamá nunca salía a la ciudad, ella hacía las máscaras y luego yo, mi hermana y una tía las pintábamos, y mi papá es el que andaba fuera vendiendo las máscaras. Hasta que después cuando yo crecí más le dije mi papá: -yo voy a ir contigo a trabajar allá afuera. De hecho vendíamos en Taxco Guerrero. Entonces como mi papá también pintaba, le digo: - yo te voy a ayudar a pintar y te voy a ayudar a vender, y entonces así cada temporada mi papá me llevaba, yo era chiquita tenía como unos nueve años. Y siempre me traía mi papá, mi otra hermana nunca quiso venir, se quedaba con mi mamá en el pueblo, ya cuando se nos acababa la mercancía íbamos otra vez y les ayudábamos a pintar las que ya tenían hechas y vámonos otra vez. Y así nos la pasábamos, íbamos al pueblo y allá vivíamos como quince días ayudando a pintar y luego nos íbamos, y así hasta que se murió mi papá cuando yo tenía catorce años. De ese día que se murió fue que se tuvo que salir mi mamá del pueblo con mis hermanitos, éramos seis, yo soy la más grande, pero todos empezaron a trabajar conmigo como me enseñó mi papá. Nos fuimos a Taxco, Guerrero, ahí duramos hasta que poco a poco nos fuimos, llegando para acá ya cuando yo me casé. Cuando llegamos nosotros, nos dormíamos en la Condesa (un hotel que aún existe hoy, cerca de la Plaza de la Paz, en pleno centro histórico de la ciudad de Guanajuato), ese señor de allí era bien buena gente y nos daba chance para que nos durmiéramos allí, y luego la señora que vende cuadros en el jardín, ella nos apoyó mucho, nos enseñaba a escribir y a leer y nos daba chance en su casa a dormir ahí, luego hasta nos daba de desayunar, nos daba cena, y nosotros le regábamos sus plantas, en su casa le ayudábamos. Así anduvimos y el señor del hotel cuando ya se llenaba me decía: – no se preocupe mi’ ja, aquí ya no hay donde dormirse pero los llevo a otro lado, y nos llevaba a otro hotel que tenía por la central, nos daba un colchón para todas por que no éramos muchas, nos cobraba como veinte pesos de ese tiempo.”

Al principio también mi esposo se ponía a vender pero luego vimos como que a los hombres les quitaban más cosas [refiriéndose a los inspectores de fiscalización que al no detectar permisos para el ambulante suelen retirar a los vendedores y confiscar su mercancía], porque en ese tiempo recién llegadas a nosotros nos quitaron muchas cosas, por eso también nos quedamos aquí, porque después nos ayudó el contencioso administrativo. Ya cuando llegaron los demás ya estaba todo arreglado, las primeras fuimos las que sufrimos porque cuando los demás llegaron ya estaba todo a la mano, ahorita ya nadie sabe cómo nosotros luchamos para quedarnos aquí. Ahora ya somos puras mujeres porque vimos como que a las mujeres nos respetan más, a los hombres les quitan muchas cosas, yo le dije a mi esposo: -pos ni modo, quédate a cuidar los niños y pintar y yo me voy a vender. Así empezamos y hasta la fecha” (Entrevista a participante #1/Mayo 2014).

Antes de llegar a Guanajuato, la gran mayoría de los nahuas de San Agustín, habían vivido ya en otras ciudades y estados, lo que es un elemento que me permite comprender por qué cuando llegan a Guanajuato ya son hábiles en la convivencia con la ciudad, pues para muchos, hacía ya bastantes años que había sucedido su primer encuentro con un espacio ciudadano. De los primeros lugares a los que se van son las ciudades de su mismo estado. Los centros urbanos más cercanos a San Agustín, son Iguala y Taxco. Este último es el lugar en el que varios refieren haber vivido y trabajado durante un buen tiempo de su vida después de haber dejado definitivamente su pueblo; mientras que otros de sus destinos fuera de Guerrero, son Oaxaca, Monterrey, la ciudad de México, Morelia y Guanajuato.

“Cuando yo me salí con mi familia del pueblo nos fuimos a Taxco, ahí fuimos a la escuela mis hermanos y yo, mis papás allá vendían, vivimos muchos años ahí, ya cuando yo me casé fue que me vine a Guanajuato con mi esposa. Allá en Taxco tú vas y ves muchos de mi pueblo que viven ahí...” (Testimonio de participante #7 / Febrero 2014).

“Yo desde que me acuerdo crecí en Taxco, mis papás se fueron allí cuando se casaron, yo y mis hermanos allá crecimos, luego de ahí nos vinimos para Guanajuato porque aquí ya se había venido mi abuelita y mis tías y nomás faltaba mi mamá, ellas le dijeron que se viniera, que aquí si se vendía mejor, y estaba todo más tranquilo, porque en Taxco hay mucha inseguridad y es muy sucio” (Entrevista a participante #6 / Junio 2013)”.

“Nosotros primero vendíamos en Taxco, luego de ahí nos fuimos a Puerto Escondido, mi papá iba mucho para allá y nos empezó a llevar a vender, allá solo en temporadas de vacaciones se vende bien. Luego la tía que yo tenía aquí en Guanajuato dijo que aquí se vende bien, yo me vine con ella y me acuerdo que luego mi papá se vino a buscarme, eso fue para un Cervantino, y pues en pocos días mi papá vendió todo lo que traía, y fue entonces cuando vio que sí nos iba bien, fue y se trajo a mi mamá y ya luego a mis hermanas. Ya fue para quedarnos...” (Entrevista a participante #2 / Mayo 2013).

“Antes nos íbamos a vender a la playa, pero solo en temporadas, hasta que unos paisanos que estaban en Guanajuato decían que aquí se vendía bien y que casi no te pedían permiso, por eso nos vinimos para acá. Más que nada por el trabajo, porque por ejemplo te digo, mis papás vendían en la playa y allá nada más en temporadas de vacaciones son cuando ellos vendían, pero cuando no había temporada de vacaciones, pues era más difícil mantenerse. Y ya aquí como que ellos vieron que había más turismo casi diario, o sea siempre, todos los días del año, y por eso se quedaron aquí” (entrevista a participante #4 / Septiembre de 2013)”.

“He conocido otros lados como Monclova Coahuila, la gente allá es diferente. También conozco la ciudad de México, estuve tres meses allá con unos tíos y primos trabajando también en la venta de artesanía. A veces los de mi pueblo piden que les ayudemos a trabajar. Aquí en Guanajuato tengo poco, estoy aquí trabajando con unos paisanos, estoy a gusto porque me tratan muy bien y porque vivo con ellos. Y además quería conocer Guanajuato, porque muchos platican de aquí que sí hay trabajo y muchos turistas”... (Entrevista a participante #10/ Noviembre de 2013).

“Yo despuesito de que nací me llevaron a México, ahí mis papás se fueron para vender, luego cuando crecimos yo y mis hermanas nos regresamos al pueblo, como mi mamá se enseñó a coser de eso vivíamos y mi papá seguía yendo a otras ciudades, a mí me gustó irme con él a vender, conozco Zacatecas, Torreón, Durango, Chilpancingo, Iguala, Taxco y Monterrey, que es mi lugar preferido. Aquí tengo poquito, ya me vine yo sola porque ahorita mi papá está en el pueblo por un cargo que tiene, yo quería conocer aquí y aproveché el trabajo para venirme con una tía que se acaba de casar y se la trajeron para acá” (Entrevista a participante #5 / Abril de 2014)

Siguiendo la dinámica de correr la voz entre los paisanos y familiares, acerca de los lugares que son una buena opción para trabajar, es que la gente de San Agustín que vive hoy en Guanajuato llegó a esta ciudad después de haber estado en otros lugares. Algunas de estas personas estuvieron primero en San Miguel de Allende que pronto se vio sobrepoblado de comerciantes y por este motivo se empezaron a mover a la capital de Guanajuato:

“Una tía fue la que empezó a venir, y ella fue de las primeras porque casi todos estaban en San Miguel de Allende, ya ellos venían nada más a vender aquí los fines de semana, hasta que llegó un día en que los inspectores ya no las dejaron trabajar. Y entonces muchos de los paisanos se quedaron en San Miguel, ellos se quedaron allá y ya no quisieron venir, pero mi tía, que fue una de las primeras personas en llegar, pues ella se quedó aquí a pelear por un permiso” (Entrevista a participante #4 / Septiembre de 2013).

“Yo me junté con mi esposo cuando tenía 17 años, y fue cuando llegamos a Guanajuato, primero nos venimos a San Miguel Allende a trabajar, ahí duramos como unos tres, cuatro años, y ya después de ahí para acá. Al principio íbamos y veníamos nomas a vender, vivíamos todavía en San Miguel. Cuando ya nos quedamos acá fue porque yo ya tenía a mis dos primeras niñas. Nos vinimos para acá pos porque aquí no había comerciantes, en San Miguel hay un montón, entonces yo me vine aquí a Guanajuato, y como ya mis niñas pos

crecieron entraron al kínder, luego a la primaria y ya no pude andar pa' lla y pa'ca como cuando estaban chiquitas que yo iba a un lado y otro lado a vender. Por eso me quede ya aquí pa' siempre.

Cuando llegué yo, todo lo que ves aquí nadie estaba, algunos de los que venden sarapes, pero nadie más, solo yo, mi mamá y otra señora que hoy ya está grande, éramos tres y mi hermana” (Entrevista a participante #1/ Mayo de 2014).

Según sus relatos, algunos años después de que esta primera familia se asentó ya de manera permanente en la ciudad, fue que comenzaron a llegar más paisanos. En esos primeros años se concentraron para vivir en una vecindad que hoy ya no existe, pero que todos recuerdan y refieren como su primer hogar, un espacio comunitario fuera de su pueblo, pues era el lugar al que todos llegaban ayudados por quienes ya tenían tiempo viviendo en Guanajuato; conseguían un cuarto para rentar ahí mismo y se apoyaban para cuidar a los hijos, llevarlos a la escuela o para salir a vender.

“Afuera de esa vecindad donde luego vivimos una señora vendía tamales y atole, ahí le comprábamos y nos platicaba: –¿pos ustedes de dónde vienen?, ya le decíamos: -pos de Guerrero, y -¿dónde se quedan?; le decíamos: -ahí con el señor del hotel La Condesa.

-¿Y no les cobra caro?, y le digo que no, porque solo nos prestaba un cuarto entre todas. Y luego dice: -Aquí es como una vecindad, ahí se rentan los cuartitos y hay muchos, ahí ustedes pueden rentar un cuarto entre todas y hay baño y lavaderos y todo. Y entonces dice la señora: -Si quieres yo hablo con el dueño para que ustedes ahí se queden y renten un cuarto entre todas. Y entonces como que nos gustó. Le digo a mi mamá: -Estaría bien porque así ya dejamos las cosas ahí. Entonces ya vamos todas a ver. En aquel tiempo costaba como 350 la renta, pero es un cuarto chiquito, cada quien compraba un cartón y ponlo de tu cama en el suelo, no teníamos nada, ni estufa, más que cobija. Duramos un buen ahí en la vecindad, ahí durmiendo. Ya fue entonces cuando vinieron llegando los demás, y ya empezaron a rentar cada quien, como son muchos cuartitos, muchos, ya cada quien rentaba su cuartito. Cuando llegaron las demás nosotros llevábamos unos cinco años. Todos llegaron después y se fueron quedando en la vecindad, ahí duramos hasta que la vecindad la vendieron y nos sacaron, entonces ya cada quien empezó a rentar en otros lados donde nos aceptaban” (Entrevista a participante # 1/ Mayo de 2014).

“Bueno, ya cuando llegamos aquí, llegamos a una vecindad, mmm... que no sé cómo se llama, pero estaba ahí por la avenida Juárez, ajá, ahí están también las tortas “La pulga”, y ahí como a dos puertas. Actualmente creo que es un bar. Ahí llegamos a vivir casi todos los que están aquí de mi pueblo. Duramos mucho tiempo, ya cuando yo iba en sexto grado, medio año de sexto, fue cuando nos cambiamos, pero ahí estuvimos, me acuerdo que jugaba con los otros niños de mi pueblo porque de todos estaban ahí sus casas” (Entrevista a participante #4 / Septiembre de 2013).

“El primer lugar donde llegamos a vivir fue en una vecindad, aquí vivía mi tía y ella nos llevó, rentábamos todos los de San Agustín ahí, cuando los papás se salían a vender nosotros las hijas grandes nos quedábamos a limpiar la casa, a barrer y hacer de comer, y los chiquitos como mi hermanita se iban a la escuela, y ya cuando llegaban todos, se juntaban ahí a jugar, me acuerdo que hasta ahí nos pusieron un puesto donde vendíamos cositas” (Entrevista a participante #3/ Mayo de 2013)”

“Primero vivimos en la vecindad que estaba en la Avenida Juárez, ahí duramos mucho, luego rentamos en Sangre de Cristo y hasta hace poquito que compramos el terrenito y estamos acabando de construir” (Entrevista a participante #2 / Abril de 2013).

“Nosotros vivimos en la vecindad como por cinco años, yo estaba muy chiquito y casi no me acuerdo, pero eso cuentan mis papás que llegaron aquí cuando yo tenía como un año” (Entrevista a participante #9/ Marzo 2014)

“Pues cuando recién llegaron todos, así los de náhuatl, había una vecindad en donde no se si conozcas que está ahorita un bar que se llama la diabla, ahí estaban todos, ahí vivió mi familia y ya luego nos cambiamos a otro lado y luego ya compramos el terreno para hacer nuestra casa ahí” (Entrevista a participante #8/ marzo 2014)”

Actualmente los nahuas se encuentran dispersos por toda la ciudad, viven tanto en colonias de la periferia como en barrios no tan alejados de centro, tales como Embajadoras, Pastita, Pueblito de Rocha y Marfil.

En el ya referido “Diagnóstico de grupos étnicos en el municipio de Guanajuato”, se registró un total de 14 familias, y se sustenta la afirmación de que son una comunidad extraterritorial (Monzón, 2009: 72), pues poseen un patrimonio cultural que si bien en un espacio urbano ha sufrido pérdidas, ganancias y adaptaciones, es algo que los sigue uniendo aún estando lejos de su área geográfica de origen.

Hoy, muchos nahuas han construido sus casas propias, otros siguen rentando, pero en general hablan de que han tenido una mejora en su calidad de vida: algunos de sus hijos/as, sobre todo los pequeños, asisten a las escuelas de la ciudad, algunos cuentan con servicios de salud pública, varios han tenido éxito en sus negocios logrando ganancias que les permiten pagar rentas de locales, que en ocasiones comparten con familiares y paisanos cuixcas.

A pesar de estos cambios positivos en su vida, algunos también mencionan con tristeza que las relaciones entre ellos se han visto afectadas por varias situaciones, como el conflicto por los permisos o el cambio de religión de algunas familias que

se han convertido al protestantismo y se han alejado de la comunidad. Ante este panorama, son sobre todos los jóvenes quienes tratan de mantener la convivencia y el contacto entre sí, buscando incluso otros espacios más allá de los laborales, por ejemplo los fines de semana organizan partidos de basquetbol y se van a algunas canchas de la ciudad a jugar.

La mayoría vive en familias nucleares, pues los hijos e hijas que se casan y deciden vivir también en Guanajuato, se separan pronto con sus esposas o esposos de la casa de sus padres. Siguen manteniendo fuertemente la práctica endogámica del matrimonio, pues aunque sobre todo los jóvenes varones nacidos en la ciudad, tienen relaciones de noviazgo con jóvenes que no son nahuas, son conscientes de que es algo que sus familias no aceptan muy fácilmente, y tienen claro que para casarse deberán de elegir a una muchacha que si sea de su pueblo.

Como ya he venido mencionando, la población nahua en su mayoría se dedica al comercio, teniendo un patrón de organización del trabajo en el que las mujeres son las que se dedican a la venta ambulante, mientras los hombres se hacen cargo de la venta en locales, se dedican a pintar las piezas de barro o se van a surtir y a vender a otras ciudades. Al respecto de la labor de las mujeres, sucede que las que por ir a vender a las calles no pueden atender completamente su hogar y a sus hijos, emplean a paisanas jóvenes que les apoyen en estas tareas. Aunque la mayoría se dedica por la mañana a los quehaceres del hogar y a partir del medio día a trabajar. “Cuando estas mujeres obtienen buenas ganancias, contratan niñas cuixcas para cuidar a sus niños, con lo cual logran mantener o elevar el nivel de ventas y sus ganancias en una media razonable, superior al mínimo salario que podrían obtener de un trabajo asalariado. Su aporte económico les permite tener presencia en su hogar, opinar y disponer sobre su familia e hijos, pero sobre todo tomar decisiones sobre ellas mismas” (Monzón, 2009: 71). Al respecto de que contratan a otras mujeres de su pueblo para ser niñeras y amas de casa, he encontrado que es algo que sigue sucediendo, aunque no de manera tan exclusiva para realizar labores del hogar, puesto que hay quienes me mencionaron que las contratan como ayudantes

en general, y dependiendo de la temporada y de lo pesado del trabajo también disponen de sus servicios como ayudantes en los locales y puestos.

En lo que refiere a sus actividades económicas, ninguno de los entrevistados ha mencionado haber trabajado en otra cosa que no sea el comercio al lado de su red de paisanos. “Los nahuas cuixcas no han intentado colocarse en ningún sector laboral, por tres factores esenciales: por un lado las pocas oportunidades laborales que ofrece la ciudad, por otro los salarios tan reducidos que alcanzarían y finalmente la baja calificación profesional que tienen” (Monzón, 2009:70).

Su nivel de educación es muy básico, sobre todo entre los adultos, muchos de los cuales no saben leer ni escribir porque no fueron a la escuela, mientras que los jóvenes nacidos en la ciudad llegan generalmente hasta la secundaria, y los que nacieron en el pueblo únicamente terminan allá la primaria o en algunos casos la secundaria y después se dedican a ir a trabajar de ciudad en ciudad.

Acerca del elemento de la selectividad que propone Arizpe (1985: 71) para entender los procesos de migración, encuentro que en el caso de los nahuas cuixcas, la selectividad queda de manifiesto al describir que de manera general los que más migran son los hombres adultos, por lo regular padres de familia, y en segundo lugar los jóvenes (hombres y mujeres). Esto se puede comprender al repensar que San Agustín Oapan es un pueblo de artesanos que a la par se dedican a la agricultura y algunos a la pesca, pero a raíz de que estas dos últimas actividades dejaron de ser suficientes para vivir de ellas por varios factores, entre los que se encuentran históricos conflictos por las tierras con otros pueblos cercanos y la contaminación del río Balsas; su oficio de artesanos es lo que los ha mantenido a flote, pero complementado con la movilidad geográfica en busca de mercado. En su pueblo es raro que alguien llegue a comprar sus creaciones, y si es así, es muy poco lo que pagan por ellas (son estos los factores atribuidos al lugar de origen que influyen en tomar la decisión de emigrar, de los que nos hablaba Thumerelle en Lammy, 2007).

En esta realidad, los que se aventuran a dejar el pueblo para ir a vender a las ciudades, primeramente como migrantes temporales, son personas con fuerza

física que puedan transportar la mercancía y soportar las condiciones pesadas que implica el comercio ambulante. Por ello entre los que se quedan en el pueblo, se cuenta a los ancianos, a las mujeres y a los niños, quienes sin embargo, en un segundo momento, después de que sus nietos, hijos, o hermanos, han tenido una experiencia exitosa en la ciudad, deciden llevárselos también, pero solo cuando ya tienen algo seguro en sus destinos, factor que los lleva a convertir en migrantes definitivos. Pero dicha situación no representa un desarraigo total, pues en el pueblo se siguen teniendo propiedades que con las ganancias del trabajo citadino se mejoran y prosperan, con la finalidad de disfrutarlas en los periodos de descanso, o en muy pocos casos, de regresar algún día a habitarlas de manera permanente.

Siguiendo con el esquema de Thumerelle (1896), entre los determinantes que definen sus procesos de migración, están también los atribuidos al lugar de destino. Guanajuato es visto por los nahuas como una ciudad tranquila, bonita, cómoda y sobre todo muy turística, por lo que mencionan que son contados los días en que nada venden, pues por lo regular siempre perciben ingresos aunque sea para cubrir los gastos del día.

Respecto a los factores individuales o personales, que sin embargo se pueden seguir leyendo bajo la estructura social del pueblo, retomaré el ejemplo de la muerte del padre, que en el caso de la participante # 1, fue lo que la orilló a dejar el pueblo acompañada de su madre y sus hermanos, pues ante la ausencia del jefe de familia y principal sostén económico, son las mujeres las que entran en escena a hacer frente al trabajo y administración de recursos, dejando de ser únicamente amas de casas y productoras de artesanías.

En el nivel más básico puedo concluir entonces que en el caso de los nahuas cuixcas hay procesos de migración interna, rural-urbana, en el que efectivamente se da la migración individual, pero como dice Daniel Hiernaux-Nicolas (2000:70) es finalmente una decisión avalada e impulsada por otros miembros de la familia o la comunidad.

3.3.2 El sueño de ser universitarios.

Wirraritari de San Andrés Cohamiata (Jalisco) en Guanajuato

“Me vine aquí a Guanajuato por la universidad, primero cuando vivía en Zacatecas allá terminé la prepa. La primaria y la secundaria las hice en el pueblo, y para la universidad me vine para acá, porque busqué en internet la carrera de Diseño y vi que en Guanajuato había, es que yo quiero hacer videos y dibujos animados de las leyendas y todas las historias de los huicholes para que toda la gente las conozca. De hecho mi capacitación en la prepa fue de informática” (Entrevista a participante #13 / Diciembre de 2013).

Como se había mencionado con anterioridad, los *wixaritari* o huicholes que actualmente están asentados en Guanajuato capital, son una minoría. Estoy hablando apenas de la primera familia de ese origen que llega a dicha ciudad, y que se encuentran aún en una etapa de migración temporal, a excepción de uno de sus miembros, que es el único que está asentado permanentemente en Guanajuato desde hace un año y medio; es el eslabón con el que comienza la red de solidaridad de los *wixaritari* en Guanajuato: él es un joven, hijo de un *mara'akame*¹ que con mucho esfuerzo ha logrado adaptarse a la ciudad apoyado por algunos amigos locales que ha conseguido.

Su meta es entrar a la universidad para estudiar una licenciatura, pero a pesar de varios intentos no ha logrado aprobar el examen de ingreso. El participante tiene apenas cinco años que dejó su pueblo, primero vivió en Zacatecas donde terminó la preparatoria, y de ahí se trasladó a Guanajuato. En Zacatecas tuvo una vida difícil, pues era la primera vez que salía de su pueblo, de donde se fue sin el apoyo de sus padres o de algún familiar, sin dinero y sin un destino pensado.

“...No traía dinero ni nada, de aventón, lo bueno que creo que por suerte, no sé, me pepearon unos maestros que estaban manejando algo de antorchistas. No sé si los has escuchado, la palabra antorchistas, que apoyan, que luchan por sus tierras, que apoyan la gente pobre y todo. Así ellos me apoyaron un año, me llevaron a vivir en una casa de estudiantes, ahí había muchos huicholes, pero a ellos sus papás les mandaban dinero para estudiar. Los antorchistas nos mandaban a coleccionar. Después del año yo me fui con el apoyo de una maestra que me dio motivación a estudiar” (Entrevista a participante #13/ Diciembre de 2013).

¹ Es el guía espiritual y médico tradicional de los *wixaritari*, muchos coinciden en llamarlo chamán cantador, debido a que su función es guiar las ceremonias religiosas de su comunidad y sanar entonando cantos que hablan de sus deidades y antepasados.

Con todo y las dificultades con las que salió de su pueblo, el participante en cuestión logró llegar a Zacatecas, donde se empleó en la cosecha y también pudo conseguir una beca para estudiar la preparatoria, y al terminarla decidió abandonar esa ciudad para irse a Guanajuato, en donde ya tenía algunos conocidos que lo apoyaron, aunque son personas ajenas a su comunidad y a su cultura. Como él los llama: *teiwaris* (término que en lengua *wixárika* designa a los mestizos y extranjeros). En Guanajuato consiguió un lugar rentado para vivir, el cual comparte con otros estudiantes, y con el apoyo de sus amigos, y ya posteriormente de su padre, han establecido una cooperativa, donde exhibe y vende artesanías hechas por la gente de su pueblo, a donde ha regresado varios años después de que se fue. Para él, la decisión de migrar no fue una opción sino una situación obligada.

“Tuve problemas con mi jefe [papá]. Mi jefe quería tener dos señoras y mi mamá no la quiso aceptar, entonces se estaban peleando, a mí me dio coraje y me pelié con mi papá, hasta que sacó mis maletas y me echó de su casa y me dijo: no te quiero ver jamás en mi vida. Entonces me salí a la ciudad y creo que tenía unos catorce o quince años...”

Es que los huicholes son bien menso, por eso también no me gustó ahí, hay gente que tiene cinco viejas (parejas) allá pero no tiene nada de comer, es lo que no me gusta de mi rancho, y luego los niños sufriendo por la ropa, que no tienen ni zapatos o huaraches, y yo no quiero estar así... Yo pienso que si no hubiera tenido ese problema con mi papá creo que no me hubiera ido, como que todavía estaba soñando en ese momento, no sabía lo que quería ni lo que iba a hacer, nada... A lo mejor ya estuviera casado, porque allá hay gente que se casa muy joven” (Entrevista a participante #13 / Diciembre de 2013).

La situación relatada por el participante es una experiencia a nivel muy personal, y sin embargo, habla de la estructura social de su comunidad, en donde es común la poliginia, una práctica, que según su testimonio, fomenta la pobreza y carencias de las familias por la dificultad de mantener a más de una mujer y sus respectivos hijos e hijas. Este participante se opuso a la decisión de su padre y fue eso lo que le costó que prácticamente lo expulsara del núcleo familiar. Pero no duró mucho sin que su padre lo encontrara, lo que fue posible gracias a que en Zacatecas hay muchos paisanos suyos. Pues “la migración laboral los ha llevado a ciudades como Colotlán y Puerto Vallarta, Costa de Nayarit, Guadalajara, Tepic, y Zacatecas, donde hay un gran número de jóvenes estudiantes” (De la Peña, 2006:48); entre ellos alguien lo reconoció y le avisó a su familia, que después del conflicto, ya tenía tiempo buscándole:

“...mi papá dice que ya tenía semanas y semanas buscándome, porque de hecho yo ya los había abandonado así de plano, pero como allá en Zacatecas sí andan más huicholes, creo que alguien le dijo a mi papá que yo estaba allá, entonces él se arrepintió y fue a buscarme. Y un día que iba caminando por un parque, que me lo encuentro así frente de mí, y ya no pude hacer nada, no tenía salida por donde escarparme y luego pos me saludo así y todo, y se puso a platicar muchas cosas, y luego ya poquito a poquito estaba llorando. Que toda la familia me quería, que mi mamá estaba llorando y que lo perdonara. Me costó trabajo porque pues es que un golpe lo puedes olvidar pero la palabra no, la palabra duele más que una golpiza, porque se graba. Ya de ahí yo lo perdoné pero le dije que no quería volver al pueblo y me dijo que está bien, ahora a veces, él viene aquí a traer más artesanía y se queda un mes o dos y hasta a veces vamos a vender a otros lados” (Entrevista a participante #13 Diciembre de 2013).

Así es como actualmente el padre de este participante (que tiene una larga trayectoria como migrante temporal, pues acude a varias ciudades del país vendiendo artesanías, pero principalmente realizando ceremonias espirituales de consumo de peyote), su madre y sus hermanos han conocido también la ciudad de Guanajuato, en donde duran algunas temporadas recibidos por él, que igualmente ha sido el contacto y el apoyo de otros jóvenes *wixaritari*, sobre todo amigos y primos que han estado unos meses en Guanajuato para luego regresar a su pueblo nuevamente. Significativo ha sido el caso de su primo, quien también tenía la aspiración de ingresar a la universidad, y tras haberlo logrado duró muy poco, pues como él mismo lo menciona, la educación muy básica que recibió en las escuelas de su pueblo le impidió continuar de manera exitosa con una carrera universitaria.

“Es que tenía ganas de estudiar, y sí me conmovía que fuera un ingeniero agrónomo, pero allá no nos enseñaron muy inculcado las matemáticas, pues solo lo básico como de restar, dividir y multiplicar. Y pues ya desde el principio me había dado cuenta de que me iba a resultar muy difícil, y pues así me la aviento, dije, y pues siempre no” (Entrevista a participante #12 / Noviembre de 2013).

Este segundo participante duró solo unos meses estudiando en una universidad de la ciudad de Irapuato, y posteriormente a su deserción llegó a Guanajuato, donde vivió con su primo y le apoyó en la cooperativa. Ante el fracaso escolar ambos se dedicaron a producir artesanías como pulseras, collares, aretes, y cuadros en los que hábilmente plasman elementos simbólicos de su cosmovisión y su vida religiosa; también han consolidado como una fuente de ingresos la organización de ceremonias de consumo de peyote que son dirigidas por su familiar *mara'akame* con fines espirituales y de sanación, las cuáles realizan cada cierto tiempo en la

Sierra de Santa Rosa en Guanajuato. La venta de sus artesanías les ha resultado una actividad laboral exitosa debido a la gran demanda que tiene entre los turistas.

“Desde que llegué aquí a Guanajuato me estoy dedicando a la artesanía, antes no lo hacía, como te digo trabajaba en otras cosas, por ejemplo allá en Zacatecas, en las vacaciones me iba trabajar en el campo, a cortar jitomates, a cortar zanahorias, trabajo de hombres pues, pero ahí como que no se gana para pagar la colegiatura. Pero desde que llegué aquí empecé con esto porque la gente lo busca y le gusta comprar, a parte porque tengo que estar aquí en la cooperativa y pa’ no aburrirme ahí, me pongo a crear” (Entrevista a participante #13 /Diciembre de 2013).

Los participantes *wixaritari* y sus familias son originarios de San Andrés Cohamiata, una comunidad que en su lengua nombran *Tateikie*². Está ubicada en un área que se denomina sierra huichola, por ser el territorio étnico de este grupo, y a su vez forma parte de una región más amplia que comparten con los Coras y que se ha denominado El Gran Nayar, ubicada en la parte Sur de la Sierra Madre Occidental.



Entrada a San Andrés Cohamiata / Abril 2015

San Andrés es parte del municipio de Mezquitic, que se localiza al norte del estado de Jalisco. Históricamente y hasta nuestros días es una de las comunidades nucleares para los *wixaritari*, puesto que es el lugar donde se encuentra un *Tukipa* o *Callihuey* (centro ceremonial de origen prehispánico), en el que se reúnen las rancherías de los alrededores para celebrar reuniones, asambleas, fiestas y rituales comunitarios, es el lugar de reunión del consejo de ancianos.

² Cuyo significado es “las casas de nuestra madre”, es decir, de la tierra. Aludiendo a ello, en el centro de *Tateikie*, en la plaza principal, hay varias chozas pequeñas hechas de adobe (en su lengua, llamadas *xirikite*, que se traduce al español como adoratorios), en cuyo interior se aprecian figuras de barro o madera que son representaciones de la tierra, ahí se depositan ofrendas con flores, velas y listones de colores.

San Andrés Cohamiata, es además, cabecera comunitaria, ahí hay una comisaría, una cárcel y un *teyupani* (capilla de origen católico donde resguardan a sus santos), a pesar de que no han sido completamente evangelizados, por lo que es recurrente ver en la comunidad a varios misioneros de distintas órdenes religiosas, que hay que mencionar, no son bien recibidos por la mayoría de los *wixaritari*.



Teyupani de San Andrés Cohamiata



Tukipa de San Andrés Cohamiata



Comisaría y cárcel de San Andrés Cohamiata.

Abril 2015

Para el año 2020 se contabilizaron un poco más de 1650 habitantes. Entre los servicios que han mejorado su calidad de vida se cuentan la luz eléctrica, un servicio de transporte que llega hasta la comunidad, un centro de salud, la escuela primaria, la escuela secundaria y un albergue en el que se da asilo a niños y jóvenes con la finalidad de que vayan a la escuela y tengan una mejor alimentación.

Gracias a las instituciones educativas se ha llevado hasta el pueblo una señal de internet que permite la comunicación, sobre todo entre los jóvenes que están en el pueblo y los que están en la ciudad. Es de resaltar que el CONAFE tiene oficinas en San Andrés y cada año atrae con sus becas a jóvenes *wirraritari* que prestan sus servicios como maestros rurales, lo que permite que los estudiantes tengan una educación bilingüe. Este es el caso del participante #12, que después de haber desertado de la universidad, regresó a su pueblo, en donde actualmente está por concluir su compromiso como maestro rural, y en espera de su beca para volver a la ciudad y empezar nuevamente una carrera universitaria.

“En estos momentos soy maestro rural, aquí en San Andrés no, si no en otro ranchillo que está como a tres, cuatro horas, ya casi acabo mi compromiso, me faltan poquitos meses, está bonito porque les enseñas a los demás, soy maestro que le llaman de multigrado y a veces se me dificultaba porque a cada alumno se le ponen actividades diferentes, pero si está muy bien, también mi hermano está en ese programa de la CONAFE y ya casi terminamos los dos, nos vamos juntos bien tempranito porque tenemos que caminar. Ya cuando acabe, ahora si me quiero inscribir en la universidad, pero en otra carrera que ya no sea de Ingeniería” (Testimonio de participante #12 / Abril de 2015).



Instalaciones del Consejo Nacional para el Fomento Educativo (CONAFE) en San Andrés Cohamiata

La gente vive de la agricultura y ganadería, actividades que resultan complicadas, ya que los sembradíos se encuentran en zonas bastante alejadas de la comunidad, donde también resguardan a sus ganados, por lo que muchos tienen que hacer largas horas de camino para ir a trabajar sus tierras; la gran mayoría de las familias son también productoras de artesanías, antes estas creaciones eran para uso propio y ahora van más destinadas a la venta. Es común encontrar en el pueblo varias tiendas de artesanías que ofrecen desde joyería de chaquira hasta trajes e instrumentos tradicionales elaborados a mano. Los principales compradores son turistas extranjeros, que es muy común verlos en el pueblo, sobre todo a partir de que a finales de los años 90 del siglo pasado, el gobierno implementó un programa de ecoturismo en la comunidad, el cual ha permitido que los *wixaritari* se acostumbren a la presencia de forasteros.

“Pues en la sierra vivimos de la artesanía y en los tiempos de lluvia se dedican a cosechar y a sembrar. Mi jefe [papá] tiene sus tierras, es así como un ranchito donde también tenemos hartas vacas, pero hay que caminar bien lejos del pueblo para ir a verlas; cuando yo voy para allá me voy en la troca [camioneta] (Entrevista participante #13/ Diciembre de 2013)”

“Algunos se dedican a la artesanía y la agricultura, la mayoría de las rancherías. Y hay unos que también estudian pero nada más terminan como su primaria y ya pues con que sepan leer ya se conforman. Nosotros, en mi familia, tenemos tierras del abuelo y sembramos, lo principal es maíz y frijoles... calabaza y también avena” (Entrevista a participante #12, Noviembre de 2013).

Entre los problemas que enfrenta la comunidad, está la carencia de agua, lo que ocasiona condiciones de insalubridad que desencadenan en la población, sobre todo infantil, enfermedades digestivas e infecciones cutáneas graves. Se puede afirmar que la mayoría de la población vive en la pobreza, sus casas son muy austeras y en ocasiones viven hacinados, además su alimentación es limitada porque por lo regular las familias son numerosas. Aunque cabe mencionar que hay algunas familias que están en mejor posición económica debido a que sus miembros han migrado y han emprendido otros negocios que les han permitido hacer mejoras considerables a sus viviendas y que incluso poseen automóviles.

Como se puede percibir, el proceso de inserción de estos jóvenes *wixaritari* y sus familias a la ciudad de Guanajuato, es algo que apenas está iniciando, pues como ya refería, a excepción del participante #13, el resto de ellos son migrantes temporales. Pero es viable suponer que dentro de poco se extenderá su presencia en la ciudad debido a que les ha beneficiado el carácter turístico de la misma, que les provee de buena clientela para vender sus artesanías. Referente a las determinantes que han inducido su experiencia migratoria (interna y rural- urbana), están las atribuciones a su lugar de origen que, como he descrito, se encuentra en condiciones mucho más desventajosas si se le compara con San Agustín Oapan, pues este último es un lugar geográficamente más accesible que San Andrés, cuya ubicación en la sierra lo ha mantenido más alejado de las influencias urbanas, hoy la llegada en automóvil es difícil y tardada, y anteriormente solo se podía acceder por vía aérea.

Este factor, le ha dado a sus habitantes condiciones de vida mucho más marginales, pero a la vez les ha permitido conservar en muchos aspectos su cultura tradicional. A grandes rasgos, uno se puede percatar de que los *wixaritari* no tienen una tradición tan arraigada como migrantes, pues a pesar de que sí practican la migración, parece que es una actividad mucho más reciente y no sucede de manera tan masiva, pues como bien han coincidido varios autores que se han acercado a su estudio (Jáuregui 1992, Neurath 2003, Diguét, 1992,) son uno de los grupos indígenas de México que se ha resistido más a la pérdida de su cultura, por lo que conservan una vida muy apegada a su cosmovisión, que atesoran y buscan perpetuar celosamente.



Reunión de *mara'akames* en el centro de la comunidad durante los festejos de Semana Santa.

Abril, 2015



Sacrificios y ofrendas comunitarias de Semana Santa
 San Andrés Cohamiata
 Abril, 2015

RUTA DE MIGRACIÓN DE LA POBLACIÓN WIXÁRIKA HACIA GUANAJUATO



En rojo se ubica el lugar de origen, en azul el lugar de destino. Ambos se unen por una línea verde que señala la ruta de tránsito más común.

Acerca de las condiciones de vida que los *wixaritari* han encontrado en una ciudad como Guanajuato, encontré que valoran enormemente las posibilidades que les da de ser universitarios. El turismo les representa trabajo, el cual desempeñan también como comerciantes, pero no en la modalidad de ambulantes, lo que en el caso del participante #13, le permite tener más libertad para realizar otras actividades, pues tiene horarios y días establecidos para atender la cooperativa, en la que trabaja más por encargos de sus clientes, que son por lo regular personas con una favorable posición económica que les permite pagar los costos que valen sus artesanías, lo que le ha permitido que con pocos objetos que venda pueda vivir buen tiempo. Sus ganancias le ha permitido empezar a comprar cosas para amueblar su casa y enviar obsequios a sus padres, hermanos y amigos que están en la sierra; extendiendo así los beneficios de su vida citadina a su comunidad.

3.4 Negociando la presencia y el reconocimiento.

El conflicto de los nahuas con la autoridad por dedicarse al comercio ambulante

La mayoría de la población indígena que ha llegado a Guanajuato en migración, lo hizo por las amplias posibilidades que les ofrece esta ciudad para dedicarse al comercio, actividad que es su fuente de ingreso y que muchos practican en la modalidad de ambulante. Por lo que desde hace algunos años se ha venido generando un conflicto con las autoridades del municipio de Guanajuato debido al aumento de comerciantes indígenas ambulantes, sobre todo mujeres. Entre éstos destacan en cantidad las personas originarias de San Agustín Oapan, quienes se han cohesionado como el grupo que en Guanajuato detenta el comercio ambulante y fijo de algunas artesanías y otros productos que importan de su estado de origen y de la ciudad de México; algo que se comprende analíticamente gracias a los aportes de Martha Monzón, quien nos refiere que es el comercio la actividad a la que desde la década de los 50's del siglo pasado se ha dedicado esta comunidad: "los nahuas cuixcas (originarios de San Agustín Oapan, Guerrero) le han apostado

a la venta de sus artesanías y al turismo como fuente más o menos estable de recursos para asegurar la sobrevivencia. Para ello, siguieron las rutas turísticas y así fue como se han establecido de manera permanente en las grandes urbes, en ciudades industriales, coloniales y en las playas” (Monzón, 2009:65).

Fue desde el año 2006, cuando, en la ciudad de Guanajuato, se les empezó a exigir a los comerciantes ambulantes que contaran con un permiso, y desde entonces los comerciantes indígenas se han convertido en un foco de atención (para las autoridades y para los guanajuatenses) por su numerosa presencia, la cual, se argumenta, impide el libre tránsito de turistas y residentes, y frecuentemente se les señala como invasores, con lo que se señala discriminatoriamente su carácter de migrantes. A pesar de que tienen un poco más de dos décadas en la capital, no se les reconoce como guanajuatenses, y se ignora incluso que los hijos y nietos de los primeros nahuas que llegaron a Guanajuato nacieron ya en dicha ciudad.

Si bien hay que reconocer que su presencia es numerosa, ésta se convierte en un problema cuando se hace evidente para el resto de los habitantes a partir de la actividad laboral que practican y de las condiciones de la ciudad, así como de la zona en la que trabajan (la cual es efectivamente pequeña para la cantidad de personas que se emplean en el ambulante). Hay que agregar que personas proveniente de San Agustín Oapan, sigue llegando a la ciudad a mercar productos representativos de su lugar de origen, generando un sobrecupo en los lugares donde comúnmente ofrecen su mercancía. Por ejemplo, en un fin de semana que es cuando aprovechan la afluencia turística, se pueden contar en pleno Centro Histórico (específicamente en el área que va de la Plaza de la Paz al Teatro Juárez) hasta 18 comerciantes nahuas, todas mujeres, fáciles de reconocer por su peculiar atuendo y por los artículos que venden.

Pero lo que más alarma son las reacciones violentas del resto de los guanajuatenses hacia los comerciantes, especialmente los indígenas, quienes expresan sufrir discriminación y ser blanco de opiniones y acciones ofensivas. Erróneamente se culpa y señala a los individuos por haber abandonado sus

pueblos, lo que de fondo fomenta la idea de que es allá donde deben permanecer, inalterables en su cultura y su organización.

Considero que estas acciones de discriminación hablan de las consecuencias negativas que implica no reflexionar la migración como un proceso; ocasionando que se señale como culpables a los actores de este fenómeno, y pensando que es algo que se puede solucionar fácil y rápido, ignorando que es el resultado de otros procesos que se han dado en un contexto mucho más amplio y desde hace años, tal y como lo señalan los planteamientos de la visión histórico-estructural que se reseñaron anteriormente.

Se transcriben a continuación fragmentos de entrevistas y pláticas recogidas durante el trabajo de campo, así como información electrónica generada en la página de un periódico local, por lectores que externan sus opiniones a raíz de las crónicas periodísticas sobre el tema; las cuales ilustran irrefutables actos de discriminación en contra de la población indígena migrante en Guanajuato.

Sabiendo que no es este el tema central de mi investigación, lo considero relevante por el grado de violencia al que ha llegado, y porque eso arroja información para construir el panorama sobre las dificultades que ha encontrado la población indígena migrante para formar parte de la sociedad guanajuatense de manera plena y exitosa. Y porque a lo largo de la investigación fue una situación que en algunas ocasiones afectó el desenvolvimiento de mi trabajo de campo, y por tanto llegué a la conclusión de que no lo puedo omitir en este ejercicio de redacción.

Información electrónica generada en páginas de periódicos locales a partir de las notas que el periódico publica sobre el conflicto	Testimonios en entrevistas y pláticas informales con los participantes
<p>“lo que pasa es que deben cumplir los reglamentos a poco nada más por ser indígenas ya pueden hacer lo que quieren? en la foto se ve la mala impresión que dan estos puestos, deben estar en los lugares apropiados y se trata de una red de comerciantes que usa a las indias para vender” (Comentario de un lector en la página del periódico AM en una nota con fecha del 12 de enero de 2015, bajo el encabezado “Comerciantes indígenas se enfrentan a la discriminación todos los días”).</p>	<p>...“pues no sé, tal vez por las situaciones que está ahorita aquí en Guanajuato, que ya el gobierno ya no quiere que vendamos, luego hay gente que pasa y nos dice: -quítense, estorban, aquí es la calle, nada más están aquí estorbando. Así nos dicen de cosas; pero antes no nos hacían eso” (Entrevista participante nahua/mujer/22 años /Septiembre de 2013).</p>
<p>“¿Por qué mejor no rentar un local? Porque tienen bastante dinero tan solo recogen su puesto en autos del año. Además abusan de su derecho indígenas y los capitalinos también tenemos derecho a transitar, cada vez la ciudad parece un tianguis, y no son 5 ni 10 indígenas, ya son decenas”. (Comentario de un lector en la página del periódico AM en una nota con fecha del 12 de enero de 2015, bajo el encabezado: “Comerciantes indígenas se enfrentan a la discriminación todos los días”).</p>	<p><i>“ De veras hay gente que no nos quiere, un día yo estaba aquí sentada (señala la banqueta) vendiendo como ahorita, y de repente que pasa un muchacho y me patea, de veras me pegó bien fuerte acá atrás, entonces yo rápido me volté y nomás se me quedo viendo y se fue riéndose, y pos yo ya que le decía, no más me quede sobándome...”</i> (Testimonio participante nahua/mujer/Septiembre 2013)</p>
<p>“Ahora resulta que únicamente son víctimas, no quieran confundirnos estas mujeres se han convertido en una plaga, escudadas en su condición de indígenas cuando les conviene, la realidad es que no acatan instrucciones, no respetan acuerdos y ya no son indígenas...no las hagan mártires.” (Comentario de un lector en la página del periódico AM en una nota con fecha del 12 de enero de 2015, bajo el encabezado: “Comerciantes indígenas se enfrentan a la discriminación todos los días”).</p>	<p><i>“Un día estaba yo sentada allá en una banca del jardín y llegó una señora y me dijo: -con permiso porque me voy a sentar, entonces yo le dije que yo estaba sentada, y me dijo que me quitara porque yo no era de aquí y yo no tengo derecho a sentarme en las bancas porque las bancas son para la gente que es de aquí...”</i> (Testimonio participante nahua/ mujer/ Octubre 2013)</p>
<p>...“yo también soy comerciante y todo lo que dicen estas personas es mentira, no tienen ni 2 años k llegaron aquí y ya quieren adueñarse de gto, cada día hay más de las de guerrero” (Comentario de un lector en la página del periódico AM en una nota con fecha del 12 de enero de 2015, bajo el encabezado: “Comerciantes indígenas se enfrentan a la discriminación todos los días”).</p>	<p><i>“Pues de aquí de Guanajuato todo me gusta, pero menos la gente, si la gente no nos quiere yo tampoco los quiero. Luego pasan y nos dicen que nos quitemos, que nomás estamos estorbando y que nos vayamos a nuestro pueblo”</i> (Testimonio participante nahua/mujer/ Octubre 2013)</p>
<p>Ir a http://www.am.com.mx/guanajuato/local/comerciantes-indigenas-se-enfrentan-a-la-discriminacion-todos-los-dias-172520.html.</p>	

En uno de los testimonios anteriores, resulta claro que estas acciones discriminatorias empezaron a aumentar a partir del conflicto público con las autoridades, lo que me invita a reflexionar acerca del papel que éstas juegan en la construcción de la percepción colectiva sobre la población indígena migrante en Guanajuato.

Analizando más profundamente el tema de la discriminación, a la que bien podría ponérsele el adjetivo de étnica, pues pareciera que en ocasiones el punto de la discusión no es ya si son muchos comerciantes o si cumplen o no los acuerdos del reglamento y los permisos, sino más bien el hecho de que son indígenas y de que ellos mismos han apelado a esta identidad como una estrategia para negociar y conseguir un beneficio con respecto al resto de los comerciantes no indígenas; lo que resulta muy interesante como un caso de aceptación y afirmación de la identidad indígena en un espacio urbano.

En este mismo sentido vale la pena apuntar que los testimonios indígenas son sobre todo de mujeres adultas, lo que también me permite preguntarme si la percepción de la discriminación que para ellas existe, es la misma en los jóvenes y en el resto de sus semejantes, cuestionamiento que trataré de responder más adelante.

CAPÍTULO 4.

LA CONDICIÓN JUVENIL QUE VIVEN LOS INDÍGENAS EN LA CIUDAD DE GUANAJUATO

A continuación desarrollo los resultados obtenidos en esta investigación a través de las observaciones en campo y los discursos y vivencias de los participantes. Manejaré la información en temas que relacionados entre sí, irán dando respuesta a mis preguntas de investigación, mencionando particularidades y coincidencias que atienden a diferentes variables; las que me han resultado cruciales en este trabajo son el género y la filiación a un grupo etno-lingüístico.

El punto con el que inicio es el que responde a la pregunta: ¿perciben los participantes que existe la juventud en sus comunidades de origen, y cómo la describen? Esta pregunta me da la pauta para conocer las construcciones en torno a la juventud que tienen los participantes de manera previa a la adquisición de un estilo de vida ciudadano, y que tiene que ver, en el caso de los que son migrantes, con lo que les tocó vivir en sus pueblos antes de irse a la ciudad; y en el caso de los que son nacidos en la ciudad, con lo que les ha sido transmitido por sus familiares y lo que han aprendido y asumido como parte de su cultura en las constantes visitas que hacen al pueblo, las cuales les hacen sentir que también son de allá aunque hayan nacido en la ciudad.

Al respecto, quiero mencionar que del total de los 8 participantes jóvenes, 3 son *wixaritari* nacidos en su pueblo, y 5 son nahuas, de los cuales solo uno nació en la ciudad, y los otros 4 en el pueblo. Mientras que el resto, que son 5 participantes adultos, todos nahuas, son también nacidos en el pueblo.

La mayoría de los jóvenes entrevistados con una edad promedio de 20 años son solteros y sin hijos/as. En el caso de los nahuas, los pocos que conforman la primera generación que nació en la ciudad ya se están casando y teniendo sus propios hijos/as; con los que se está gestando a la segunda generación de indígenas de este grupo nacidos en Guanajuato.

Considerando entonces que la mayoría de los participantes jóvenes son migrantes; cabe diferenciar que de ellos, solo 3 llegaron a la ciudad en un proceso de migración familiar y definitivo, es decir al lado de sus padres y hermanos, con la finalidad de quedarse a vivir en este lugar definitivamente. Mientras que los 4 restantes han llegado a Guanajuato solos, pero apoyados por otras personas (que ya se encontraban en la ciudad) como amigos, familiares, o paisanos; por lo que es común que ellos vengán a la ciudad solo por una temporada a trabajar o estudiar, y luego regresen a sus pueblos donde están sus familias nucleares para durar allá unos meses y después volver a salir por otra temporada a otra ciudad, o regresar a la misma. En esta ciudad, Guanajuato, los jóvenes nahuas son contratados por la amplia red de paisanos y familiares para venir a trabajar en sus negocios o en sus casas; mientras que los *wixaritari* buscan la oportunidad de entrar a la universidad, respaldados por una significativa red de amigos mestizos que se han conformado como un grupo de apoyo para la realización de proyectos que beneficien a la cultura *wixárika*.

4.1 La juventud y los jóvenes del pueblo desde la visión de los jóvenes indígenas citadinos

Todos nuestros participantes, así *wixaritari* como nahuas, han afirmado como respuesta a una cuestión que considero básica, y que fue lanzada a modo de pregunta explícita en la entrevistas, de la existencia de un vocablo en su lengua que haga referencia a los jóvenes; lo que me ha funcionado como un interesante punto de partida, pues pude darme cuenta de que se identifica y se nombra al sujeto joven, así como al niño, al adulto o al anciano, tanto en su individualidad como en su colectividad; pero no existe una palabra que aluda a la “juventud” como una condición o etapa que tenga contenidos claros. Se reconoce a los jóvenes como sujetos que existen, que están, pero según lo han expresado no hay en sus repertorios lingüísticos, al menos en lo encontrado en esta investigación, un concepto de “juventud”, por lo que les ha resultado complicado definirlo y hablar de ello, tanto en español como en sus respectivas lenguas.

“el concepto así como juventud eso sí pues creo que es complicado, en wixárika no se me viene a la mente una palabra que se pueda aplicar, porque creo yo que es así como transitorio, no sé cuánto dure, pero es como una etapa de paso a otra etapa de madurez, que esa sí perdura.”(Entrevista a participante #11/ Mayo de 2015)

“pues para decir así juventud no hay una palabra náhuatl....solo hay para decir que alguien es un joven, bueno que sería más bien como muchacho o muchacha, y que se dicen diferente si es hombre o es mujer” (Entrevista a participante #4/ Septiembre de 2013).

Así, tanto en *wixárika* como en náhuatl, las palabras empleadas para decir “joven” son múltiples y diferentes, dependiendo de si te quieres referir a un individuo del sexo masculino o del sexo femenino; lo mismo sucede si hablamos de un niño, un adulto o un anciano. Esta variedad de palabras atiende además a variaciones a veces parciales o incluso totales, que suceden si hablas en modo plural o singular; lo que dista mucho del español, en el cual puedes usar la palabra *joven* de manera indiscriminada al sexo, puesto que lo que nos daría esta característica sería el artículo que se anteponga a la palabra, y que nos indicaría si se trata de ella o él, o bien una variación mínima que sucede cuando estamos hablando en modo plural, y consiste en agregar una vocal y una consonante (“es”) al final de la palabra. Pero vemos que la raíz siempre se conserva: las/los/un/una/unos/ unas jóvenes.

Generalizando puedo referir que en la concepción de los participantes se reconocen cinco etapas de la vida, que sin embargo no se nombran como tales en su lengua, pero sí sirven para clasificar al sujeto según la etapa en la que se encuentre (es decir que no hay una palabra que se traduzca como juventud, pero sí hay palabras para nombrar a los individuos jóvenes, así como a los bebés, a los niños, a los ancianos, etc), y según su sexo de las siguientes formas:

LENGUA WIXÁRIKA				
	MASCULINO		FEMENINO	
LACTANCIA	<i>'unetsi'ukí</i> (bebé masculino) <i>'uki</i> designa siempre al sexo masculino (hombre), en este caso se le antepone la palabra <i>'unetsi</i> que hace referencia a la condición de cuando se es un recién nacido.		<i>'unetsi'uká</i> (bebé femenino) <i>'uká</i> designa siempre al sexo femenino (mujer), en este caso se le antepone la palabra <i>'unetsi</i> que hace referencia a la condición de cuando se es un recién nacido.	
	PLURAL	SINGULAR	PLURAL	SINGULAR
NIÑEZ	<i>Tiri'ukí</i> (niño)	<i>Nunutsi'ukí</i> (niños)	<i>Tiri'uká</i> (niña)	<i>Nunutsi'uká</i> (niñas)
JUVENTUD	<i>Temari</i> (muchachos)	<i>Temaiki</i> (muchacho)	<i>'iimarixi</i> (muchachas)	<i>'iimari</i> (muchacha)
ADULTEZ	<i>'ukíratsi</i> (señor) Se antepone la palabra <i>'ukí</i> designando que es masculino, y se le agrega la palabra <i>ratsi</i> que refiere a la condición de ser un adulto.		<i>'ukáratsi</i> (señora) Se antepone la palabra <i>uká</i> designando que es femenino, y se le agrega la palabra <i>ratsi</i> que refiere a la condición de ser adulto.	
VEJEZ	<i>'ukílai</i> (anciano) Se antepone igualmente el <i>'ukí</i> (masculino) y se complementa con <i>lai</i> , que remite a la ancianidad.		<i>'ukálai</i> (anciana) Se antepone igualmente el <i>'uká</i> (femenino) y se complementa con <i>lai</i> , que remite a la ancianidad.	

LENGUA NÁHUATL		
	MASCULINO	FEMENINO
LACTANCIA	<i>Piltsintli</i>	
NIÑEZ	<i>Telpatzi</i> (niño)	<i>Ixpatzi</i> (niña)
JUVENTUD	<i>Telpoxtli o telpochtli</i> (muchacho como sinónimo de joven)	<i>Ixpoxtli o ichpochtli</i> (muchacha como sinónimo de joven)
ADULTEZ	<i>Cihuatl</i> (señora)	<i>Tlakatl</i> (señor)
VEJEZ	<i>Ueue</i> (anciano)	<i>llamatl</i> (anciana)

“i” es la grafía de una vocal cerrada o vocal glotalizada en la lengua *wixárika*. Se llama “i herida”. Su pronunciación suena como una “u”.

(') es la grafía de una consonante oclusiva glotal llamada también aspirada glotal. Fonéticamente se representa con la (?). En la lengua *wixárika* representa un sonido aspirado, un corte prevocálico o intervocálico, en otras lenguas tiene funciones diferentes.

Este básico acercamiento a la lingüística del náhuatl y el wixárika me ha parecido, como ya mencionaba, permite comprender cómo los participantes nombran y por lo tanto construyen las etapas de la vida, los roles, estatus, funciones y demás aspectos asociados a estas construcciones socio culturales.

Así es como resulta muy ilustradora la explicación que proporcionó uno de los participantes *wixaritari*, a quien al preguntarle directamente qué caracteriza o define a un *temaiki* y a una *'iimari*, me refirió otra de las situaciones en que se aplican estas palabras; ejemplo que me da la pauta para construir el posible contenido de la condición juvenil *wirrarika* a partir de “la idea de joven (*temai*), como un símbolo de belleza y fuerza, en su mejor estado” (Santos García y Carrillo de la Cruz, 2012:160):

“...lo temaiki está relacionado aparte de con lo joven, porque tiene una categoría, con lo bonito, ya sea físicamente hablando o con algo que es pues, bonito. Por ejemplo, yo puedo decir Tsipititemaiki, que si lo desglosas sería: Tsi, que significa mucho, pe designa aquí el sujeto, en este caso es la segunda persona: tú; ti que no es exactamente el verbo estar pero marca un estado de una cosa, y temaiki que es joven; pero como se entiende en esta oración es: tú estás bonita o bonito, bello o hermoso. Es así como lo temaiki está relacionado también con bonito, hermoso; incluso a una ropa le puedes decir tsititemaiki, ya sin el pe, porque eso se refiere a una persona, ... le puedes decir así a una casa. Entonces no sé, a lo mejor hace muchos años, el temaiki surgió o en lo bonito o en lo joven, total que lo joven aquí está ya muy relacionado con lo bonito, con lo bello.

Pero ya en las personas, además de eso, sí tiene una función más social, yo por ejemplo me considero un temaiki, pero mi familia me dice que yo ya soy un 'ukíratsi, un 'ukí, o sea una persona madura, no de edad pero si ya mayor, un hombre. Y eso a pesar de que no estoy casado ni tengo hijos. Y es que por ejemplo si yo me hubiera casado a los 17 años, yo también ya hubiera dejado de ser un temaiki, la gente ya no me vería así, porque ya estoy casado y ya tengo hijos, entonces sería ya también un 'ukíratsi. Igual pasa con las mujeres. Es que en las comunidades se casan a corta edad, o nos casamos, bueno, yo soy la excepción, todos mis hermanos se juntaron a los 17, los 18, desde la concepción occidental de juventud, pues jóvenes ¿no?, y ya desde que adquirieron esa responsabilidad tienen obligaciones que los hacen como 'ukíratsi o 'ukaratsi” (Entrevista a participante # 11 / mayo de 2015).

Parece ser que en un primer momento, la pertenencia e identificación de los individuos a cada una de las categorías, se rigen por la evolución psico-biológica. Por ejemplo, en la transición de ser un recién nacido a convertirse en un niño, dicha evolución, si se da de una manera equivalente, hace que el niño no dependa ya completamente de los padres como cuando era un bebé; pero ya en la etapa de la

niñez entran también las actividades sociales que la propia cultura asigna a cada condición, como en el caso de las poblaciones indígenas, en las que ya se ha mencionado, que las niñas y niños participan en las actividades de subsistencia como agricultura, recolección y caza, realidad que da la pauta para que muy pronto sean considerados individuos autosuficientes que pueden comprometerse en matrimonio y formar una familia propia, lo que les daría ya el rol de adultos.

Con la información obtenida en la entrevista citada anteriormente, puedo saber que en la cultura *wixárika*, el paso de la juventud a la adultez no está marcado únicamente por la madurez psico-biológica que tienen como un indicador a la edad, pero tampoco es algo que de manera única se defina por los roles sociales específicos que se adquieren al tener hijos y contraer matrimonio, ya que el participante en cuestión, ni está casado ni se ha convertido en padre, y sin embargo ya no es considerado por su familia ni su comunidad como un *temaiki*, aunque él aún se defina así, lo cual me hace advertir que la auto adscripción tampoco es suficiente y tiene más peso la definición colectiva.

Dicho participante, que a sus 30 años no tiene hijos ni esposa, es considerado ya un *ukíratsi* (él mismo lo traduce como un “hombre”, una “persona madura”), lo que me hace pensar que este término se define, en efecto, por la adquisición de características psico-biológicas (que tienen lectura en el aspecto físico y comportamiento del individuo), pero también de un bagaje de experiencias y conocimientos que le permiten a un sujeto ser autosuficiente y contar con las capacidades y los medios necesarios, desde su contexto cultural, para adquirir y sacar adelante compromisos o responsabilidades familiares y comunitarias.

La práctica social de matrimonio endogámico y el rol de ser padre/madre, son valorados positivamente en los contextos de los participantes nahuas porque aseguran la reproducción de su cultura. El mismo caso hasta ahora referido, vuelve a servir como ejemplo una vez que el participante, estando ya en condiciones, no ha seguido la costumbre de casarse y formar su propia familia, lo que no es positivo para la comunidad que ve en peligro la preservación de su costumbres y tradiciones. Además, en el caso de los *wixaritari*, es algo que afecta toda la estructura social de

las comunidades, pues retrasa el término de las obligaciones familiares y comunitarias de los abuelos, a quienes les corresponde bautizar y guiar en los primeros años de su vida a todos los hijos de sus hijos; por lo que mientras alguno de ellos no se case y no le dé nietos, el tiempo de las obligaciones del abuelo se posterga y más se retrasa la posibilidad de retirarse de los compromisos para descansar.

“Entre los wixárika, ya como abuelo tienes tú que ver por los hijos de tus hijos, no solo ya por tus hijos, sino por la otra generación, y es en ellos donde termina tu compromiso, es cuando tú ya puedes decir: ya todos mis nietos están bien, pos yo ya voy a descansar; porque los abuelos todo el tiempo están cuidando que la jícara familiar esté bien y que las ceremonias se estén haciendo por el bien de sus hijos y sus nietos. Entonces si ya sus hijos ya terminaron, ahora los abuelos deben de cuidar que los nietos terminen sus compromisos iniciales, porque para empezar yo a mis nietos los tengo que presentar, yo los tengo que bautizar, y desde ahí se hace el compromiso entre nietos y abuelos” (Entrevista a participante #11/ Mayo de 2015).

Entonces, la juventud es percibida por los participantes como una etapa de tránsito muy corta que conduce a la condición de la adultez, la cual se caracteriza por los compromisos con la comunidad. La juventud se ve como el momento de paso en el que lo más importante parece ser conseguir una pareja, para posteriormente casarse y entrar a la etapa de las responsabilidades con las costumbres y tradiciones, el cumplimiento de las cuales da reconocimiento oficial y estatus dentro de la comunidad.

“...Yo creo que pues la juventud en la cultura wixárika es muy corta, es una etapa de transición a la madurez, vienes de niño pasas a joven, de joven te casas a los 17, 18 y ya eres un adulto con compromisos en la familia y en la tradición, y hasta la comunidad” (Entrevista a participante #11 Mayo de 2015).

“Pues es que de joven nomás te preparas pa’ mantener, a trabajar harto pa’ luego ya casarte y tener hijos; es por eso que muchos muchachos se hacen novios bien chiquillos y luego ya se casan y si estaban en la escuela pos ya ni acaban, y pos cual juventud, ya con hijos y mujer” (Entrevista a participante #2/ Mayo de 2013).

“Pues de mi pueblo lo que define a un joven sería trabajar, algunos en ir a la escuela y buscar una novia para casarte, a veces los de mi pueblo le dan la vuelta al centro para buscar a las muchachas y así hablar con ellas (...) A mí me había tocado el cargo de ser topile, allá así le dicen, y pues se encargan de estar en una capillita, de barrer y ayudar a los que tienen un cargo más grande y que nos mandan a apoyar, como a buscar a la gente cuando hay reuniones. Ese de topile es así como el cargo de los muchachos, porque los otros cargos

más grandes los tienes ya hasta que estás casado, y que ya tienes propiedades y dinero, que ya puedes cooperar pues...” (Entrevista a participante #8/ Noviembre 2014).

“Allá (en su pueblo) casi siempre ya si te casas, ya pasas a formar parte de las obligaciones de la comunidad, ya pasas a apoyar aunque te cases de diez años. Por ejemplo así en cuanto a una reunión, si ya tienes 18 años ya es tu obligación ir, antes no; y si no vas hay consecuencias. Igual si te casas de diez años ya tienes que ir a las asambleas y todo” (Entrevista a participante #12 /Noviembre de 2013).

“Mis primos, algunos se casaron a los 16 años, desde que se casaron ellos tuvieron responsabilidad ya con las tradiciones de otra manera, tenían que cooperar, que arrimar la leña, sus mujeres tenían que poner tejuino (es una bebida tradicional de su cultura elaborada a base de maíz fermentado, la cual se consume en fiestas y ceremonias); entonces casarte sí te da otro estatus ya no de temaiki, otro rol que te concibe ya como gente pues ya con madurez, ya como un ‘uki. El temaiki participa, el abuelo le puede decir: oye vamos para que me ayudes; pero no es una obligación; porque además cuando te casas... bueno, por ejemplo: si tú te casas con un wixárika, tú vas a hacer una jícara, donde vas representar a tu familia, entonces si tienen un niño, ahí lo vas a poner junto a ti y tu esposo; y tú vas a cuidar esa jícara, vas a hacer todo para que esa jícara esté bien cuidada y esté presente en todas las fiestas, ya sea si se ofrenda algún venado por ejemplo, tú vas a darle de comer, vas a ofrendarle a la jícara sangre de venado, entonces eso te crea obligaciones en la familia. Tú tienes que preparar tejuino y tu esposo tiene que ir a cazar el venado que pide mara’akame. Ya después de esa ceremonia viene lo demás, y así ya la dinámica cambia, pues te empiezan a ver ya como un uki, un maduro, ya participas en las ceremonias, ya se te conciben de otra manera, ya no debes de actuar como un temaiki, andar de aquí pa’ llá, con puras des-obligaciones.” (Entrevista a participante #11/Mayo de 2015).

En sus discursos, los participantes llegan a referirse a los sujetos jóvenes con el término de “muchachos”, que funcionaría como un sinónimo de joven y que, de acuerdo con la misma información de las entrevistas, sería principalmente aquella persona soltera y exenta de grandes obligaciones comunitarias, pues más bien, el “muchacho” o “muchacha” se caracteriza por apoyar en actividades menores, como una forma de ir aprendiendo de los adultos, mientras pasa también una buena parte de su tiempo libre buscando oportunidades para experimentar el noviazgo, generalmente, con el objetivo de encontrar candidata/o a esposa/o (según sea el caso), pues cuando contraiga matrimonio y tenga acceso a un patrimonio y una condición económica más estable, será también el momento en que pueda recibir cargos comunitarios o religiosos importantes.

4.1.1 Juventudes masculinas

Retomo de la última entrevista citada, la referencia a que los jóvenes o muchachos pueden llegar a considerarse como sujetos “desobligados”, pues pienso que este discurso abre el camino para conocer una arista del imaginario que se tiene, en los pueblos de origen de los participantes, sobre los jóvenes. Y que en esta caso sería una visión negativa, la cual cobra sentido al entender que en sus culturas, la juventud es una corta etapa de transición, en la cuál lo más valorado es adquirir experiencias sobre la vida comunitaria, así como dedicarse a trabajar (para forjar una cierta autosuficiencia económica, que a su vez permita la posibilidad del matrimonio), es lógico que se piense que quienes permanecen por mucho tiempo en esta condición o se mantienen al margen de dichas actividades, gastando la mayor parte de su tiempo en asuntos mas bien propios del ocio y la recreación, son individuos irresponsables, poco comprometidos con su cultura y además, propensos a los vicios.

En el caso de los nahuas se menciona constantemente la vulnerabilidad con la que los mismos jóvenes asocian a otros jóvenes, sobre todo a los hombres, frente al consumo de sustancias socialmente más vistas, como el alcohol.

“Yo he visto que los jóvenes hombres se dedican más a la diversión, el vino, como a ellos no les dicen nada, pues ellos pueden entrar y salir a la hora que se les dé la gana, y no como las mujeres” (Entrevista a participante # 4/ Septiembre de 2013).

“La verdad que allá en mi pueblo en los jóvenes hay vicios, hay muchos que bien chiquillos ya fuman y toman, bien irresponsables...” (Entrevista a participante #5/ Abril 2014)

“Pues los muchachos allá en el pueblo a veces hasta desde los 13, 14 años ya andan de borrachos en los bailes, a mí por eso casi no me gusta estar allá, porque como no hay mucho que hacer no más se ponen a tomar. Lo que yo hago en mi pueblo cuando estoy allá es ir a pescar al río y convivir con mis amigos, a mí no me gusta ser vicioso” (Entrevista a participante #10 / Noviembre de 2013)

En el caso de los *wixáritari* encuentro la idea de que los jóvenes son también individuos desorientados e inmaduros, a través de expresiones comunes que se usan para compararlos con las condiciones de las personas adultas y sus comportamientos, como en el siguiente caso:

A mí, mi mamá o mi abuela me regañan cuando según ellas hago algo que no debo, y me dice que si soy joven, bueno, que actúo como joven, pero eso es como una ofensa, como si a ti en español te dijeran que actúas como niño: “¿eres un niño, o qué?; a mí me dicen: “¿eres un joven, o qué?...” (Entrevista a participante #1 /Mayo 2015).

Esta idea anterior, bien podría interpretarse como uno de los motivos por el que se piensa que los *wixaritari* necesitan un guía al menos en el aspecto espiritual, necesidad que viene desde los primeros años de vida, y que no es coincidencia que se valore aún más durante la juventud, pues es la etapa en que muchos abandonan su preparación espiritual (tan importante en su cultura) por dedicarse a estudiar o por emigrar del pueblo. Desde pequeños todos, hombres y mujeres, son iniciados, y a partir de ello, hay un proceso continuo de preparación que se da durante las peregrinaciones a sus lugares sagrados, ceremonias y ofrendas, que van dotando a los individuos de diferentes grados que, según los participantes, marcan estatus y etapas pero meramente en el plano espiritual, y lo único en lo que socialmente se traducen es en el grado de participación que se tiene en las ceremonias.

“Todos los niños que son bautizados en la cultura wixárika, tienen la obligación de participar en una ceremonia que se llama Yuimakwaxa, hay muchos nombres que se le han dado en Español: desde fiesta del elote, hasta fiesta del tambor, o fiesta de los primeros frutos. Vas a encontrar muchos, pero en wixárika es Yuimakwaxa. Los niños que están bautizados participan en esta ceremonia, ellos son tiwainirixi (iniciados), participan por cinco años y ya que los terminen se convierten en werikaxi (águilas), ya incluso ellos terminan y pueden ser elegidos para seguirse preparando y llegar a ser mara’akame.

En la fiesta del Yuimakwaxa, está presente el mara’akame, que tiene dos ayudantes que le ayudan con el canto, pueden ser más. Y hacemos una especie de representación de un caminito, ponemos algodón, flores de cempasúchil, listones y al final del camino un altarcito con las cosechas de ese año, lo que hayas sembrado aquí lo vas a presentar. A los lados del camino se ponen los tiwainirixi, pueden ser cinco, diez, veinte y tiene que estar la misma cantidad o más o menos equilibrado en los dos lados del camino, cada niño tiene sus ofrendas. Entonces se acomoda el mara’akame, que es el águila mayor, el que guía, después sus ayudantes y después van dos werikaxi, son ya dos personas que terminaron su peregrinación a Wirikuta, y que ya pueden ayudar a los tiwainirixi a volar, a hacer el viaje. Traen ellos su sonaja y todo, entonces ésta es una de las funciones de los werikaxi, que ya están en otra etapa, pero espiritualmente, por ejemplo puede haber werikaxi a los seis años.

En el caso de las mujeres es otra fiesta, que le llamamos Xarikixa, que es la fiesta del esquite, el maíz tostado, aquí una niña que ya terminó su etapa de tiwaini (iniciada) puede participar en la celebración; la niña debe de haber terminado sus cinco años, y es ya una hakeri, que es un nombre que tampoco sé cómo traducirlo, pero la función de ella es tostar el maíz, es

como una representante del maíz, es la única que puede hacerlo, incluso cuando tuesta el maíz está auxiliada de cuatro... nosotros les llamamos kuyaxi, que son como cuidadores, vigilantes, incluso así le decimos nosotros a los soldados. Ellos están cuidando que nadie se acerque mientras se está haciendo la ceremonia del maíz, que nadie cruce ni pase por ahí, si a la hakeri se le cae un granito de maíz incluso ellos van y lo juntan y lo regresan, ella no tiene que juntarlo, hasta que termina lo junta en una bolsa. Cada familia tiene su bolsa de maíz que va a tostar. Ya que está el tueste, otro ayudante que es otro joven pero es hombre le moja las manos con una jicarita con flores y también al comal que es como una deidad aquí, y hasta que se terminen las bolsas de cada familia se acaba la ceremonia.

Pero tanto los werikaxi como las hakeri tienen que participar por cinco años en estas ceremonias, pero son cuestiones más espirituales, aunque por ejemplo si se llegan a casar ya no se puede porque las que participan en esto tienen que ser señoritas, puros, así que si ya están con un hombre o mujer pues no se puede. Es un grado espiritual porque no te da más privilegios ni obligaciones más que poder participar en ceremonias” (Entrevista a participante #11/ Mayo 2015).

Las ceremonias relatadas por el participante se podrían interpretar como ritos de paso en el aspecto espiritual, pues hacen pasar de la condición de iniciados a un grado que abre el camino, ahora ya no obligatorio si no opcional, para convertirse en *mara'akame*, el curandero y guía mayor de los *wixaritari*, que se caracteriza por tener el poder espiritual de hacer sanaciones o curaciones a través del canto, accediendo al mundo de lo sobrenatural. Pero faltaría un análisis más profundo de la cultura *wixárika* para comprobar que efectivamente, las ceremonias descritas no tienen una repercusión en las condiciones y roles sociales de los individuos.

Puedo afirmar que en la cultura *wixárika*, la condición de la niñez es muy importante, pues es cuando el individuo que ya puede caminar y conducirse sin depender completamente de sus padres, debe iniciar sus peregrinaciones a *Wirikuta*, como un requisito para poder participar en las ceremonias. Como ya se mencionaba, las peregrinaciones son por cinco años, las cuales sin embargo no tienen la exigencia de ser continuas, por lo que puede suceder que después de haber hecho la primera, se posterguen las siguientes, alargando ese compromiso por años, ya que lo importante es cumplirlas sin importar si eres niño, joven o adulto, ello si se quiere seguir participando en las ceremonias tradicionales y por ende seguir siendo considerado un *wixárika*.

Así en las comunidades *wixaritari*, se distingue entre aquellos jóvenes (quienes cada vez son menos) que sí están interesados en la tradición y se concentran en el camino espiritual preparándose en las ceremonias y permaneciendo en el pueblo; y aquellos que se encuentran sin hacer nada de provecho para la comunidad y la cultura, igualmente propensos a los vicios; o quienes se han concentrado en estudiar y superarse académicamente, lo que hasta cierto punto es bien visto por algunos familiares y en este caso, muy valorado por los propios jóvenes *wixaritari*; aunque también mencionan que la escuela les quita tiempo que podrían dedicar a aprender y a reproducir sus tradiciones.

“Un temaiki difícilmente puede ser mara’akame, he conocido a muchos jóvenes que deciden iniciar y son conscientes, porque también pasa que a veces siendo niños los papás los van llevando pero luego ellos ya no saben si quieren seguir. O que muchos inician pero luego ya por la escuela o por salirse a la ciudad ya no pueden continuar, porque eso sí es algo que es mucho compromiso” (Entrevista a participante #11/ Mayo 2015).

“Se puede decir que hay como dos grupos, en cuanto a los jóvenes que estudian y los otros que se van a su cultura. Muchos de los que estudian ya no pueden atender su cultura, los que no estudian tienen más tiempo de estar en su cultura, y ellos son los que ya andan con hijos y con señora, nada más se dedican a las fiestas, la artesanía y las ceremonias. Y luego también están los que de distracción se han acostumbrado a andar con sus amigos en las fiestas, algún deporte, o andan tomando, yo como que nunca fui así porque mi papá era un alcohólico y nosotros nos damos cuenta de la situación y nos damos una idea de cómo es una vida así” (Entrevista a participante #12 / Noviembre de 2013).

“Cada vez hay menos respeto a la tradición, ya muchos jóvenes se la pasan tomando y fumando marihuana, creo que eso tiene poquito que empezó, porque antes, de eso no había. Ahorita hay mucha gente que ya siembra hectáreas de amapola y todo eso” (Entrevista a participante #13 / Diciembre 2013).

Esta última cita de entrevista, revela otra de las realidades contemporáneas de los jóvenes (no solo indígenas) en lo referente a la vinculación con actividades ilegales que representan una salida a la crisis de las instituciones sociales y las carencias que enfrentan en el día a día. Actividades ilícitas que resultan atractivas sobre todo para los jóvenes varones, pues es una forma de vida que:

ha generado sus propios símbolos, lo que se convierte en un atractivo para los jóvenes que viven en el desencanto por el quiebre de la institucionalidad, la impunidad, pobreza, desempleo y exclusión; y que ven en los grupos de narcotráfico la posibilidad de intercambiar posición por reconocimiento. La vida

del narco es un ejemplo para ellos, aspiran al poder económico y al reconocimiento del grupo al que se han integrado (Reguillo, 210: 407).

Estas actividades contribuyen, sin duda, al imaginario negativo que refieren los participantes sobre los jóvenes, y con el que se relaciona más a los hombres; al igual que aquel otro que consiste en pensar que como jóvenes varones deben dedicarse a trabajar para forjar un patrimonio que luego les permita tener y mantener una familia; lo que en este trabajo resulta por demás evidente al advertir que las entrevistas hasta ahora citadas son mayoritariamente de participantes masculinos; lo que me lleva a preguntarnos qué es lo que sucede con las mujeres.

4.1.2 Juventudes femeninas

Al respecto, es necesario regresar sobre la línea de la lingüística, pues he encontrado interesantes relaciones que se dan entre los vocablos empleados (para designar a las jóvenes) y sus significados, que implican ciertos valores e ideales de la vida rural, con los cuales se sigue asociando a las jóvenes indígenas aún en contextos urbanos, como ya se verá más adelante.

El aspecto que analizo a continuación se comparte tanto en la cosmovisión *wixárika* como en la náhuatl, y se refiere a una interpretación que si bien ha sido introducida por el mundo occidental desde tiempos de la conquista, a partir del proceso de evangelización, ha sido asimilada por las culturas nativas a tal grado que su contenido se ha convertido en un valor aún vigente para las mujeres indígenas jóvenes. Estoy hablando de las traducciones que se han hecho en español de las palabras *Ixpochtli* o *Ichpochtli* (mujer joven o muchacha en lengua náhuatl), *así como* *'imari* (mujer joven o muchacha en lengua *wixárika*), las cuales fueron consultadas en fuentes documentales de la autoría de Miguel de León Portilla³ en el caso del náhuatl, y retomadas de las entrevistas con los participantes en el caso del *wixárika*.

³ Las obras consultadas fueron: "Tonantzin Guadalupe, *Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nicanmopohua"*, en su edición del 2001, y "Un catecismo náhuatl en imágenes" en su edición de 1979.

Ambos términos han sido interpretados y traducidos por otros autores no nativos con la palabra “doncella”, que se relaciona con un contexto religioso, pues fue esa la palabra utilizada para designar la condición virginal de María:

El Nicanmopohua llama a la Virgen "in cenquizca ichpochtli Sancta María", León-Portilla traduce "la perfecta doncella Santa María", sin indicar que, como lo vio Louise Burkhart, los frailes utilizaron el término ichpochtlí, "doncella", para traducir el concepto, ausente en náhuatl, de "virgen" (Fragmento de un artículo de Martínez Baracs sobre la obra de Miguel de León Portilla consultado en línea, junio de 2015: <http://www.lettraslibres.com/revista/libros/tonantzin-guadalupe-de-miguel-leon-portilla>).

“A mí me tocó ver en un texto que ya no me acuerdo cual fue, no se quién lo tradujo que a la ‘iimari, a la joven mujer la traducían como “doncella”, pero no sé bien a que se refiere esta palabra de doncella...” (Entrevista participante # 11 /Mayo 2015).

En la entrevista retomada, queda manifestado que el participante ignora el contenido de la palabra con la que se ha traducido su vocablo, pues en el ejercicio que ellos han hecho, la traducción que tanto nahuas como *wixaritari* refieren para el español, de sus respectivas palabras *ichpochtli* e *‘iimari*, la cual pasa a referirse como “muchacha” y no como “doncella”, tal cual lo hicieron los otros autores a partir de la interpretación de los frailes evangelizadores; pero las relaciones aparecen cuando retomo el significado de la palabra doncella, y lo empato con las ideas con las que se asocia a las “muchachas” indígenas en sus comunidades, siendo ahí donde encuentro las reminiscencias de esta interpretación en torno a la virginidad y la pureza:

Dominicellus o *dominicella* proviene del vocablo latín *domus*, que comparte raíz con el griego *δῶμος*, que designa cualquier tipo de construcción, sus materiales y la acción de construir. Pero cuando pasa al latín, se complementa designando también al conjunto de bienes y personas emparentadas o no, que habitan esa construcción, que se interpreta entonces como una casa o vivienda familiar, por lo que todas esas personas se encuentra bajo la dirección de un *pater familias*, que es la cabeza de la *domus*, es decir es un *dominus* (el padre o varón de más edad en la línea patriarcal) y su esposa es la *domina*. De ambas palabras se derivan los vocablos *dueño* y *dueña*, y sus tratamientos de cortesía como *don* y *doña*. Son claramente los señores de la casa, y los sirvientes se dirigen a ellos con estos nombres; mientras que a los hijos no casados los llaman *dominicellus* o *dominicella*, palabras que por su significado son equivalentes de *señorito* y *señorita*, y que han originado los vocablos *doncel* y *doncella*. *Al ser los hijos no casados, jóvenes o niños, se asoció*

su significado con su estado de virginidad en lo sexual. Es mucho más tardío el uso de doncella para referirse a una criada, sirviente o ayudante en las labores domésticas de la casa (información consultada en línea, junio de 2015 en <http://etimologias.dechile.net/?doncella>).

Así es como queda clara la asociación que hicieron los frailes del término *doncella* con los términos que los indígenas usaban para designar a las “muchachas”, quienes se caracterizan básicamente por estar solteras y no tener hijos, condiciones por las que reciben un trato especial de parte de los padres, quienes las cuidan celosamente para que sigan comportamientos recatados y tengan presentes valores como la virginidad o castidad, que les permitan que algún hombre del pueblo se interese seriamente en casarse con ellas. En las comunidades indígenas el matrimonio además de permitir la entrada a la adultez, es también un ritual asociado al control y regulación de la sexualidad, sobre todo de las mujeres (Pérez, 2008: 31).

“Allá en el pueblo, si eres muchacha pos casi no te dejan salir a ningún lado, o ya tienes que ir acompañada de alguien, de tu mamá o alguien más grande, o tus hermanas que no te dejan. Casi se podría decir que te quitan la niñez y la juventud porque las muchachas solteras siempre tienen que estar en la casa, allá en el pueblo te tienes que enseñar a cocinar, a echar las tortillas, a servir en la casa, para que en la hora de que te cases pues ya puedas atender todo. Y también no te dejan salir muy seguido porque luego si se te arriman los muchachos para platicar como que ya te tachan que eres bien loca, todos se te quedan viendo con una mirada fea”. (Entrevista a participante #4/ Septiembre 2013).

“A las muchachas en el pueblo las cuidan mucho, casi siempre tienen que estar en la casa, por lo menos, ahorita, sí ya van unas a la escuela, pero de la casa a la escuela y de la escuela a la casa. Cuando la mujer ya tiene un hijo, ya no se ve como muchacha o ‘iimari, ya es una ukaratsi, bueno así es como socialmente se usa, en la práctica yo, por ejemplo, he escuchado que preguntan: ¿esa muchacha quién es?, y les contestan: no, no es muchacha, ya es una señora, porque ya tuvo un niño. Y eso aunque a veces se vean bien chiquillas, en wixárika ocurre eso, que dejas de ser ‘iimari ya cuando tienes un bebé. (Entrevista a participante # 11/ Mayo 2015).

Encuentro así, que el hecho de convertirse tanto en madre y padre sustrae al individuo de la condición juvenil. Y relacionado con ello, es ahora otro punto de interés, el saber qué razones e influencias han encontrado los jóvenes para

precisamente posponer el matrimonio y la formación de una familia, a favor de vivir nuevas experiencias, distintas a las de sus padres y abuelos, lo cual es la evidencia del surgimiento de una nueva condición juvenil, en la que encuentro a la escuela como un espacio que les ha permitido configurar nuevos comportamientos y formas de pensar que las y los jóvenes asumen como positivas.

En esta emergencia de la condición juvenil indígena en contextos rurales, autoras como Maya Lorena Pérez Ruiz (2008) y Maritza Urteaga (2011) reconocen tres elementos clave: a) los estilos de ser y de comportarse que observan de jóvenes que no viven en el pueblo, quienes a través de sus constantes visitas, se convierten en referencias y modelos de la vida juvenil urbana, ya sea por haber experimentado la migración, o por haber nacido en la ciudad, como hijos/as de padres inmigrantes. Los otros dos elementos son: b) los medios de comunicación y precisamente c) las escuelas que al paso de los años han llegado a las comunidades indígenas.

Estos tres factores son los que han permitido que las y los jóvenes indígenas rurales se conviertan en individuos visibles que se distinguen del resto de la población, principalmente por sus comportamientos y sus estéticas, los cuales se complementan con actividades como el esparcimiento, la diversión y la recreación, que encuentran tiempo y espacio entre sus deberes como miembros de una familia y una comunidad.

Tiempos y espacios que les han sido mayoritariamente facilitados por la escuela, ya que es en ella donde se da la convivencia con sus pares, con quienes comparten intereses y gustos, que se pueden llegar a expresar en algún tipo de identidad juvenil. Esta asociación de individuos es la que les permite cohesionarse como un grupo identificable dentro de su cultura, y se reproduce más allá de los espacios escolares, pues a partir de éstos, es común en sus pueblos ver a los jóvenes apropiándose de lugares como el río, las canchas y la plaza para divertirse y convivir. Pues “hay muchos espacios, singularmente en las ciudades grandes, en que los jóvenes se consideran protagonistas legítimos y descalifican la presencia de otros: lugares de baile, de diversión, modos de situarse ante lo social, lo político, lo popular” (Canclini en Chejfec, 2005:156).

En lo que respecta a sus pueblos, esta situación me tocó testificarla en campo encontrando como uno de los espacios más significativos e interesantes, las fiestas tradicionales de su comunidad, en las que la juventud encuentra su máximo entorno de expresión. En éstas es posible apreciar el contraste con las otras generaciones, revelando los cambios en su modo de vida y pensamiento; cambios que poco a poco involucran a las demás generaciones. Algunos ejemplos de esto me los dieron los mismos participantes y versan sobre cómo se han modificado las reglas y normas de convivencia entre hombres y mujeres jóvenes, y la manera en que estos cambios han logrado cierta permisividad de parte de los adultos en contextos específicos como la fiesta, si asumo lo que refiere Rossana Reguillo acerca de ésta como un “tiempo-espacio límite que tiende a diluir controles y fronteras” (Reguillo, 1997 en Ortíz, 2002).

“Las muchachas allá casi no salen, nada más se quedan en la casa; cuando se hacen novios la gran parte se conocen en la escuela, y conviven gracias a las tareas y todo eso, como que la escuela ha servido para relacionarse más, a través de ahí conoces más gente y jóvenes de otros pueblos” (Entrevista a participante #12 /Noviembre de 2013).

“Ahorita por muchas cosas ya está cambiando mucho allá la juventud, porque antes haz de cuenta que las chavas no se llevaban mucho con los niños, eso allá no estaba permitido, no es así la costumbre del pueblo, y ahorita ya se llevan más entre chavas y chavos, pero así como que se pasan pues, es que casi es así como aquí en la ciudad, ya ves que aquí luego se van y se pasean y todo, y pues antes así en el pueblo no era, las muchachas con las muchachas y los muchachos con los muchachos. Ahorita cuando salen de la escuela se van juntos y en las fiestas ya hasta los ves tomando juntos y pues los papás no dicen nada porque en la fiesta sí les dan permiso” (Entrevista a participante #5 /Abril 2014).

“Allá no hay con que distraerse y además casi no te dejan salir, tus papás siempre te quieren tener ahí en la casa, y por ejemplo unas muchachas se hacen muy serias y casi no conviven con otras muchachas por lo mismo. Pero ahorita allá ha cambiado un poquito, por ejemplo los jóvenes que vienen a la ciudad pues ya tienen otra forma de pensar y a veces también cambia la forma de pensar de los adultos, ya son más los que ya cambiaron su forma de pensar y ya puedes ver allá en el pueblo que en la plaza ya van platicando muchachos y muchachas” (Entrevista a participante #4/ Septiembre de 2013).

“Ahorita todavía no se ha perdido el costumbre de casarse como muy jóvenes, como a los 12 años para arriba, pero es algo que sucede más todavía en los pueblillos más retirados donde casi no les llega información, porque también hay otras comunidades que si ya saben más o menos, por que como están rodeados de donde hay escuelas ya más o menos saben las consecuencias que puede tener si uno se casa tan pronto. De lo que me he dado cuenta yo, es que por ejemplo allá la relación del noviazgo la hacen más a escondidas, y aquí me he dado cuenta de que es otra forma porque aquí sí salen, pero allá como que lo toman muy vergonzoso. Antes ahora como que muchos ya lo ven sin pena y ya es más fácil de convivir

por la escuela, a donde a veces se van juntos. De mi novia que yo tuve allá era como normal, mis papás sí sabían aunque yo nunca pensé casarme con ella, primero quiero mantenerme, trabajar, tener un trabajo seguro y ya terminando una carrera. Yo creo que si no hubiera tenido ganas de estudiar y no hubiera ido a la escuela, sí me hubiera juntado, pero eso lo empecé a pensar cuando estaba en la secundaria, porque muchos muchachos que no van no han tenido como defenderse de que sus papás los quieren casar a fuerza” (Entrevista a participante #12/ Noviembre de 2013)

Con base en los discursos anteriores, puedo percibir que el rol de género influye enormemente en las vivencias de juventud de los sujetos. Así, básicamente encuentro que una diferencia reside en el grado de libertad que les otorgan los padres en términos de poder tomar sus propias decisiones en los ámbitos de la socialización, superación educativa y sexualidad, resultando que son los varones quienes tienen mayores posibilidades de convivencia entre ellos, mientras que las mujeres experimentan más limitaciones, las cuales sin embargo se empiezan a desdibujar un poco gracias a la escuela, que funciona como un espacio y una experiencia para relacionarse con otros jóvenes, así como en ocasiones especiales como las fiestas, cuando se da una ruptura en el curso de la vida ordinaria, lo que permite que se altere el orden y las reglas cotidianas.

A su vez esta libertad que es otorgada o negada por los padres, influye en otros aspectos más, aparte del de la socialización con el grupo de pares. Por ejemplo, sobre las posibilidades de los jóvenes para acceder a otras opciones de vida, como ser profesionistas, situación en la cual las mujeres siguen teniendo cierta desventaja, pues las restricciones llegan incluso hasta la oposición de los padres para que vayan a la escuela, manteniéndolas solo en la esfera del hogar, en la que únicamente pueden imaginarse y formarse como futuras esposas y amas de casa, mientras que los hombres por la propia naturaleza de la concepción tradicional que hay en torno a ellos como los proveedores del hogar, experimentan mayor movilidad en espacios y contextos. Aunque claro que hay que tener presente que no es esto un molde rígido e inalterable, pues hay casos en que las mujeres jóvenes se ven en la necesidad de salir del hogar aunque no precisamente a estudiar pero sí a trabajar, pero por situaciones excepcionales como cuando en su familia no hay hijos varones y el padre que es el pilar del sustento requiere de apoyo o simplemente ya no existe, como sucedió en el caso de una participante nahua (participante #1).



Jóvenes conviviendo y recreándose en el río de San Agustín Oapan

Febrero, 2014.

Jóvenes en las instalaciones de la telesecundaria de San Agustín Oapan.

Febrero, 2014.



Gente de Oapan ofrendando flores a su santo patrono San Agustín, durante su fiesta.

Detrás de las mujeres mayores se aprecia a dos jóvenes que se diferencian por sus atuendos, ya que por lo menos en las fiestas, han dejado de usar el vestido, mandil y rebozo del atuendo femenino que es común hoy en día, con el que todas las mujeres nahuas cuixcas se homogenizan e identifican en sus pueblos e incluso en la ciudad.

Febrero, 2014.



Jóvenes *wixaritari* disfrutando de la fiesta tradicional de Semana Santa en San Andrés Cohamiata.
Abril, 2015.



Muchachas y muchachos *wixaritari* en convivencia y apropiación de espacios como las canchas y el mirador del pueblo.
San Andrés Cohamiata, Jalisco.
Abril, 2015



Grupo juvenil de música tradicional *wixárika*.
San Andrés Cohamiata,
Abril, 2015.

4.2 Las juventudes urbanas de y desde los indígenas

4.2.1 Procesos y espacios de socialización: familia, escuela, trabajo y tiempo libre

Las y los jóvenes indígenas que viven en la ciudad de Guanajuato reconocen diferencias entre las formas de vivir y pensar que tienen los “muchachos” de su pueblo, así como los que no son indígenas y que viven en la ciudad, y las que poseen ellos mismos. Pero en términos de oportunidades encuentro que se asumen como iguales a los jóvenes urbanos y mestizos, es decir, consideran que su identidad indígena nos les da desventaja alguna frente a la sociedad y las instituciones urbanas, pero en el plano de su vida personal y cotidiana sí se reconocen diferentes, al considerar principalmente que los jóvenes ciudadanos gozan de más libertades con respecto a la autoridad familiar, la cual para las y los jóvenes indígenas urbanos sigue siendo muy importante y determinante de sus conductas y experiencias.

“Yo me siento como un joven igual a los de aquí, nunca me han tratado diferente, todo siempre fue normal desde que iba al kínder y a la escuela, aunque siento que me la paso más aburrido que los jóvenes de aquí, porque casi siempre estoy trabajando, solo salgo a jugar al básquet con mi hermano, convivo con pura familia y a veces con algunos amigos. Cuando salgo con ellos vamos nada más a la Mega (es un centro comercial) a jugar a las maquinitas o a dar la vuelta al jardín, son amigos de por ahí donde vivo y algunos que conocí en la primaria porque después ya no estudié, sí me hubiera gustado seguir pero me tuve que poner a trabajar” (Entrevista a participante #9 /Agosto 2014)

“Pues yo sí veo que aquí en la ciudad como que ya tienen más libertad, tanto las muchachas como los muchachos, ya tu puedes ver que pueden, por ejemplo, conocer amigos o así, y por ejemplo allá (en el pueblo) pues casi no, tú no puedes salir a media tarde a que platiques con alguien. Apenas si puedes platicar con tu familia allá. Aquí me acuerdo que desde que llegamos nomás fue puro trabajar, y ya después cuando no estábamos tan mal económicamente, de vez en cuando iba con mis hermanas al cine o nos reuníamos con los paisanos (así les llaman a las personas que son de su mismo pueblo o de otros, pero de la misma región) que están aquí; íbamos a la unidad deportiva a jugar, ahorita todavía se organizan para ir y pues solo eso, esos son los ratos en los que nos podemos divertir, porque aquí en la ciudad si dan ganas de divertirse, hacer otras cosas a parte de trabajar” (Entrevista a participante #4 /Septiembre de 2013).

“Allá en el pueblo está bien aburrido, no hay a donde salir, cuando ando allá nomás me la paso en el celular, uno nomás se distrae yendo a la misa o a la plaza o al río, a los partidos, y pues en las fiestas al baile. Aquí sí hay más lados pero no salgo, bueno nada más a jugar así con los de mi pueblo que se juntan para ir a unas canchas, es que aquí no hay tiempo porque todo el día estamos trabajando, no somos como los chavos de aquí que nomás van

a la escuela y luego salen a divertirse, a pasear, yo pienso que como nomás vengo a trabajar pues no se puede. Yo pienso que sí está bien que estudien, pero a mí no me gusta porque siento que es perder el tiempo, prefiero trabajar para ganar dinero y ayudar a mi familia, por eso cuando ando en la ciudad nomás es puro trabajo” (Entrevista a participante #5 /Abril de 2014).

“Yo creo que me siento diferente a los chavos de Guanajuato, es que yo trabajo y ellos estudian y nada más, ellos tienen como más tiempo libre y nosotros no, nada más trabajar y trabajar (...) A la escuela no voy, la primaria sí la terminé pero no me gustó, se me hizo difícil, no le entiendo a muchas cosas que nos explica allá, ya nomás con que me enseñaran a contar y todo eso, pues ya me conformé y me gusta más trabajar. Pero a mí me gusta mi vida así, haz de cuenta que también me dejan pasear pero entre semana porque es cuando no hay gente, pero casi no me gusta salir, nada más a veces con mis primos, vamos al cine o a jugar fútbol a la deportiva” (Entrevista participante #8 /Noviembre 2014).

“En mi pueblo sí hay muchos jóvenes en edad, hay unos ya casados y otros estudiando, y hay otros que se salen a las ciudades, de hecho en Guadalajara es en donde hay mayoría, allá hay muchos huicholes estudiando. A mí como que ya no me gusta convivir con ellos, desde que vivo en la ciudad prefiero convivir con mestizos, con otras razas pero con la mía no. Yo todavía no me siento tanto como los jóvenes de la ciudad, sí me junto con chavos de aquí y me siento a gusto porque nunca me discriminan ni me tratan mal, de lo que me gusta de los mestizos es que ellos dependen de su voluntad, como que son más libres y algún día yo quiero hacer eso también. Me gusta salir a cantar o a tomar una cerveza, un tequila al bar o ir a pasear por la ciudad por los lugares que no conozco” (Entrevista a participante #13 /Diciembre de 2013).

“Yo sí me siento como un joven de Guanajuato porque nunca ha pasado nada que me haga sentir diferente, aunque no he tenido la oportunidad de conocer más gente como jóvenes que me inviten a jugar o a salir. Yo me imagino que es algo bonito cuando conoces a alguien de la ciudad, en cuanto a lo social porque le platicas cosas que él no conoce y él a ti te platica cosas que tú no conoces. Lo que a mí me hace sentirme joven aquí es que puedo ir a jugar fútbol y me gustaría formar parte de un equipo, y salir como en un cine, aun no conozco tantas actividades como de jóvenes porque casi no conozco gente todavía, como ahorita nomás me estoy dedicando más al trabajo” (Entrevista a participante #12 /Noviembre de 2013).

En los discursos anteriores encuentro referencias a la vida cotidiana de los participantes, a las actividades diarias y a los espacios de socialización que van marcando su experiencia juvenil en la ciudad, como el ir a la escuela, dedicarse a trabajar, y divertirse en su tiempo libre acudiendo a cines, parques, bares, centros comerciales y deportivos.

Los elementos antes mencionados vienen a cobrar relevancia a partir de que en este trabajo se asume a la juventud como una categoría de análisis que “se articula en función de dos conceptos: lo juvenil y lo cotidiano. Lo juvenil nos remite al

proceso psicosocial de construcción de la identidad y lo cotidiano al contexto de relaciones y prácticas sociales en las cuales dicho proceso se realiza, con anclaje en factores ecológicos, culturales y socioeconómicos” (Dávila, 2005: 7).

Encuentro que la actividad más relevante y en torno a la cual gira toda su dinámica diaria, es el trabajo, que algunos autores mencionan como un componente tradicional de la vida en las comunidades indígenas. Para las sociedades indígenas “la importancia del trabajo no solo es económica, sino formativa, ya que tiene la finalidad de educar a niños, niñas y jóvenes en las responsabilidades y los compromisos, así como en su preparación para la autonomización del hogar familiar. Este elemento choca con la concepción de juventud occidental moderna en la cual la juventud misma es producto de su expulsión de la esfera laboral, de su separación de la “vida” y de su infantilización y dependencia moral y económica” (Urteaga, 2008:699).

Para todos los participantes, su actividad laboral tiene un papel muy importante en la configuración de su condición juvenil, ya que va en íntima relación con la disposición de un tiempo libre, que aunque es reducido, les permite experimentar la juventud como una etapa para relacionarse con otros jóvenes, y en conjunto, hacer uso de ciertos espacios de recreación y convivencia, como la unidad deportiva, el jardín, o un centro comercial; lo que me permite reconocer que cuentan con un tiempo que bien podría llamar “de ocio” que viene a complementar y diversificar sus experiencias y su vida cotidiana, pues ya no solo se dedican a trabajar, actividad que culturalmente tienen muy arraigada, pues ninguno de los participantes concibe su vida sin estar realizando actividad laboral alguna. Por ejemplo no existe para ellos la idea de solamente dedicarse a estudiar, pues es una costumbre que todos los miembros participen en las actividades de subsistencia familiar. Así, todos los participantes hoy jóvenes, desde niños ayudaron a sus padres a trabajar. Después de asistir a la escuela y cumplir con sus tareas se sumaban a las actividades de subsistencia y laborales, lo que hacían con gusto y obediencia a sabiendas de que aportaban al sostenimiento familiar, pues no recibían una retribución económica formal como pago o salario, pero sí sabían que lo que estaban haciendo era por el

bien de su familia y de ellos mismos, lo que les ha hecho valorar enormemente el trabajo.

“... yo me acuerdo que desde chiquita me acostumbré a trabajar y me gustó como iban a vender mis papás, cuando llegaban ahí donde rentábamos pues ya traían dinero, yo les pedía para ir a gastar a la tienda y pues siempre me gustó eso de que les iban bien. Y ya cuando yo les empecé a ayudar, vendía unas tortuguitas de madera que mueven la cabecita con el aire, y entonces cuando yo salía de la escuela me iba con ellos a vender las puras tortuguitas. En una caja de zapato me las ponían, y me gustaba que las vendía a diez pesos. El dinero no era para mí, era para ellos, pero de ahí me daban para comprar o siempre me decían: mañana te vamos a dar algo para que te lleves a la escuela” (Entrevista a participante #4 /Septiembre de 2013).

“Mis papás según me han dicho también trabajaron desde chicos. Yo empecé a trabajar como a los ocho años cuando me empecé a enseñar a pintar el barro, ya de ahí les ayudaba, en las vacaciones de la escuela yo me iba con mi papá a la ciudad a vender y mi mamá y mis hermanas se quedaban en el pueblo” (entrevista a participante #5 /Abril 2014).

“Pues desde que estaba en la primaria yo me acuerdo que ya les ayudaba en la familia, ayudo en venir aquí a cuidar el local y en ir a vender al jardín, y mis papás son los que pintan” (Entrevista a participante #9/ Agosto de 2012).

“Pues desde chiquillo ayudaba a mis papás y ahí me enseñaron a hacer todo, desde sembrar; sí iba a la escuela y luego trabajaba en la artesanía, aparte cuando tuviera tiempo. Y también teníamos, bueno tenemos animales, me acuerdo que mis papás tenían mucho ganado, y a veces me iba por ahí a ver las vacas. Y desde ahí uno se acostumbra a trabajar, porque ya cuando me vine a la ciudad pues tenía que trabajar para pagar la escuela, entraba a la escuela tres días y cuatro días trabajaba separando producto que son como para reciclables: envase, botellas, cartón” (entrevista a participante #12 /Noviembre de 2013).

“Sí he trabajado desde bien chiquillo, allá en el pueblo a ayudar con las vacas y en el campo, porque haz de cuenta que allá así son, los hijos ayudan a sus papás porque son muy pobres. Los niños desde niños siempre los enseñan a trabajar, a hacer pulseras y todo. Haz de cuenta que a mí mi jefe [papá] de niño no me compraba nada. Mi mamá tiene allá un apoyo del gobierno, sus Oportunidades, y con eso ella nos mantenía, y por eso pues yo nunca les pido dinero, desde que vine a la ciudad trabajo para comprarme todo y para pagar la escuela, ahorita en la artesanía, pero también he trabajado en otras cosas, como en las vacaciones trabajaba en el campo, a cortar jitomates, a cortar zanahorias, trabajo de hombres pues, pero ahí como que no se gana para pagar la colegiatura” (Entrevista a participante #13/ Diciembre de 2013).

Abstrayendo lo dicho en las entrevistas, encuentro diferencias importantes con respecto a las actividades laborales de los jóvenes indígenas urbanos, las cuales atienden a las redes de solidaridad que han formado en la ciudades con sus paisanos y que dependen de la cantidad de personas que se encuentran en ese sitio, por ejemplo los nahuas afirman nunca haber trabajado en otra cosa que no

sea el comercio de sus artesanías y productos, ya sea como empleados de otros paisanos o en sus negocios familiares, lo que se entiende considerando el éxito que han tenido para el comercio en las ciudades turísticas. Por tanto, la importancia de formar extensas redes de empleo y encontrar esta actividad suficiente para subsistir y no tener que emplearse en otras. Mientras que en el caso de los participantes *wixaritari*, ellos sí han tenido que buscar otras opciones de empleo, dependiendo de otras personas que no son paisanos suyos, pues en su caso la presencia de otros *wixaritari* en Guanajuato es nula, por lo que en este sentido carecen de esas redes de solidaridad étnica que los respalden y les ayuden a insertarse en el contexto laboral ciudadano.

En el caso de los nahuas, es casi una generalidad el no tener interés en asistir en la escuela, al considerar que es más rentable, por lo menos a corto plazo, dedicarse solo a trabajar. Situación en la que encuentro una explicación para la falta de identificación y convivencia con otros jóvenes, pues se están perdiendo de la experiencia escolar como un espacio de socialización con sus semejantes, limitándose únicamente al trabajo y la familia, en donde se relacionan con jóvenes exclusivamente paisanos suyos y en menor medida con mestizos o incluso extranjeros. Hay que comentar que a pesar de que su trabajo como comerciantes ambulantes en una ciudad turística como Guanajuato, es una puerta que les abre posibilidades de conocer a una gran diversidad de personas, pocas veces se permiten la consolidación de relaciones amistosas o afectivas con otros que no sean paisanos. Con esta situación, su identidad indígena se revela fuertemente en la ciudad, y en general son muy cautelosos para relacionarse con los mestizos, pues sobre todo en el imaginario de los adultos, ha sido recurrente la idea de que la ciudad y la gente que la habita pueden ser conflictivas, peligrosas o negativas. Es por ello que las y los jóvenes conviven mayoritariamente con otros jóvenes paisanos, primero como una manera de fomentar lazos en su comunidad indígena, y en segundo plano por las restricciones de sus padres, quienes perciben a la juventud urbana como una amenaza para la permanencia y reproducción de las tradiciones que están transmitido a sus hijos.

“Aquí mis hijas nunca fueron a discos, al cine de vez en cuando pero cuando venían a pasear sus primos, así con la pura familia, no creas que con amiguitos o novios, nunca, nunca fueron así a fiestas o disco, antros, nada de eso, y así hasta que se juntaron. De hecho cuando me acuerdo que un día que llegamos a la fiesta en febrero, se acercaron dos muchachos, eran sus amigos de mi sobrino, y les dijo él: ellas son mis primas, porque eran solteras, y los muchachos se acercaron y que me empiezan a preguntar a mí, no a ellas sino a mí, me dicen: señora y ¿ustedes como viven allá en Guanajuato?, ¿en la ciudad sus hijas como viven?, como los de allá o como los de aquí del pueblo. Así me preguntaron bien directo, y le digo: pos la mera verdad me puedes creer o no me puedes creer, pero allá en Guanajuato mis hijas no van a las discos, ni toman, ni nada; porque el muchacho pensó así como en la ciudad de que son muy libres y que tienen novios ya donde sea. Y yo ya le digo: no, mis hijas no conocen los antros; y como el muchacho sabe que crecieron aquí en la ciudad como que se sorprendió, me dice: ¿a poco sí? Y es que mi esposo también decía que aquí no hay que dejarlas salir porque es peligroso, que tal que les pasa algo.

Ahorita mi hijo el más chico, de 17 años, él si nos pide permiso porque se quiere venir aquí al jardín, como tiene a sus amigos de la escuela se quiere ir con ellos, y nosotros nunca lo dejamos, es que a mí me da mucho miedo que algo le vaya a pasar o que se junte con gente mala. Como que mi niño sí me escucha, a veces sí viene pero casi no le damos permiso. Tampoco lo dejamos que se junte con los muchachillos ahí del barrio por que los muchachos de aquí son muy problemáticos y muy drogadictos. Y no queremos problema con nadie. Él nomás ahí se la pasa en la casa con su papá, ayudándole a pintar y así. Casi con los vecinos tampoco convivimos, nomás hola y buenas tardes, porque luego si nos metemos con ellos nos vayan a meter en problemas o en chismes.

Yo sí veo que la juventud de aquí es mucho muy diferente a la de allá (su pueblo San Agustín), porque pos allá luego luego te casas. A los hijos les platicamos para que no tengan novio aquí, porque yo me acuerdo que le decía a mis hijas: - miren, si ustedes van a andar así como los de aquí, y que se enteren los del pueblo, ya ni un muchacho te va a hablar porque van a saber de qué tu andas aquí con los muchachos, de aquí para allá y para acá, y en el pueblo ya nadie te va a querer. Hasta me acuerdo que mi hija la más grande decía: - Ay mamá me cae muy mal porque soy del pueblo, ¿por qué no soy de aquí?; y le digo: - pos ni modo así te tocó, y tú puedes escoger si quieres andar aquí con los muchachos, pero nomás acuérdate que puedes acabar mal, no te vas a casar bien. Y como que de tanto que les platicaba sí lo pensaron” (Entrevista a participante #1 /Mayo 2014).

Construcciones como las antes mencionadas por los participantes adultos, son las que, la mayoría de las veces, los jóvenes aprenden e interiorizan, generando con ello, restricciones a su experiencia juvenil de relacionarse con otros jóvenes, lo que sin embargo puede llegar a cambiar si se trata de hombres o mujeres. Siendo en esta situación un ejemplo en el cual se reproduce la costumbre de que los padres decidan sobre la vida de los hijos, sobre todo de las mujeres; lo que resulta hasta cierto punto contradictorio, pues aunque en la vida citadina muchas de ellas han

conseguido cierta independencia al tener un empleo y acceso a la escuela, reconocen que por el solo hecho de ser mujeres, desde niñas los padres les prohíben muchas cosas que después pasan a formar parte de sus propios imaginarios, los cuales en estos casos, las siguen manteniendo al margen de experimentar plenamente las oportunidades de vivir en una ciudad, pues resultan contrarias a las tradiciones y costumbres de su pueblo.

“Aquí en la ciudad sí me empecé a relacionar con otras personas a parte de mi familia y mis paisanos, pero muy poco, por ejemplo cuando iba a la escuela, pero nunca tuve amigos porque siempre tuve esa mentalidad de mi pueblo de que no podíamos hablar con hombres, porque aparte si mi papá me veía con un niño yo me asustaba, pensaba que me iba a regañar. Me decían que no hablara mucho con los niños, que si quería hablar pues que fuera con una niña. Ya más grande, ya cuando salí de la primaria, ya me alejé así de las amigas que tuviera en la ciudad, ya nada más con mis hermanas o con algunos paisanos que sean del mismo pueblo. Pero esto es más porque eres mujer y te cuidan mucho, a los hombres como que sí les dan más permiso, o más bien como que a ellos no les dicen nada” **(Entrevista a participante #4 /septiembre 2013).**

“Es que aquí no podemos tener amigos ni nada por que los papás nos regañan, aquí nada más venimos a trabajar, pero de todos modos casi no nos dejan salir, nomás a veces con los mismos paisanos porque la gente de la ciudad es diferente y luego muchos te tratan mal o se quieren aprovechar de ti, por eso a mí mejor no me gusta hablar a casi nadie, nomás tengo unas amigas de las mismas que vienen aquí a vender” **(Participante #6 /Julio 2013).**

“Pues es que yo digo que ya es de cada quien, por ejemplo hay unas chavas que son bien penosas y casi no quieren hablar o por ejemplo que los papás no las dejan y las cuidan mucho, a mí sí me gusta tener amigos en la ciudad, será porque no está aquí mi papá, pero de todos modos no salgo tanto y así, porque pues lo principal cuando uno está en la ciudad es trabajar. Y es que luego si en esa ciudad hay paisanos que te conocen y conocen a tu familia, van y dicen en el pueblo, y ya toda la gente te ve como que andas de loca en la ciudad y entonces los muchachos de allá (del pueblo) no te hacen caso. Por eso sí tener amigas, amigos mejor casi no” **(Entrevista a participante #5 /Abril 2014).**

4.2.2 Las relaciones afectivas de los jóvenes indígenas y sus modificaciones como experiencias juveniles de su vida en la urbe. Noviazgo y soltería versus arreglos matrimoniales.

Como ya mencioné, todos los participantes han transitado su vida entre constantes visitas al pueblo y su regreso a las ciudades en donde viven y trabajan, por lo que sus procesos de socialización se han dado entre estos dos contextos divergentes, ocasionando situaciones que se vuelven observables a nivel de la vida personal, pero que se convierten en una constante para la mayoría de ellos. Puedo señalar dos situaciones que van estrechamente relacionadas entre sí, y con los jóvenes:

1) el noviazgo, para el que encuentran mucha más permisividad en la ciudad; y en oposición con este,

2) los matrimonios arreglados por los padres, una práctica tradicional aún vigente en sus comunidades.

Respecto al segundo punto, algunos de los participantes *wixaritari* se han enfrentado a esta imposición, logrando que sus padres se retracten de casarlos, esto ante la negativa de los jóvenes, quienes han hecho otros planes para su vida motivados en gran medida por las oportunidades y experiencias que han encontrado al vivir en una ciudad.

Dentro de los cambios significativos que están sucediendo en las maneras de ser joven indígena están la institucionalización del noviazgo y el derecho a elegir pareja, y a elegir libremente la decisión del matrimonio, que tradicionalmente forma parte de un ritual de paso a la adultez (Pérez, 2008: 31).

Estas situaciones me parecen un buen ejemplo, pues permiten saber cómo los jóvenes indígenas urbanos llegan a configurar una condición juvenil particular, en la que se combinan elementos de su experiencia en la vida citadina, pero también de la vida rural y tradicional de sus comunidades. Elementos que cuando se conjugan, los lleva a diferir de las formas de pensar y vivir de sus padres y abuelos, y en algunos casos a modificarlas, revelando con ello su papel como agentes de cambios

y negociaciones (no exentos de conflictos y problemas, como ya veremos) dentro de su cultura tradicional, y como sujetos conscientes de sí mismos y de sus procesos en una sociedad más global.

Los adultos que colaboraron en esta investigación (los cuales son padres y tíos de los participantes jóvenes) han mencionado cómo les tocó a ellos vivir estos procesos, y puedo darme cuenta de que en general, desde hace tiempo la práctica de arreglar los matrimonios (muchas veces entre dos personas que ni siquiera se conocían) ha venido disminuyendo, dando paso a la normalización del noviazgo, que para las generaciones más jóvenes, tanto del pueblo como de la ciudad, es ya una práctica común antes de decidirse por el matrimonio.

En el caso de los padres, quienes nacieron y vivieron en el pueblo, la experiencia del noviazgo era un compromiso muy formal, incluso familiar, pues se involucraba al resto de los parientes en la realización de tratos e intercambio de bienes y presentes; por lo que era casi seguro que aquello debía consumarse en matrimonio. Este patrón ya no es vigente hoy en día gracias a varios factores, entre los que están las migraciones hacia la ciudad y la entrada de instituciones educativas a las comunidades, como la primaria y la telesecundaria. Factores que ha contribuido a cambiar las mentalidades y comportamientos de los jóvenes actuales, quienes en sus decisiones y experiencias personales empiezan a diferir de las maneras de pensar y proceder de las generaciones mayores con respecto a estos temas:

“Antes con el primero que andabas de novia ya era pa’ casarte, y era porque el hombre iba y te pedía con tus papás y si ellos veían que convenía pues sí; de novios es nomás un decir porque a veces no se conocían bien, nomás de que se veían en misa o en las fiestas pero no te dejaban verlo ni salir, él tenía que ir a tu casa y allí nomás platicar, nada de andarse abrazando ni eso, y ahorita ya no es así, ya ve uno a los muchachillos que tienen una novia, al rato otra novia, y a veces ni se terminan casando” (Entrevista a participante #1/ Mayo 2014).

Una de las participantes nahuas adultas que es nacida en el pueblo y que migró de joven a la ciudad para dedicarse a trabajar y forjar un patrimonio para ella y sus padres, me refirió cómo le tocó vivir este aspecto de su juventud, entre las

constantes visitas que hacía a su pueblo, las que aprovechaba para platicar y convivir con los muchachos de allá, entre quienes conoció al hombre que es ahora su esposo. Pues a pesar de haber vivido mucho tiempo en la ciudad y haber conocido mucha gente, siempre tuvo presente, igual que todos los participantes, que debería casarse con alguien de su pueblo.

La participante en cuestión, me relató que a ella le tocaron los tiempos en que el ir al río a recolectar agua o a bañarse era un pretexto para entablar contacto con los muchachos, ahí platicaban, se conocían y se hacían novios. Según recordó, había hasta una hora en que la mayoría de las muchachas acordaban juntarse en el río y entonces los muchachos ya enterados también asistían, y así fue como varias veces sucedieron “los robos de mujeres”. A decir de la participante, esto pasaba hace como 15 años, pero después dejó de ser así cuando el agua en pipa llegó al pueblo, pues ya no era una necesidad ir al río, lo que cambió también los espacios y formas de relacionarse que tenían los entonces jóvenes, y a partir de ese suceso, empezó a hacerse más común la modalidad de “pedir” a las muchachas. Ella mencionó que el proceso de “pedir a la novia” es largo, pues dura todo un año, tiempo en el que los novios se ven únicamente en la casa de la novia, donde el novio convive con ella y también con su familia.

“Pos algo que nosotros hacíamos de jóvenes y que los muchachos de hoy siguen haciendo en el pueblo es ir al río, ya no a cargar agua, más bien a refrescarse y echar relajo... Yo me acuerdo que cuando veníamos a la fiesta en febrero y que mi hermana y yo estábamos solteras era bien bonito, mucha emoción. Primero nos levantábamos muy temprano para ayudar al quehacer de la casa, después veníamos a bañarnos al río y acá te encontrabas a los muchachos, ya si alguno te andaba hablando acá te veía y platicabas con él, casi todos se juntaban en una hora como las doce del día. De ahí nosotros ya nos íbamos a recoger un vestido nuevo para la fiesta que nos mandábamos hacer como casi todas las muchachas del pueblo. Nos íbamos con otras dos primas de nuestra edad, nos poníamos la ropa nueva y de ahí al jaripeo y luego al baile. Haz de cuenta que allá en el rodeo, antes de que empezara el jaripeo ya llegaban las muchachas muy arregladas y daban la vuelta alrededor para que los muchachos las vieran y se animaran a hablarles, casi como lo que hacen en Guanajuato en el jardín el día de las flores. Yo así me conocí con mi esposo, él tampoco vivía en el pueblo, vivía en Taxco pero nos conocíamos ya desde antes y cuando veníamos al pueblo aquí me hablaba y nos empezamos a conocer hasta que nos hicimos novios, y así duramos hasta que nos casamos y entonces ya se fue a vivir conmigo para Guanajuato” (Participante #2/ Febrero 2013).

Sin embargo, ante ésta práctica del noviazgo que bien rompe con el hecho tradicional de que los adultos decidan que el destino de los muchachos es el matrimonio, siguen permaneciendo en las trayectorias de vida de los jóvenes urbanos situaciones influidas fuertemente por sus costumbres. En este caso estoy hablando de la endogamia, pues a pesar de que los jóvenes han encontrado libertad para evadir un arreglo matrimonial y han entrado a la práctica del noviazgo con más aceptación de los adultos, la gran mayoría de ellos se preocupa mucho por conseguir novios y novias que sean de su mismo pueblo o de comunidades cercanas, la idea es que esa persona tenga sus mismas costumbres y hable su mismo idioma, pues eso es lo que espera la familia para la preservación de su cultura, de la cual las y los jóvenes se sienten especialmente responsables. Y aunque se han dado situaciones en que algunos participantes han tenido relaciones de noviazgo con mestizos (as), éstas son siempre mal vistas por la familia y la comunidad, y hay una constante presión para que se consiga una pareja culturalmente igual a ellos.

Entonces con esta idea fuertemente arraigada de que deben procurar una pareja entre las personas de su mismo pueblo, o por lo menos, de su misma cultura, los jóvenes que viven en la ciudad se lanzan a este cometido buscando espacios y tiempo de convivencia con jóvenes que también son nahuas o *wixaritari*, y que viven en la misma ciudad o incluso en otras, así como en sus pueblos, valiéndose para ello de los medios de comunicación y herramientas tecnológicas, principalmente internet y celulares que los mantienen en contacto mientras están lejos, y aprovechando los regresos al pueblo para verse y convivir personalmente.

“Del primer novio que tuve a los 12 (años) le pedí permiso a mi papá, él dijo: Está bien, pero nada que se van a andar agarrando la mano ni abrazarse. Nomás a platicar. Sí he tenido novios de mi pueblo, y muy poquitos que no, que son de la ciudad, pero eso no lo han sabido mis papás por que no están de acuerdo, y luego yo casi no me siento a gusto, es mejor tener novio del pueblo para no tener problema” (Entrevista a participante #5/ Abril 2014).

“Sí he tenido novias de aquí de Guanajuato pero mi mamá no me deja, y menos casarme con una de aquí, es que haz de cuenta que la mayoría de allá del pueblo saben hacer todo, y las de aquí como que no. Ahorita tengo una novia que sí es también del pueblo pero está trabajando en Morelia, nos hablamos por teléfono o por internet platicamos y a veces yo voy

a verla hasta allá o nos vemos en el pueblo cuando es la fiesta” (Entrevista a participante #8/ Noviembre 2014).

“Eso de los novios y las bodas como que siempre va cambiando. Mi mamá, por ejemplo, me cuenta que ella tenía como 15 años o 16, y su mamá no la dejaba salir a ningún lado, pero mi papá, una que otras veces la vio y pos él se quiso casar, y ya fue a su casa a pedirla sin que mi mamá lo conociera. A veces las mujeres sí pueden decir que no, pero mi mamá también lo aceptó, y dice que la pretendían también otros muchachos, pero mi mamá no quiso hasta que ya se quedó con mi papá.

Conmigo y mis hermanas fue diferente. Como ya vivíamos en la ciudad, a los muchachos del pueblo los conocíamos cuando íbamos a la feria y todo eso, porque eso sí, para nosotras nunca aceptaron que tuviéramos novio que no fuera de allá. Yo a mi esposo lo conocí como te digo, íbamos a la feria y pues ahí. Por ejemplo, allá se va al molino a moler el maíz para hacer las tortillas, y pos yo así lo conocí a él, por ejemplo tú vas a comprar y ya ellos te cierran el paso para que ya no puedas pasar y te hablen de lo que quieren. Por ejemplo a mí pos me dice: -No, pos la verdad es que yo te quiero conocer, ya te he visto aquí en el pueblo-... Y así nos conocimos, y ya después de varias pláticas, unas tres, nos hicimos novios, y como ya tenía celular pues le di mi número, y ya así nos hablábamos porque él vivía en Cuernavaca. Así que después en las visitas que hacíamos los dos al pueblo ahí nos veíamos y así fue como lo conocí, y éramos novios a escondidas porque allá no puedes tener novio así nomás, los papás tienen que estar de acuerdo; solamente puedes tener una relación pero si te piden la mano, o sea que el muchacho vaya y ya se pongan de acuerdo para la fecha para casarse, que es como en un año para conocerse, pero pues te tienes que casar con él. Nosotros duramos un tiempo sin que supieran, nomás le conté a mis hermanas, hasta que ya me dijo que nos casáramos y ya fue a hablar con mis papás” (Entrevista participante #4/ Septiembre 2013).

“Digamos que allá (en el pueblo) como que casi no existe el noviazgo, o muy poco, porque nada más son novios por muy poco tiempo y luego ya se casan. La gran mayoría se ha conseguido su pareja en las fiestas, en los bailes, pero sobre todo en las fiestas tradicionales, haz de cuenta que si ya he apoyado en mi cultura sobre todo y si por accidente me consigo una vieja pos ya no dicen nada, porque ya he apoyado. Pero siempre ha habido también tanta problemática sobre eso, porque pues allá con una no se conforman, todavía hay señores que tienen como de a tres esposas. La otra gente lo ve dependiendo, por ejemplo los que tienen tantas vacas lo pueden hacer, si tienen dinero con que mantener pues no dicen nada” (Entrevista participante #13/ Diciembre 2013).

“Cuando vivía en el pueblo yo sí tuve allá novia, y como que ahora ya está cambiando, por ejemplo los muchachos como yo que ya hemos recibido más información, ya vemos que muchas cosas no están tan bien y nos podemos defender. Pero bueno, yo me he dado cuenta de que en otros pueblos sí hacen todavía que los papás se ponen de acuerdo para casarlos, y como los niños, bueno los jóvenes, se puede decir, como no han recibido tanta información porque no van a la escuela o no han salido del pueblo pues lo toman como normal. Ya ves, yo también me enfrenté a que mi papá estaba haciendo tratos con alguien para casarme, y yo sí le dije: -pues si quieres eso, tendrás que esperarme hasta que me tenga una casita o que termine la carrera para mantener, y ya me dijo: -sí, está bien. Pero yo como que no quiero casarme tan pronto, más o menos he recibido información en la escuela, sobre todo de mantenimiento familiar y todas las consecuencias que puede haber,

y pues haz de cuenta que la otra señora que era mamá de la muchacha con la que me iban a juntar ya no quiso que ella me esperara, porque haz de cuenta que ya andaba buscando a alguien para que ya se hiciera la boda. Ahorita aquí no tengo novia y pienso que sería difícil porque las muchachas de aquí son muy diferentes y mi familia no lo aceptaría, por eso creo que es mejor tener una novia de mi pueblo” (Entrevista a participante #12/ Noviembre 2013).

“Fue cuando vinieron mi papá y mi hermano a visitarme que mi carnal me dijo que mi papá estaba ya en pláticas para casarme con una muchacha de allá de la sierra, yo sí sé quién es porque sus papás y los míos son compadres, y ellos quieren que sus hijos estén casados, entonces yo me puse a platicar con mi papá porque yo no me quiero casar ahorita, porque me tendría que regresar y yo me quiero quedar aquí para cumplir mis planes de ir a la universidad. A parte que yo no estoy enamorado de ese muchacha, y así como que no se siente tan bien, para mí es mejor sentirse enamorado. Por decir, yo antes sí he tenido novia, de hecho anduve con una mestiza cuando vivía en Zacatecas, que la conocí en la preparatoria y me apoyaba mucho, cuando me vine a Guanajuato ya terminamos, y pues ahora pienso que sí me gusta conocer a más muchachas de la ciudad, pero mi familia no lo acepta para casarme. Mi papá me dijo que estaba bien, y lo que va a pasar es que a lo mejor la muchacha la van a casar con mi hermano, porque la señora se las ofreció a mi familia y mi papá había pensado en mí pero yo todavía no me quiero casar, ya le dije eso y me dijo que está bien. Nomás que sí me dio miedo porque has de cuenta que si los papás te comprometen ya así con todo y si yo no me caso me van a castigar, es que así es allá en la comunidad. Y el castigo consiste en cárcel, me meterían preso por una noche. Ya ha cambiado por que antes dicen que los amarraban de los brazos y los colgaban ahí en la plaza. Y además eso serían problemas para mi familia, porque a toda mi familia la verían ya como que no tiene palabra, yo ya no tendría valor en la comunidad, nadie confiaría en mí, incluso en las asambleas si yo digo algo, así como que opino, nadie me haría caso, ni me escucharían mi palabra. Entonces me dio gusto que mi hermano me lo contó y que le pude decir a mi papá que yo no quería antes de que todo avanzara más” (Entrevista a participante #13/ Diciembre 2013).

Estos dos últimos casos son de participantes *wixaritari*, y resultan demasiado ilustrativos de cómo los jóvenes indígenas han ido poco a poco adquiriendo autonomía con respecto a las decisiones que sus padres toman para ellos, logrando además que los adultos respeten nuevas experiencias y opciones de vida que los jóvenes conciben convenientes y positivas para ellos. Estas opciones han estado a su alcance a partir de su asistencia a la escuela y de la migración a la ciudad, como un proceso que les ha permitido distanciarse de su cultura y ver desde afuera los pros y los contras de algunas tradiciones y costumbres, muchas de las cuales cuestionan y rechazan al considerarlas injustas o negativas, tomando como

referencia para ello la información que han recibido en las instituciones de educación y en su experiencia de vida en la ciudad.

Ahora voy a hablar de otra de las decisiones que las y los jóvenes indígenas urbanos toman como una opción para su vida, y que implica el hecho de no tener compromisos con una pareja ni pensar en el matrimonio como un proyecto de vida, me refiero a la soltería. Ésta es asumida por ellos como una característica muy valorada de la juventud, pues les ha permitido superarse en ámbitos como el laboral o el académico. Aunque para los adultos no es una opción muy bien vista, ya que como mencionaba lo que ellos esperan es que los jóvenes se casen y formen su propia familia. Este punto ha resultado especialmente interesante en dos casos, en los que los participantes son ya personas económicamente independientes y también han rebasado el límite etario (de madurez biológica), con el cual, en sus comunidades, se asocia a un joven, por lo que las presiones que cargan en sus vidas son constantes, pero a pesar de ellas han sido capaces de mantenerse en esa decisión y lograr que les sea respetada al menos por sus padres, esto después de un proceso de reflexión y toma de conciencia acerca de su vida, tanto en el plano individual como en el de pertenencia a una comunidad.

El primer caso es el de una participante nacida en la ciudad de Taxco y crecida en la ciudad de Guanajuato, con una larga trayectoria laboral, pues empezó a trabajar desde los seis años dejando sus estudios de primaria inconclusos, pero logrando éxito en su trabajo como comerciante, en un principio ambulante. Al paso de los años, cuando logró tener un ahorro y ayudar a sus padres para invertir, pudieron rentar un local que ahora les da más seguridad laboral. Ella afirma sentirse contenta pues trabaja para ella y su familia, se da tiempo para ir a vender a otras ciudades y así aprovechar para conocer otros lugares, o simplemente para irse a las fiestas y bailes de su pueblo. Ante estas experiencias, los años de su vida han transcurrido y hoy afirma con toda certeza que no le gustaría casarse, pues así se siente plena y contenta, por un lado porque dice que a su edad ya nadie del pueblo se fijaría en ella, pues allá los muchachos solo les hablan a las jóvenes de menos de 20 años para casarse, y por otro lado porque estando fuera de su pueblo, se ha dado cuenta

de cómo muchas mujeres casadas sufren al tener que mantener a sus maridos porque a ellos no les gusta trabajar o porque las maltratan. Muy segura de que no le gustaría vivir así ha decidido no casarse ni tener novio, ni de su pueblo, ni de la ciudad, pues también es consciente de que ha sido educada de una manera distinta que le ha impedido relacionarse con libertad y confianza con jóvenes mestizos.

“En mis planes no está casarme ni tener ningún compromiso con un hombre, que tal que me toca uno que no le guste trabajar y yo lo tenga que mantener. Yo digo que me salvé, es que en mi pueblo se casan a los 12, 13 años, solo duran tres meses de novios y ya se tiene que casar; no como aquí que se dura más tiempo, hasta años de novios, y luego si no se casan ya se consiguen otros. Mis papás dicen que está bien si no me caso, y es que ya ahorita es ya más difícil, pos cuando ya las muchachas pasan de los 20 (años) es difícil que un muchacho del pueblo le pida que se casen.

A mí antes como que eso sí me preocupaba por que veía que todas mis primas y hasta mis hermanos se estaban casando, pero ahorita ya no, yo me siento muy feliz así y quiero siempre tener esa libertad de ir a una ciudad diferente a trabajar sin tener que andar dando razón a alguien o irme al pueblo a los bailes y las fiestas, me fijo que es bien bonito sentir que puedes hacer todo eso y con tu esfuerzo y tu dinero.

Mi abuelita sí me regañaba porque ellas querían que sí me casara, pero ahora a mí me gusta estar así, y me da gusto que al menos mis papás me apoyan porque aparte yo y mi hermanito el chiquito ya somos los únicos que estamos con ellos. La verdad yo así me pienso quedar porque luego veo cómo las primas que se casaron bien chicas ya andan con bien hartos hijos, y luego ya con problemas con sus esposos, que no las dejan hacer muchas cosas, y yo ya me acostumbré de andar de allá para acá. Y con otro muchacho de aquí pues menos, porque mis papás no me dejarían, bueno, que fijate que sí hay paisanos que se han casado con gente que es de la ciudad, pero casi son más hombres que se casan con señoras que no son así como nosotros, y luego ellas ya andan aprendiendo náhuatl y hasta se llegan a vestir como nosotros, eso a mí no me gusta porque ellas no nacieron así, sino que lo copiaron, entonces casarte con alguien diferente como que no me gusta, a parte los de aquí pues no se llevan bien con las muchachas de los pueblos porque pensamos diferente las cosas” (Entrevista a participante #6 /Abril 2013).

El siguiente ejemplo, es ahora de un varón, quien después de haber nacido y pasado su niñez en el pueblo, se trasladó con su familia a la ciudad a continuar sus estudios de secundaria, preparatoria y universidad; y desde entonces creció en un ambiente ciudadano rodeado de familiares y paisanos. Él cuenta cómo desde niño fue muy consciente de que sus padres se sacrificaban demasiado para darle a él y sus hermanos una vida mejor, lo que lo motivó a superarse y lograr varios proyectos. En este caso, su paso por instituciones educativas ha sido el parteaguas que le ha dado la oportunidad de analizar su cultura y tomar decisiones en su vida individual,

que aunque se alejan de lo que tradicionalmente sus padres y abuelos esperaban, a él le hacen sentirse contento y realizado, pues ahora valora su cultura de una manera distinta y además ha podido convertirse en un agente generador de conocimiento sobre ella gracias a sus estudios (en lingüística aplicada), lo que tal vez no hubiera sido posible si no hubiera migrado y conocido otras opciones y personas que lo fueron acercando a nuevas experiencias de vida, entre ellas la juventud, la cual sigue disfrutando a sus 30 años de edad.

“Ya mis abuelos me ven mal porque no me caso, me preguntaba incluso mi abuela que si me gustaban las mujeres, y que por qué no me he casado...”

Yo creo que desde muy niño yo tenía una idea más o menos clara de lo que quería con mi vida, cada cosa que hacía, lo hacía pensando en mis papás y su sacrificio. Yo pensaba que tenía que hacer un poquito más de lo que hicieron mis papás, en lo profesional, claro, porque en otros aspectos pues no, ellos siempre van a ser mejores que yo. Yo decía: -yo quiero estudiar la universidad, quiero hacer una carrera, esa era mi meta principal, no pensaba en el matrimonio, bueno pensaba pero decía: estudio mi carrera, termino a los 21, 22, trabajo dos tres años y ya luego me caso a los 25 (años). Y que llego y termino la primera carrera y me siento inmaduro, porque pues era inestable, no tenía trabajo, no tenía novia, a los 21 años que terminé la carrera había tenido solo unas dos novias y no me sentía así como seguro de decir con ella me voy a casar. Terminó la carrera, empiezo a trabajar, dos años, tres años. Llegaron mis 25 y no me sentía con esa estabilidad, todavía vivía con mi mamá, y emocionalmente me sentía inmaduro, y ya en ese momento la presión estaba fuerte en mi familia. Y bueno, lo otro es que yo me rodeé de unos amigos más grandes ya cuando entré en ese mundo de las ciencias sociales y las humanidades, y pues ellos me hablaban de muchas cosas del mundo y de otras formas de vivir, que algunos tenían su pareja sin casarse y que no querían tener hijos; cosas así que yo no concebía pues desde mi cultura. Y entonces yo decía: ¿cómo es que hay tantas cosas y yo no he salido de mi mundo? El cual era muy chiquito. Y yo decía: -si me caso necesitamos coincidir mucho yo y mi pareja por si queremos salir, se ocupa dinero, y luego si tenemos hijos, y así que al final dije: -no voy a pensar en nada, ya que las cosas se den.

Y hablé con mi mamá, porque mi abuela platicaba con ella para ver qué pasaba conmigo. Y entonces yo le dije: no mamá, yo quiero desarrollarme más profesionalmente y luego pues tener mayor estabilidad y siento que ahorita no, deme chance unos años más, y mi mamá dijo: -está bien, no te preocupes mi'jo, yo sé que lo que tú haces lo haces pensando, tómate el tiempo, ya llegará tu momento. Y mira que yo he roto con esa tradición, porque algunos de mis primos y hermanos se casaron como desde los 16 años” (Entrevista a participante #11/Mayo 2015).

En relación con las historias anteriores me doy cuenta del tipo de tensiones que viven los jóvenes indígenas con la familia y la comunidad al diversificar sus experiencias, aprovechando el abanico de nuevas posibilidades que les da la ciudad y el contacto cercano con otras culturas. Las variantes de la posición económica o

de escolaridad de estos sujetos les generan trayectorias de vida bien distintas, en las cuales el distanciamiento con su vida tradicional y sus lugares de origen, los puede conducir, en el mejor de los casos, a una reflexión de su pertenencia etno-lingüística y cultural, que les hace reconfigurarse conscientemente como individuos en una sociedad más amplia, proceso que desde luego no está exento de conflictos y desacuerdos con los adultos y ancianos de su comunidad y sus familias, como desajustes generacionales que atienden a fenómenos que generan cambios estructurales en sus sociedades, como las migraciones o la inserción de los medios de comunicación y las escuelas.

Otro de los elementos que vienen a dar forma a la condición juvenil de estas personas es el futuro que planean para sí, con base en las experiencias más inmediatas que han tenido en su vida, recordando que de manera general perciben sus juventudes como etapas de tránsito y preparación para la adultez.

4.2.3 Los planes a futuro como proyección del tránsito a la vida adulta en los jóvenes indígenas urbanos.

En este apartado, quiero retomar cuestiones que me llevan a descubrir lo que los jóvenes imaginan y planean para su vida futura como una manera de sondear el tránsito a la adultez, retomando elementos como las ventajas y desventajas que han encontrado en la vida citadina. “En la transición a la vida adulta por parte de los jóvenes, el tiempo presente no está determinado solamente por las experiencias acumuladas del pasado del sujeto, sino que también forman parte de él las aspiraciones y los planes para el futuro: el presente aparece condicionado por los proyectos o la anticipación del futuro” (Pais, 2000 y Casal, 2002 en Dávila, 2004:12).

Ya en sus discursos hasta ahora presentados, se puede ver que a partir de la migración, la mayoría experimenta un proceso de reflexión de su cultura y de sí mismos, del que resultan decisiones como el no querer ser o vivir como sus padres,

ante lo que se empeñan para no reproducir aspectos de la vida de ellos que asumen como negativos. Pienso que uno de los casos más significativos es el de uno de los participante *wixárika* (infórmate #13) de quien ya mencioné un poco de su historia. A él, la información recibida en la escuela y las carencias de su entorno, le hicieron saber que su situación se podía mejorar, situación que lo llevó a estar en desacuerdo con una práctica cultural de su comunidad, que le costó la experiencia obligada de tener que abandonar su pueblo y a su familia; experiencia que lo ha marcado al grado de que él se empeña en tener un futuro distinto, en el que incluso tiene cabida la opción de casarse con alguien más que no sea de su cultura, siendo este el único caso en el que un participante ha referido esto.

“Sí me gustaría casarme algún día, creo que es una vida casarse, pero ahorita así de pronto todavía no, para mí está muy mal que se casan muy jóvenes, porque a veces no sabes cómo mantener y luego abandonan a las mujeres, allá (en el pueblo) hay muchas divorciadas y viudas, nada más como que las dejan cargadas con un bebé y se van no sé a dónde.

Sí me gustaría tener hijos pero no tantos, es que los huicholes son bien mengos, por eso por una parte no me gusta allá, hay gente que tiene cinco viejas allá pero no tienen nada de comer, ni siquiera una buena casa, es lo que a mí no me gusta de mi raza. Las mujeres se mantienen por su cuenta, y veo algunos niños sufriendo por la ropa, que no tienen zapatos ni huaraches, por eso no quiero ser así (...) Me gustaría casarme con la que sea, yo me puedo casar con un mestiza, con una cora (etnia indígena que se encuentra muy cercana en territorio y costumbres a los wixaritari), hasta con un gringo, un extranjero, un japonés. Pero que esté de acuerdo en dejarme enseñar a mis hijos mi cultura, mi idioma, porque eso sí es de mucho valor.

(...) Aquí veo que mi vida sí es bastante diferente a la de mis papás. Uno de mis sueños es de visitar y conocer en otros países, yo creo que sí lo voy a lograr porque lo bueno de aquí en la ciudad es que conozco amigos que son de otros países y ya me han invitado. La universidad también es importante, de hecho creo que no voy a dejar de estudiar, de todos modos yo nunca le he pedido a mi jefe [papá] dinero, de niño no me compraban nada, y ahorita casi todo lo que yo quiero me lo puedo comprar, zapatos, ropa, mi celular, y me da gusto también que les compro cosas a ellos pa'que tengan algo bueno allá en la sierra. Si no hubiera tenido ese problema con mi papá creo que no me hubiera ido, como que todavía estaba soñando en ese momento, no sabía lo que quería ni lo que iba a hacer, nada... a lo mejor ya estuviera casado porque allá hay gente que se casa muy joven, pero lo bueno también es que todo esto lo piensa uno con lo que te dicen en la escuela de que debes de superarte y seguir adelante para tener una vida mejor” (Entrevista a participante #13 / Diciembre 2013).

Identifico en lo que me relató este participante, el valor de la ciudad como un gran espacio de convivencia con personas de diferentes culturas, e igualmente como un abanico de opciones educativas; ambos aspectos muy característicos de una ciudad como Guanajuato.

Encuentro además la superación educativa como uno de los ejes que configuran los proyectos de vida de los jóvenes, y como una de las ventajas de vivir en la ciudad, la cual, si bien en el caso de los nahuas, no han aprovechado para sí mismos, sí la proyectan como un plan para sus propios hijos.

Me gustaría seguir trabajando, algún día formar una familia. Yo creo que a los 25 es buena edad para casarse, porque pues ya tuviste tu vida de juventud, ya tuviste algo de experiencias, ya viviste lo que debías haber vivido así de adolescencia. Me gustaría casarme con uno de mi pueblo, porque si no es de allá pues vamos a tener problemas por las familias. Me gustaría tener mis hijos y enseñarles náhuatl, de ellos sí me gustaría que estudiaran, no como a mí que no me gustó. Es que la verdad, sinceramente, pienso que estudiar no te ayuda en mucho, luego ni encuentras trabajo o es muy difícil, pero bueno, a mí sí me gustaría que mis hijos estudiaran, por eso pienso seguir así trabajando en la ciudad, siempre, hasta que me case, para que ellos puedan ir en una buena escuela, y pues también me gustaría tener una casa allá en mi pueblo, pero seguir saliendo así a la ciudad, tener ya mi propio negocio, quiero ser como mi mamá que tiene su dinerito trabajando ella misma” (Entrevista a participante #5/ Abril 2014).

“A mí no me gusta que se casen tan jóvenes, es que haz de cuenta que se casan y la mayoría no tienen trabajo ni eso, haz de cuenta que a mí sí me gustaría casarme ya más grande, primero trabajar y luego ya casarme, como hasta los 25 (años). Me gustaría tener hijos y que hablaran náhuatl. Lo que yo quiero es casarme con una muchacha de mi pueblo, pero seguir viviendo aquí en la ciudad porque haz de cuenta que aquí tenemos como más oportunidades, por ejemplo de estudiar, aquí nos enseñan más, haz de cuenta que un día me invitaron allá (en el pueblo) a entrar a la escuela, y vi que acá te enseñan mejor, los de allá van muy atrasados. También aquí es más divertido, allá casi no hay nada que hacer, yo creo que por eso se casan tan jóvenes (...) ya de grande quisiera dedicarme también a la venta de artesanías y tener mi negocio. A mí me gustaría que mi esposa se quede aquí con mi mamá y que la ayude en el quehacer y en el local y yo irme a vender fuera como mi hermano el mayor, que anda vendiendo en las playas, dice que está bien porque allá hay muchos turistas de muchos lados y aprendes mucho, como él ya habla poquito de inglés. Así me gustaría andar, y ya después tener aquí mi propio local y todo eso. Me gustaría comprarme una casa y un carro, y también tener una casa en mi pueblo” (Entrevista a participante #8/ Noviembre 2014).

“Yo me quiero casar con alguien de mi cultura porque aparte no he convivido con la gente de la ciudad, entonces yo creo que lo más conveniente sí es casarme con una de mi pueblo porque hay más comunicación, y pues así no tendría que salirme de mi pueblo. También me gustaría tener hijos y que aprendieran mi cultura porque es algo magnífico, para mí ha sido fantástico ser parte de todo esto, porque aunque hay muchos indígenas en México, la de

nosotros es una cultura que ha conmovido a la gente, todo lo que hacemos, las costumbres, las artesanías. A mí por eso me gustaría que mis hijos y mis nietos siguieran en esta cultura, para que no pasara como en otros países donde muchas culturas indígenas se han perdido (...) Sí me gusta la vida de aquí, me gusta Guanajuato, porque es un lugar de mucha cultura, de muchos museos y de que está la universidad y mucha gente de todos lados, y pues las oportunidades en el trabajo porque las artesanías son algo que sí se venden para sostenerse uno en los gastos personales. Pero lo que se me ha hecho difícil es que no he podido dominar todo la segunda lengua, pues nomás uno se aprende lo básico en español, pero a veces ya no puedo convivir con otros jóvenes porque no sé muchas palabras. Y también que extraño a mi pueblo y mis familiares, pero luego ya pienso que vale la pena, es que mis papás no han salido del pueblo, a ellos les tocó otra vida, pero se acostumbran, con que siembren y así ya no se interesan tanto en tener una mejor casa o un carro, aunque vivan pobres han tenido la idea de que con que coman, ya están bien.

Sí preferiría regresar a mi pueblo ya teniendo algo de conocimiento, de profesión para apoyar a mi comunidad, es que es una comunidad donde hay mucho que hacer, ha habido muchas situaciones del trabajo, de las informaciones que no recibe la mayoría de la gente, sí han ido como instituciones y organizaciones que dan información, pero en español y como allá en el pueblo es poca la gente que habla español pues la mayoría no le entienden. Sí hay jóvenes que se han ido a estudiar pero ya no han regresado, yo sí preferiría apoyar a mi comunidad. Haz de cuenta que así de los que más han regresado son maestros huicholes que enseñan en las escuelas del pueblo, enseñan a los niños en su lengua, les enseñan su cultura, y sobre todo a ponerse sus trajes, y tienen como libros de texto en su lengua, y son como materias relacionadas con su contexto” (Entrevista a participante #12/ Noviembre 2013).

Encuentro también como una constante, la reproducción de lo que la sociedad adulta espera de los jóvenes, quienes mayoritariamente se proyectan casados y con hijos, aunque no a corto plazo, pues primero prevén la búsqueda de una estabilidad económica y personal a través del trabajo.

El plan de todos los participantes es seguir viviendo en la ciudad, alterno a lo cual también fomentan el arraigo a su pueblo, idealizando un matrimonio con alguien de allá y contemplando tener propiedades en él y seguir visitándolo constantemente. En relación con lo anterior, y retomando las palabras finales de lo mencionado por el participante *wixárika*, que tiene en sus planes contribuir a su comunidad a través de sus logros personales obtenidos en la ciudad, quiero llegar ahora a un punto de gran relevancia, puesto que me dirige a contestar una de mis preguntas de investigación, referente a la manera en que la vida en la ciudad afecta la pertenencia de los participantes a una comunidad etno-lingüística con una cultura propia identificada como indígena.

Una expresión de esta pertenencia son los compromisos comunitarios que los jóvenes indígenas asumen o rechazan de acuerdo a sus experiencias y planes; cabe retomar aquí el dato de que la mayoría de los participantes tiene en sus proyectos a futuro seguir en contacto con su pueblo, y solo muy pocos regresar definitivamente a vivir en él, lo que de entrada me hace ver que su identidad indígena anclada a un territorio sigue siendo muy fuerte. Pero este hecho no significa que los jóvenes que regresan a sus pueblos de origen, vuelvan comprometidos con aportar algo de su experiencia en la urbe a su comunidad. Hecho que he podido rastrear a través del trabajo de campo realizado en los pueblos en cuestión, encontrando que en realidad son muy pocos los casos en que esto sucede, y mayoritariamente pasa cuando los jóvenes son profesionistas, pues cuentan ya con otro tipo de herramientas, como contactos y redes con personas e instituciones, que les facilitan la realización de proyectos con un impacto comunitario.

Quiero referir aquí el caso de una iniciativa, que cuando la conocí estaba en reciente planeación. En ese momento había dos personas al frente de la iniciativa y ya habían empezado a trabajar en algunas cuestiones como vincular a otros jóvenes. Estas personas son dos jóvenes profesionistas nahuas, una abogada y un ingeniero, originarios de San Agustín Oapan, que desde hace años viven en otros estados y en diferentes ciudades, pero el interés que ambos tienen en hacer mejoras para su pueblo y su comunidad los llevó a sumar esfuerzos para empezar a realizar algunas acciones, lo que les ha representado un arduo trabajo, pues primero tienen que lograr que la gente acepte lo que buscan implementar, así como lograr apoyos económicos.

“Nosotros, yo y otra amiga que ella es abogada, queremos traer mejoras para el pueblo, pero para eso necesitamos recurso y que la gente de aquí esté de acuerdo, apenas vamos empezando con esto pero sí queremos que sea algo bien grande. Ir poco a poco logrando que sea un lugar mejor y que la gente viva mejor. También nos interesa promover la cultura y las tradiciones de San Agustín para que no se pierdan, por ejemplo a mí, muchos paisanos que viven en ciudad ya me ubican porque cada que yo vengo tomo fotos de la fiesta y del carnaval y las subo en internet para que la gente las pueda ver. También estamos viendo lo

de los baños secos y algunas cosas para la telesecundaria". (Testimonio de joven nahua/ Febrero 2014).⁴

Si bien es un proyecto que estaba iniciando, faltaría observar las respuesta por parte de otros jóvenes y del resto de la población de San Agustín.

Con respecto a los *wixaritari*, durante la visita a su pueblo no me enteré de algún proyecto parecido que fuera iniciativa de la población juvenil migrante, pero cabe mencionar que en las entrevistas con los participantes, fueron referidas un par de situaciones que me remiten a otras formas de corresponder al compromiso que sienten los jóvenes con su comunidad y su cultura. Una de ellos, el caso del participante #11, un profesionista que tras haber hecho dos carreras, una técnica y una universitaria (informática y lingüística aplicada, respectivamente) se dedica actualmente, desde la ciudad donde vive y trabaja, a generar conocimiento académico sobre su cultura, pues en su trabajo como profesor investigador universitario, ha hecho varias publicaciones sobre aspectos de la lengua *wixárika* y se dedica igualmente a generar proyectos de investigación y reflexión que involucren a su gente. Lo cual, desde mi perspectiva, es otro ejemplo de como los jóvenes indígenas migrantes aportan algo a la comprensión y difusión de su cultura, ejemplo, que sin embargo, se convierte en algo subjetivo, pues la persona que genera el conocimiento es consciente de que está haciendo algo positivo por su contexto cultural, pero puede suceder que para las personas de la comunidad, este tipo de acciones no tengan relevancia, sobre todo al no generar beneficios que puedan experimentar en su cotidianidad a corto plazo. Por lo que este participante, concibe como una opción para su futuro, el retorno a su vida tradicional y a sus compromisos comunitarios a través de prepararse para ser *mara'akame*, hecho que entonces sí, sería seguramente valorado por su comunidad, ya que estaría

⁴ Este testimonio fue obtenido durante mi estancia en San Agustín Oapan al entablar un diálogo casual con un joven que tiene parentesco con uno de los participantes, por lo cuál no lo consideré como un participante más igual a los demás que he mencionado desde el inicio de este trabajo, pero la información que me brindó me parece un buen ejemplo para ilustrar el tema que se trata en este apartado, una vez que dicho joven también ha emigrado de su pueblo y vive actualmente en una ciudad donde se ha dedicado principalmente a estudiar.

cubriendo la necesidad de un elemento indispensable para su cosmovisión y su cultura.

“Fijate que yo creo que sí me gustaría ser mara’akame, pero primero quiero conocer el mundo y llevar a cabo mis planes de vida, porque para ser mara’akame te debes de alejar de muchas cosas del mundo, es algo que es muy exigente y hay que aplicarse para aprender, y pues a uno que está acá en la ciudad haciendo otras cosas se le dificulta más” (Entrevista a participante # 11/Mayo 2015).

El segundo caso surge nuevamente de la historia del participante #13, quien percibe de manera más personal el compromiso con su comunidad y su familia, pues al ser el hijo mayor de un *mara’akame*, carga sobre sus hombros con la responsabilidad de seguir el mismo camino, lo que sin embargo vio olvidado a partir del conflicto que tuvo con su padre, y de su llegada a la ciudad; pero a raíz de que volvió a entablar relación con sus progenitor y el resto de sus familiares, ha retomado nuevamente su compromiso, proceso que ha sido muy difícil porque sigue viviendo en la ciudad. Sin embargo, para su padre esto no es un obstáculo, pues aprovecha las visitas de su hijo al pueblo para llevarlo a la sierra e involucrarlo en las ceremonias que preside, esto, como una manera de irle transmitiendo los conocimientos necesarios para convertirse en *mara’akame*.

Esta historia es la que me parece más ilustrativa acerca de las tensiones que se generan en las trayectorias de los jóvenes indígenas urbanos, con respecto a las obligaciones y compromisos comunitarios y familiares; cuyo cumplimiento les garantiza seguir siendo considerados y reconocidos como parte de una comunidad y una cultura; y por el otro lado, a las muchas otras opciones que les ofrece la ciudad para desarrollarse y desenvolverse. En los jóvenes indígenas urbanos hay una tensión entre el compromiso comunitario y la superación individual. “Asumir dicho compromiso es concretar la voluntad de pertenecer a una etnia determinada, la cual posibilita una forma comunitaria de vida” (Urteaga, 2011:302).

Para el caso del participante que estoy mencionando, fue una decisión difícil continuar este camino, debido a que mientras estuvo lejos de los suyos conoció a otras personas que lo involucraron con nuevas creencias y formas de vida, las

cuales él se dio la oportunidad de experimentar, encontrándolas interesantes y atractivas; y que sin embargo tuvo que dejar, ante la solicitud de su padre para el cumplimiento de sus tradiciones y costumbres; aunque cabe mencionar que sus creencias tradicionales nunca las abandonó, más bien se encontraba en un proceso de innovación y reinterpretación, como él mismo lo relata:

“Cuando estaba allá [en el pueblo] yo no ayudaba y me siento avergonzado porque eso es algo muy importante, pero de todos modos voy a ir algún día y lo haré. Los que tienen cargo son los que protegen la comunidad y todo eso, pero ya cada vez hay menos. Yo quiero hacer algo por mi gente, mi plan es por ejemplo aprender lo de las computadoras y todo eso de tecnología para hacer algo nuevo para mi cultura, una idea es hacer una película o historias en animación de las leyendas y los relatos de los huicholes para que la gente las conozca y los niños de la sierra las vean y lo aprendan de otra manera (...)

Haz de cuenta que mi vida en la ciudad sí ha cambiado muchas cosas, yo aprendí algo que yo ni me imaginaba y estuvo chido. Primero la maestra con la que viví y que me apoyó en Zacatecas, pues ella era de otras creencias, me enseñó a rezar y todo eso que se hace en los templos, yo nunca había ido a una posada y ella me llevó. Ya luego, también íbamos con otros amigos a algo que dicen de clase de yoga, y te enseñan a hacer otras cosas, y eso me gustó. Pero yo así de todos modos sigo creyendo en todo lo de los wixárika. No sé, haz de cuenta que yo creo que dios es el mismo nomás que todos lo hacen diferente, ya de cada quien (...) sí me gustaron esas experiencias, pero ya todo lo dejé atrás desde que me buscó mi jefe [papá], porque él ya me dijo que me iba a enseñar todo, la visión y el camino para guiar, todo lo que se necesita para que algún día sea un mara'akame como él, y ya pues le dije que sí, porque eso también es para ayudar a mi gente” (Entrevista a participante #13 /Diciembre 2013)

En este apartado han quedado señalados algunos de los elementos que las y los jóvenes indígenas encuentran en la ciudad como opciones para reconstituirse en su individualidad, aunque se trata de un proceso que viven en íntima relación con lo que los adultos de su comunidad esperan de ellos. Considero también que permite corroborar el cumplimiento de lo que propone el paradigma del *agenciamiento juvenil* (Urteaga, 2008, 2011), cuyo principio es el involucramiento y participación de los jóvenes en su sociedad y su cultura, lo que los aleja de ser un sector excluido, posicionándolos en un lugar desde el cual se convierten precisamente en agentes activos, ya no solo receptores de la autoridad adulta, sino cuestionadores y negociadores de ella en un diálogo con las otras generaciones. Elementos que

como ya vimos, en el mejor de los casos, desembocan en iniciativas y proyectos que van encaminados a un beneficio colectivo.

A continuación, me centraré en las autodefiniciones de los participantes en torno a las juventudes urbanas, retomando algunos de los elementos que según los estudiosos del tema configuran la condición juvenil contemporánea en nuestra sociedad.

4.2.4 Definiciones y auto-adscripciones de los jóvenes indígenas con respecto a la condición juvenil urbana contemporánea.

En este último apartado quiero retomar uno de los aspectos que fue directamente cuestionado a los participantes, y que como ya mencioné al principio de este análisis, les fue complicado ofrecer una respuesta inmediata. Me refiero al cuestionamiento de si ellos se sentían o se describían jóvenes en el momento de las entrevistas, y dependiendo de su respuesta les solicité mencionar los motivos que les permitían auto adscribirse o no en este universo.

A partir de este ejercicio logré indagar en algunos aspectos que analizaré a la luz de las características que han sido dadas a la condición juvenil urbana contemporánea, de parte de los autores que se han dedicado a su estudio, teniendo como base que las respuestas de los participantes deben ser entendidas en el contexto de su vida en ese momento, el cual es, primeramente, un contexto urbano; habiendo señalado todo lo previo que pudo haber influido en sus construcciones, y que va en relación a su pasado como sujetos nacidos en la ciudad siendo hijos/as de padres inmigrantes, o bien como sujetos que experimentaron la migración en carne propia, ambas opciones conectadas con una historia anclado a una cultura indígena que tiene su lugar en un contexto rural.

Esta parte me ayudó a responder las preguntas de investigación que versan sobre si los participantes se asumen o no como jóvenes urbanos, y a partir de esto saber

qué elementos de la vida en la urbe han retomado para configurar su condición juvenil. Y a su vez cómo es que este proceso afecta o no a su identidad indígena.

Para partir es necesario establecer en qué consiste la condición juvenil urbana de las sociedades contemporáneas, para encontrar cómo y a partir de qué, las y los jóvenes indígenas se insertan en ella. Al respecto quiero retomar los planteamientos de Néstor Canclini (2005), quien menciona que para entender lo que sucede en las sociedades mexicanas actuales en términos de juventudes y jóvenes, es necesario partir de la que llama la “condición juvenil latinoamericana”, y que caracteriza acudiendo a fenómenos estructurales que han sufrido los países de esta región en los últimos años. Así, de manera general referiré las que el autor considera las principales características de dicha condición y que es constituida desde instancias públicas, institucionales y mediáticas (Canclini en Chejfec, 2005:156).

Vale la pena dejar en claro primeramente que existen diferenciaciones internas de la llamada “condición juvenil”, así como una difuminación de las características atribuidas a los jóvenes generacionalmente hablando. Con esto, el autor trata de explicar que hoy un estudio sobre las juventudes desde el horizonte generacional ya no sería coherente con la realidad que vivimos, pues lo que años antes (como en los 50's, 60's y 70's del siglo XX) hacía homogénea a una generación, hoy ya no es exclusivo solo de ciertas personas; ya que “modos de vestir, asistencia a espectáculos, otros elementos de consumo recorren, aun cuando están aparentemente dirigidos a los jóvenes, un espectro bastante amplio, desde adolescentes muy tempranos, de 12 años, hasta personas de 60. Entonces, en ese sentido, la llamada «condición juvenil» corresponde a modos en que la sociedad se renueva o se re estiliza” (Canclini en Chejfec, 2005:156).

Así, la condición juvenil urbana contemporánea en los países latinoamericanos está marcada por elementos como el consumo, la informalidad, un antiautoritarismo, y una despolitización participativa que va de la mano con una desinstitucionalización; a la par de una enorme flexibilidad para apropiarse de recursos (Canclini en Chejfec 2005). De manera general, Néstor Canclini explica algunos de los procesos estructurales que han desencadenado estas características, menciona por ejemplo,

con respecto a la despolitización y desinstitucionalización, también mencionados y estudiados por otros autores como Rossana Reguillo (2010), que tienen su origen en una crisis actual de los organismos e instancias del Estado, con las que anteriormente se atendía, asistía y controlaba a la población juvenil, crisis revelada a partir del alejamiento de los jóvenes de estos aparatos estatales por su desordenamiento y por nuevos intereses que atienden más a causas que a organizaciones (Canclini en Chejfec, 2005 :161).

En lo que respecta al consumo y la informalidad, el mismo autor (Canclini en Chejfec, 2005) los explica en relación con el trabajo. Primero aclara que en cualquier sociedad, la juventud se asume como un proceso de autonomización que deben de transitar todos los jóvenes.

Justamente en los años 50 o 60, autores como Sartre dijeron que una de las características de las clases populares era la ausencia de adolescencia; había un ingreso más temprano al mercado de trabajo que saltaba ese período entonces identificado como tiempo de indeterminación, dudas, dificultades, inestabilidad emocional (que se suponía que el resto de la sociedad no tenía). Pero hoy eso ha cambiado, y una de las características de amplísimos sectores juveniles, sobre todo en las clases populares pero también en las clases medias, es la inexistencia de trabajo, que aparece como una dificultad para ubicarse en un mercado laboral que les permita precisamente autonomizarse (Canclini en Chejfec, 2005:157).

Coartado así este proceso, sucede “el surgimiento masivo de comportamientos informales e irregulares para proveerse de las cosas que los modos formales ya no suministran: trabajo, recursos económicos, redes sociales” (Canclini en Chejfec, 2005:157); y a la vez hallamos la dependencia de modos de consumo regidos por los mayores. Ante esto, el autor apunta que para entender lo que está ocurriendo con los jóvenes, por lo menos de los sectores populares y medios, hay que tener en consideración el crecimiento de la informalidad insertada desde hace varios años en América Latina, “en estos países, más de la mitad de la población está descolgada de los mercados formales de trabajo, y esto lleva a insertarse de modo precario, sin posibilidad de proyectos siquiera de mediano plazo, con trabajos que

van cambiando a cada rato, que se interrumpen, y llevan a buscar en muchos casos alternativas ilegales como el narcotráfico” (Canclini en Chejfec, 2005: 157y 158). Los apuntes entorno a este escenario me hacen ver que tal vez son estos los aspectos de la condición juvenil contemporánea en que algunos jóvenes indígenas tienen mucha más protección que el resto de los jóvenes urbanos mestizos, ya que el sentido de pertenencia a una comunidad los acompaña siempre. Tal es el caso de los participantes nahuas, que en su proceso migratorio, es su misma comunidad cultural (que se encuentra ya en la ciudad) la que les permite forjar redes de solidaridad de muchos tipos, entre ellas, laborales. Esto les otorga la posibilidad de tener un trabajo casi seguro y permanente, sin la necesidad de tener que enfrentarse solos a la búsqueda de otras opciones de empleo.

Regresando nuevamente a los planteamientos de Néstor García Canclini para mencionar lo correspondiente a una de las características de la condición juvenil contemporánea más representativa en el imaginario social: Su carácter antiautoritario; que según el autor, se ha desencadenado a partir de la consolidación de los derechos humanos como derechos comunes a todos los hombres (Canclini en Chejfec, 2005:159). En estas líneas también encuentro algo interesante que aportar, pues sucede que las y los jóvenes indígenas de este estudio siguen conservando y reproduciendo de manera muy significativa el respeto a sus autoridades familiares y comunitarias, cuya palabra sigue teniendo mucho peso en lo que ellas y ellos deciden, aun viviendo en la ciudad. Así, aunque encontré casos en los que hay un ejercicio reflexivo que conduce a un cuestionamiento y desacuerdo con respecto a la autoridad adulta, me doy cuenta de que nunca se da una ruptura tan tajante y definitiva, más bien se opta por la negociación y reestructuración de los alcances de esas autoridades tradicionales, precisamente con el fin de hacer valer derechos que se asumen como universales.

Una de las expresiones más visibles de la juventud en toda sociedad y que viene de la mano con la cuestión del consumo, son las “estéticas juveniles”, que Maritza Urteaga (2011) identifica como lenguajes, presencias, máscaras, y escenografías con las que las y los jóvenes se comunican entre sí, y que son muy importantes

para ellas y ellos porque les permiten hacerse visibles como actores sociales frente a las otras generaciones. Normalmente los jóvenes las expresan con cambios en las vestimentas, los estilos en los cortes de pelo y el uso de tatuajes y *pearcing*s, estilos influidos sobre todo por los medios de comunicación (Urteaga, 2008:688). Estas escenografías y presencias resultan para las y los jóvenes indígenas que migran a la ciudad algo sumamente novedoso y atractivo; el adoptarlas para sí los convierte en una referencia para otros jóvenes indígenas rurales, lo que hace factible el desarrollo de nuevas identidades juveniles que abren las posibilidades de nuevas agrupaciones y complicidades, a pesar de que en la mayoría de los casos tienen una mala recepción entre los adultos, por lo que de manera general son vistas como “prácticas que se presentan como manifestaciones de la transgresión” (Canclini en Chejfec, 2005: 158). En el caso de los jóvenes indígenas, vienen a dar pie y a representar otro tipo de tensiones entre la vida rural tradicional y la vida moderna en la ciudad, y que sin duda abonan ampliamente a su auto definición y auto adscripción juvenil urbana, en relación con los espacios de socialización y los grupos de pares.

“Pues yo sí me siento como un joven, aunque allá en el pueblo casi no tengo amigos y aquí tengo pocos. De lo que me gusta hacer es escuchar música y tocar la guitarra, me gusta casi de todo tipo. Pero ya casi lo más que toco es ahorita es canciones de la iglesia, es que ya tengo un año en un grupo de jóvenes católicos, los veo todos los sábados, me gusta ir por que hacemos muchas cosas y ya me distraigo, de hecho mi novia que tengo ahorita ahí la conocí” (Entrevista a participante #9 /Agosto 2014).

“Yo digo que para que uno se sienta joven pues más que nada la actitud, la actitud de cada persona, porque pues por ejemplo a mí sí me gusta ir a jugar, a hacer deporte, salir con otras personas, y hay algunas que no, que todavía no cambian su pensamiento y se quedan encerradas en la casa tengan niños o no tengan, pero pues yo digo que la forma de pensar de cada quien. Por ejemplo, conozco a otras personas que no les gusta salir, nada más están en su vida familiar y ya se alejan de todo, y por ejemplo yo ahorita como no tengo hijos, todavía puedo hacer esas cosas(...) Pues de lo que me hace sentir como joven pues es salir y divertirme, y pues la vestimenta, por ejemplo en la ciudad pues nosotros sí nos ponemos alguna vez un short, una blusa, un pantalón, y allá (en el pueblo) como que te ven raro, te ven raro si te vistes de otra manera diferente” (Entrevista a participante #4 /Septiembre 2013).

“Pues la juventud es algo que no sé, me gusta más, aunque también recuerdo mi niñez, en ese tiempo hacía lo que quería: jugaba, me iba con mis amiguitas, mis hermanas, ahora ya no, ahora ya me siento con responsabilidades con mi familia y conmigo. Yo ahorita me siento joven porque pues no tengo hijos, porque tengo muchas amigas y porque conozco gente y

así. Sí me hubiera quedando en mi pueblo como que sería bien solitaria, no tendría amigos, es que allá pues uno va a la escuela y así, pero no es lo mismo (...) de la ropa, yo en Monterrey no usaba el vestido porque me daba pena, es que allá sí tenía más amigos chavos y pues me vestía como ellos, aquí en Guanajuato como hay muchas paisanas y todas lo usan pues yo también lo uso aquí” (Entrevista a participante #5/ Abril 2014).

“Para mí, la juventud es una experiencia para no cometer tonterías que luego te arrepientas. Creo que en la juventud es mejor estar solo. Vivirla y gozar de la vida. Jugar fútbol. Por ejemplo con un embarazo se echa a perder el noviazgo. Me gusta vivir la juventud solo (...) y pues de lo de aquí de la ciudad lo que más veo y que me gusta es que los chavos son más aventados a hacer cosas, como vestirse diferente o hacerse cosas en su cuerpo como tener tatuajes, a mí me gusta mucho como se ven, no sé, tal vez yo lo haga algún día pero hay que pensarlo bien porque luego como a mí sí me gusta regresarme por temporadas a mi pueblo, como que allá la gente ya no te ve bien si andas así” (Entrevista a participante #10/Noviembre 2013).

“Yo sí me siento joven, en mi cultura así me ven porque en el caso de la familia de nosotros, llevamos como de las dos partes: de la cultura y de la educación, mis papás están así muy relacionados en la cultura, y por eso a nosotros eso nos inculcaron, además de que nos animan para estudiar. Yo creo que la juventud sí se vive diferente aquí que allá, yo creo que sobre todo en la libertad, porque de vivirlo aquí puede uno disfrutar más como de hacer cosas que allá son mal vistas, como salir con amigos y andar así un rato (...) Pues de mi traje tradicional en la ciudad casi no lo uso, porque no es tan cómodo, y para vestirme rápido mejor con ropa normal” (Entrevista a participante #12/Noviembre 2013).

“Para mí la juventud se vive en dos maneras. Es que la juventud para mí es cuando un chavo no tiene nada, en tu mente no tienes nada que hacer, está norteadado digamos, una parte piensa muy bien, otra parte está equivocada, pero nunca sabes lo que es el camino correcto para bien de tu vida (...) Yo ya no me siento joven, ya me siento viejo. Yo me siento como que no sé qué hacer, es que la manera que yo viví o yo vivo está muy cañón, a veces pienso dejar de estudiar, a veces tengo muchas ganas de estudiar, pero cuando tengo muchas ganas se necesita mucho dinero, tienes que ir a trabajar, por eso para mí, mi juventud haz de cuenta está a medias, porque necesito trabajar para mantenerme (...) De los jóvenes de la ciudad sí me gustan muchas cosas como su forma de vestir y de usar la ropa, de hecho cuando yo llegué a la ciudad sí sufrí cambio de imagen, me pinté una vez el pelo porque se ve muy bien, y de la ropa empecé a usar otra, como camisas, es que el traje de huichol para andar en la ciudad como que no se ve bien, a veces sí lo uso pero nomas cuando voy llegando de la sierra y cuando no tengo más, por ejemplo que un día me puse un pantalón pero no me había traído los zapatos y con huaraches no combina y pues ahí ya me tuve que poner mejor el traje” (Entrevista a participante #13/ Diciembre 2013).

De manera general, las y los participantes jóvenes aún se mantienen al margen de experimentar estéticas juveniles muy específicas que los hagan adscribirse de manera consciente a algún tipo de identidad juvenil urbana, lo que seguramente va en íntima relación con lo limitadas que son sus relaciones con grupos de pares, así como sus espacios y tiempos para la socialización con éstos. Pues para los jóvenes,

“la delimitación de espacios o circuitos son importantes para expresar estéticas, lenguajes y diálogos horizontales que funcionan también como experiencias de complicidad que excluyen a quienes no pertenecen a ese universo” (Canclini en Chejfec, 2015: 156). El elemento más significativo para ellas y ellos, que se traduce en una expresión de su juventud urbana, es el abandono de su vestimenta tradicional, que aunque no es exclusivo de los jóvenes, sí son ellos los que más lo representan. Maritza Urteaga (2011) menciona precisamente que una expresión de la juventud indígena migrante es el uso del “atuendo occidental”, que se da ya sea por comodidad o porque la vestimenta tradicional deja de ser útil y necesaria en la ciudad, pues como un rasgo de identidad sólo cobra sentido dentro de una comunidad donde se comparte y se valora. Por ejemplo hay quienes afirman utilizarlo en las ciudades donde la presencia de paisanos es significativa y les sirve para identificarse, pero también están quienes lo usan sólo cuando regresan a sus pueblos de origen.

Al estudiar la construcción de la “condición juvenil”, sea cual sea, nunca hay que olvidar que estamos frente a procesos y experiencias individuales, que sin embargo para existir y visibilizarse necesitan del reconocimiento colectivo, comunitario o social, con todo lo que este implica, ya sean instituciones, imaginarios, valores, etc, fenómeno del cual las juventudes indígenas me parecen especialmente representativas.

CONCLUSIONES

En esta parte final del texto presentaré una retroalimentación general de los resultados obtenidos y algunas reflexiones, que detallo dando respuesta a mis preguntas de investigación, las cuales fueron estructuradas desglosando el concepto clave de este trabajo: la “condición juvenil”, con lo cual cubro mi objetivo de saber cómo y con qué elementos es configurada dicha condición en el caso de jóvenes indígenas urbanos que residen en la ciudad de Guanajuato capital.

El concepto fue retomado de Rossana Reguillo (2010), quien afirma que “la condición juvenil es el conjunto de formas específicas y diferenciadas con que una cultura particular define y establece límites y parámetros a la experiencia subjetiva y social de los y las jóvenes, por lo que hay que considerar las posiciones, categorías, clases, situaciones, prácticas, prescripciones y proscripciones que se asumen como naturales al orden vigente y como propias o inherentes a los jóvenes” (Reguillo, 2010: 400). En este sentido es que mis preguntas de investigación se dirigieron a encontrar esas formas específicas y diferenciadas que corroboré que cambian dependiendo precisamente de las situaciones de cada individuo.

La manera en que procedí fue buscar elementos observables a partir de los discursos, como valores, imaginarios, actividades y planes que me revelaran en qué consiste la condición juvenil de los sujetos indígenas urbanos. Cabe mencionar que a pesar de haber trabajado con dos grupos lingüísticos particulares fue posible encontrar ciertas generalidades, resultando entonces que en su condición juvenil urbana, efectivamente, como lo planteé en las hipótesis, se combinan elementos de su cultura tradicional (anclada fuertemente a un espacio territorial de características rurales, que son sus pueblos de origen) con elementos de la vida citadina moderna.

Elementos tradicionales ligados a la vida rural que configuran la condición juvenil
de las y los jóvenes indígenas urbanos

Estos elementos me permitieron responder a la pregunta sobre si los jóvenes indígenas conciben que exista la juventud en sus pueblos de origen y cómo la definen. Mi aproximación se dio a través de un acercamiento lingüístico a los vocablos que se usan para nombrar a los jóvenes, descubriendo que no existe una construcción acerca de la juventud, pero sí se reconoce y se nombra a los sujetos jóvenes, a través de vocablos que implican asociaciones con respecto a:

- El trabajo como actividad laboral productiva altamente apreciada, pues representa un valor cultural y un compromiso comunitario y familiar. Puesto que desde niños/as fueron educados en él, para los sujetos jóvenes es algo de suma importancia que forma parte de su vida juvenil.
- Imaginarios negativos, con los que principalmente se asocia a los hombres, como la inestabilidad, los vicios, la desorientación y la inmadurez, lo que los convierte en sujetos que necesitan de una guía u orientación que obviamente viene a ser proporcionada por los adultos.
- Para el caso de las mujeres jóvenes encontré que valores como la castidad y la pureza se hacen tangibles en la procuración de la virginidad, la cual les permite estar dentro de los parámetros tradicionales que marca su cultura para acceder al matrimonio.
- Los sujetos jóvenes se encuentran en una etapa de tránsito a la vida adulta, que es la que otorga verdadero reconocimiento social dentro de sus comunidades, a través de la realización de compromisos encaminados a la reproducción y preservación de sus tradiciones. En relación con ello una de las responsabilidades de los jóvenes es buscar una pareja dentro de su mismo grupo cultural, con quien consumir el matrimonio y formar una familia.
- Las y los jóvenes indígenas no tienen mucho margen para relacionarse con otros jóvenes. En el pueblo esto se considera una pérdida de tiempo, pues lo que se impone es la idea de que todos deben estar ocupados en aportar algo para salir adelante, por ello la formación de grupos de pares no se ve como

productivo ya que se les asocia con una vía para caer en vicios y des obligaciones. En esta investigación, los jóvenes nahuas participantes tienen unas redes y relaciones sociales muy limitadas con el resto de las y los jóvenes urbanos mestizos. Lo que para el caso de los *wixaritari* no sucede igual, diferencia que podría atender a que estos últimos están viviendo una experiencia de migración individual y primeriza en Guanajuato, lo que les da mayor necesidad y posibilidad de relacionarse con los mestizos; mientras que los primeros están insertos en una comunidad de migrantes (mucho más antigua, grande y consolidada) de su misma cultura en esta ciudad.

Así es como, sobre todo en el caso de los nahuas, puedo afirmar que se sigue reproduciendo casi inalterable el patrón de socialización típico de sus pueblos, pues casi todos los individuos transitan su vida cotidiana entre dos espacios: su casa y su trabajo, donde las relaciones se dan únicamente con su misma comunidad, pues la mayoría de las y los jóvenes afirman casi no tener amigos o conocidos mestizos, por lo que su círculo se sigue reduciendo sólo a sus propios paisanos. Fenómeno que pienso podría explicarse en términos de las generaciones, por ejemplo, de los nacidos en la ciudad, estamos apenas en la primera generación de jóvenes, que por lo mismo está aún muy apegada a la autoridad y al núcleo familiar, que procura que su vida sea siendo muy similar a la que se vive tradicionalmente en sus pueblos; mientras y en el caso de los migrantes se da el mismo patrón con mayor lógica, puesto que están acostumbrados a tratar con más personas sólo en el ámbito del trabajo, fuera del cual, perciben poco necesario convivir con los mestizos, de quienes además (en el caso de particular de los guanajuatenses y de los conflictos que se dieron a raíz del enfrentamiento con las autoridades) la generación de los adultos tiene malas referencias por el trato discriminatorio que dicen recibir de su parte. Atendiendo a todo esto puede proponer que será tal vez hasta las siguientes generaciones de jóvenes (por ejemplo, la de los que ahora son niños, hijos de los hijos de los primeros migrantes, a los cuales ya les ha tocado ir al preescolar y a la primaria en la

ciudad) que se empiece a romper más esta dinámica, exigiendo mayores libertades para socializar con los mestizos.

Las percepciones de discriminación de los adultos han ocasionado que, a pesar de que son ya varios años los que tienen viviendo en Guanajuato, se sigan mostrando herméticos, evitando que sus hijos/as se relacionen mucho con los mestizos, posiblemente para que ellos no vivan en experiencia propia la discriminación que las y los adultos denuncian. Estrategia que puedo considerar les ha funcionado, pues en los testimonios de las y los jóvenes en torno a la discriminación, encontré que ellos afirman jamás haberse sentido discriminados en la ciudad.

Elementos de la vida en la ciudad que las y los jóvenes indígenas han retomado para configurar su condición juvenil:

En este aspecto mi objetivo fue rastrear todo aquello que los participantes identifican como parte de las juventudes urbanas mestizas, y encontrar lo que de ellas retoman, más que para apropiarse, para negociar cambios y experimentar nuevas situaciones con respecto a las formas tradicionales de ser jóvenes en sus culturas. Y lo que encontré fue:

- La posibilidad de una relativa libertad y autonomía en la toma de decisiones, sobre todo cuando las y los jóvenes experimentan un proceso de migración individual como en el caso de la mayoría de los participantes *wixaritari*.
- El goce de un tiempo libre (para socializar y recrearse) fuera de su empleo y sus responsabilidades familiares. Aunque este tiempo aún es mínimo y se sigue compartiendo mayoritariamente con sus mismos familiares y paisanos.
- La institucionalización del noviazgo y un cambio significativo en el modelo de entrada a la adultez mediante la soltería como una decisión consciente, que si bien no tienen la mejor recepción de parte de los adultos, algunos jóvenes indígenas se están aventurando a experimentarla como una opción

de vida, que al igual que los noviazgos, vienen a innovar el patrón tradicional de las relaciones afectivas y la formación de familias. Pero persiste en esto, un ejemplo de la reproducción de ideas tradicionales por parte de los jóvenes, lo que respecta a buscar relacionarse afectivamente sólo con quienes comparten sus mismos códigos culturales.

- Superación educativa y académica que van de la mano con la condición de ser estudiante, la cual se presenta como una amplia oportunidad en la ciudad, pero que por otros factores (como el desinterés, la carencia de recursos económicos y la falta de apoyo o aprobación de los padres), sigue siendo para la mayoría de los participantes, una oportunidad aún poco accesible o aprovechada.
- Amplias posibilidades de planear una vida futura distinta a la de los padres y abuelos, negociando con ellos los alcances de su autoridad tradicional para elegir y definir la vida de los más jóvenes, lo que pone en escena las tensiones entre la dimensión individual y la pertenencia a una comunidad, siendo aquí donde ubiqué la aplicación del paradigma del “agenciamiento juvenil”, representado también en el compromiso comunitario que sienten las y los jóvenes indígenas, y que los lleva a planear y ejecutar proyectos y acciones que reporten beneficios a sus comunidades.
- Al respecto de su adscripción como jóvenes urbanos y de cómo ésta afecta su identidad indígena, quiero rescatar el aspecto de la vestimenta tradicional que se cambia por lo que Urteaga (2010) llama “atuendo occidental”. Esto me permite afirmar que las y los jóvenes indígenas se adscriben como jóvenes urbanos a partir de este tipo de situaciones que los vuelven visiblemente homogéneos con el resto de los jóvenes urbanos mestizos. En mis casos de estudio son sobre todo los varones nahuas los que dejaron de usar la ropa tradicional desde muchos años antes de llegar a la ciudad de Guanajuato, mientras las mujeres siguen empleando un atuendo que las identifica y las homogeniza, el uso del cual no es tan riguroso pues ya veíamos en testimonios anteriores que las jóvenes encuentran situaciones permisibles para poder vestirse de otras formas en la ciudad y aún en su

pueblo, pues son sobre todo la comodidad y la costumbre los elementos que les hacen seguir usando dicho atuendo.

Para el caso de los *wixaritari* encontré que también han dejado de usar su traje tradicional de manera cotidiana y sólo recurren a él en situaciones en las que reproducen sus tradiciones en el contexto citadino, como es el caso de la celebración periódica de ceremonias de *hikuri* (peyote) guiadas por un *mara'akame* que son llevadas a cabo en la sierra de Guanajuato, como una forma de compartir su cosmovisión religiosa a los mestizos y de percibir un ingreso económico extra a la venta de artesanías y demás actividades laborales en las que se puedan emplear.

Al respecto de si hay otras acciones que estos jóvenes emprendan en su vida citadina para preservar su identidad indígena, la más significativa que puede observar fue el uso de su lengua que aún entre jóvenes se procura cotidianamente. En el caso de los *wixaritari* me resulta especialmente significativo que han organizado un taller para practicar su idioma en la ciudad y enseñarlo a sus amigos y conocidos mestizos interesados en aprenderlo, para así poder tener más personas con las cuales interactuar usando su lengua materna.

Ahora, de manera mucho más general quiero referir algunas reflexiones surgidas en torno al contexto de los participantes, en lo que respecta a sus procesos de migración e inserción a la ciudad, y que considero importantes para enmarcar su construcción de la condición juvenil.

Primeramente, está la existencia de la migración y las redes de solidaridad para facilitarla, que se traducen para los individuos insertados en ellas, en oportunidades para adaptarse más rápida y cómodamente a la vida en la ciudad.

- En estos casos encuentro que las redes de solidaridad que tienen en Guanajuato, ya sea con paisanos (como los nahuas) o amigos (como los *wixaritari*), les permiten a los jóvenes y a la población indígena en general,

una inserción laboral más accesible para el caso de los nahuas, y una inserción social más rápida para el caso de los *wixaritari*.

- La percepción sobre la diferencia que tienen sobre sí los indígenas con respecto a los mestizos, contribuye a reforzar ésta identidad en la ciudad, que aunque se ve trastocada por algunos elementos como el desuso de la vestimenta tradicional, por otro lado se refuerza con aspectos que le dan continuidad, como el uso cotidiano de su lengua originaria, que es posible gracias a la presencia de paisanos y familiares con los que diariamente están en contacto, tanto por el trabajo como por vivir en un mismo espacio.

Retomo ahora el punto de la limitada inserción social, sobre todo de los nahuas, ubico un aspecto que de una u otra forma pienso que contribuye a ello:

- Me refiero a la ausencia de organismos, instancias, instituciones o proyectos gubernamentales de carácter continuo en la ciudad de Guanajuato que les presten servicios y atención, tanto a la población indígena en general como a las y los jóvenes, lo que en este sentido, les resta una posibilidad de sentirse cohesionados, representados y atendidos como un sector identificable en la sociedad guanajuatense.

Ya mencionaba en uno de los capítulos, que existen solo dos áreas del gobierno municipal de Guanajuato que tienen programas de atención y apoyo a los indígenas migrantes, son la Secretaría de Desarrollo Social y El Instituto de la Mujer. En la primera, la información que tienen sobre la población indígena en Guanajuato es muy general; mientras que en la segunda, es claro que se centra en la población femenina; pero en lo que respecta a las y los jóvenes no encontré absolutamente ninguna referencia, valga mencionar que tiene varios años que la instancia del Instituto Municipal de la Juventud Guanajuatense dejó de operar, dejando la atención de este sector de la población se enfoca a través de un área que se desenvuelve únicamente en el fomento al deporte.

Esta ausencia institucional bien podría explicarse si consideramos que las y los indígenas que viven en Guanajuato no llegaron a esta ciudad tan vulnerables ni en

condiciones de vida tan precarias (como otros grupos en otras ciudades), puesto que para la mayoría de ellos no es Guanajuato la primera ciudad en la que han estado después de haber salido de su pueblo. Varios tienen ya experiencia en su trayectoria como migrantes, apoyados en familiares y paisanos en otras ciudades. Y además son personas que, (en los casos específicos de nahuas y *wixaritari*) con la experiencia de dedicarse al comercio de sus artesanías, se han vuelto capaces de desenvolverse de manera exitosa en ciudades turísticas como Guanajuato, debido a que su trabajo les exige un contacto e interacción continua con autoridades y demás personas. Lo que paradójicamente no se traduce en una efectiva inserción social como ya lo estamos viendo.

Es interesante poner atención en el tipo de ciudades en las que se han desenvuelto las y los indígenas después de abandonar sus pueblos, y en las formas que han encontrado de insertarse en estos espacios, cuyos elementos como la economía y el tipo de población, van definiendo en mucho la manera de conducirse en ellas.

En lo que se refiere específicamente a las y los jóvenes indígenas y a la ausencia de instituciones de atención y apoyo gubernamental, es interesante que es algo que para ellos pareciera ser irrelevante, pues no es un aspecto que salga a relucir en sus discursos, ya que lo que más les importa y atrae de Guanajuato son las posibilidades de empleo gracias al turismo, y la oferta educativa como ciudad estudiantil.

Lo anterior es importante, porque no debemos olvidar que entre otros factores, las juventudes necesitan de instituciones que las legitimen y hagan visibles como sector social diferenciable del resto, situación que en sus pueblos sucede a través de las instituciones educativas, lo que también pasa en la ciudad; pero precisamente al ser este un espacio más complejo, se requieren además de las educativas, otro tipo de instituciones que se vuelven relevantes al aprovecharse como espacios de oportunidades y acceso a recursos o bien como medios para relacionarse con otros jóvenes.

Pienso como ejemplo, en los esfuerzos de los Institutos de la Juventud a nivel estatal, que promueven la celebración del Día de los Pueblos Indígenas o el Día de la Lengua Materna, eventos en los cuales las y los jóvenes indígenas de la ciudad de Guanajuato quedan al margen al no estar enterados de ellos, lo que los mantienen fuera de este tipo de escenarios y relaciones institucionales y gubernamentales.

Otro punto interesante con respecto a la importancia de este tipo de instituciones, es que promueven elementos que hacen que las y los jóvenes indígenas se adscriban a la condición juvenil urbana. Para muestra algunos de los participantes se insertan en las definiciones institucionales, (como la de la ONU, el INEGI y el IMJUVE) basadas principalmente en el rango etario (que en general abarca de los 15 a los 30 años) para sentirse parte de este sector social, a pesar de que muchos de ellos en sus comunidades son ya considerados adultos.

Ya para ir cerrando quiero poner este elemento de las instituciones en un espectro más amplio que nos conduce a una visión estructural, ya que según los estudiosos de la condición juvenil contemporánea en México, es la desinstitucionalización un común denominador para todos los jóvenes mexicanos, quienes han dejado de creer y de verse coherentemente representados en ellas, a partir de desigualdades que se concretan en las alternativas y el acceso. Al respecto de lo cual Rossana Reguillo (2010) dice que en estos términos, hay 2 tipos de juventudes en México:

- a) Aquella que es minoritaria, y que se diferencia por estar incorporada o conectada a las instituciones, y que incluso tiene condiciones de elegir entre ellas.
- b) La precarizada y desconectada de lo que se ha llamado la sociedad de la información, pero también de las instituciones de educación, salud, seguridad y trabajo. Ésta es la juventud mayoritaria. Y en algunos de los aspectos que la caracterizan, encuentro también ubicados a las y los jóvenes indígenas así rurales como urbanos.

Teniendo como base la idea anterior en torno a la sociedad de la información, quiero retomar el aspecto de las diferencias, que vienen a resultar sumamente relevantes para distinguir que, a pesar de que en muchos elementos las y los jóvenes indígenas urbanos parecen vivir una juventud igual a la de los jóvenes indígenas de sus pueblos, encuentro que finalmente sí hay algunos elementos distintos en una y otra condición. El ejemplo más representativo lo tenemos quizá en lo referente al acceso a tecnologías, cuyo manejo está íntimamente asociado a las y los jóvenes como un elemento que permite mayor acceso a información y a un espacio de contacto y conocimiento de otras realidades; al respecto, las y los jóvenes que viven en la ciudad tiene mayores posibilidades de acceder a estos medios, mientras las y los jóvenes de sus pueblos se ven ciertamente más alejados de estas oportunidades.

Lo anterior me permite también mencionar que el tiempo que en la ciudad se invierte en conocer y manejar estas tecnologías, es ocupado en el ámbito rural para otras actividades como las artesanales, agrícolas, ganaderas, de pesca y caza, las cuales los jóvenes pueblerinos conocen y practican aún como elementos importantes para el sustento familiar y la formación individual; y que en cambio las y los jóvenes urbanos han dejado en el olvido y el desinterés, incluso cuando periódicamente regresan a sus pueblos teniendo con ello posibilidad de acercarse a aprenderlas y practicarlas. En este sentido, de los participantes nahuas sólo uno refirió conocer y practicar de vez en cuando, cuando regresa a su pueblo, las actividades agrícolas; mientras que en el caso de los *wixaritari*, todos conocen el proceso de siembra y cosecha, pero ya ninguno lo practica.

Otro aspecto de diferencia lo encuentro si atendemos desde un enfoque de género, los elementos de la autonomía e individualización que se asumen como propios de la vida moderna en la ciudad. Así, en lo que respecta a las mujeres jóvenes en el pueblo, ellas siguen estando bajo la tutela y el cuidado de su familia, aportando su colaboración en las actividades del hogar, mientras en la ciudad experimentan mayor libertad por lo menos en lo que respecta al trabajo, pues varias de ellas se involucran de lleno en el comercio ambulante, con lo que ganan terreno en las áreas del sostenimiento familiar e incluso de la independencia económica, así como de la

diversificación de sus espacios de desarrollo, pues se despegan del rol tradicional de sólo ser amas de casa, madres y esposas.

Estos elementos de diferencia con la condición juvenil rural son aún mínimos, y me permiten afirmar que mi primera hipótesis se cumple, ya que la realidad que enfrentan las y los jóvenes indígenas urbanos con respecto a algunos elementos (como la autoridad familiar que sigue influyendo fuertemente sus vidas, y a las restricciones para socializar con los mestizos), sigue siendo muy cercana a la que viven los jóvenes que permanecen en el pueblo. Tales semejanzas abren nuevas brechas para investigaciones futuras, pues pienso que conforme vayan pasando los años y aumentando las generaciones de indígenas nacidos en la ciudad, su condición juvenil será cada vez más distinta a la de los jóvenes de este estudio, y por lo tanto, a la de las y los jóvenes rurales de sus pueblos de origen, esto, por la adquisición cada vez más inevitable de los elementos de la vida citadina, siempre reveladores de nuevas realidades, opciones y experiencias.

Otras temáticas que han surgido de este ejercicio de investigación, como potencialmente interesantes para ser abordadas en un futuro, son en lo respectivo al cambio de roles que experimentan las mujeres indígenas jóvenes que migran a las ciudades y las modificaciones en sus percepciones sobre sí mismas. Esto motivado por los casos (que, aunque son mínimos, existen) en que las jóvenes deciden por ejemplo no casarse y hacer de su vida otros proyectos. También relacionado con esto, me ha llamado la atención el tema de los aportes y el impacto de las y los jóvenes indígenas migrantes que se convierten en profesionistas, hacia sus pueblos y comunidades, pues la formación académica es un proceso que lleva de por medio el auto análisis y la auto reflexión de su cultura tanto en el pasado como en el presente, una situación que no es experimentada tan conscientemente por todos los indígenas migrantes.

Igualmente me ha parecido interesante el tema de las transformaciones en el patrón de noviazgo y matrimonio inducidos por la migración, sobre todo los casos (que aunque también son excepcionales) donde se entablan estas relaciones con mestizos, a pesar del desacuerdo de la familia y la comunidad.

Finalmente, vuelvo sobre el hecho de las semejanzas que encontré en las condiciones juveniles urbana y rural de los indígenas de esta investigación; quienes sin embargo han trazado sus experiencias juveniles de maneras muy particulares, lo que me hace volver a recalcar que siempre habrá diferencias internas en la condición juvenil; pero también generalidades, que se desencadenan de situaciones estructurales que las y los jóvenes indígenas comparten con el resto de las y los jóvenes mexicanos. Esto, al pertenecer a una realidad más amplia que marca las vivencias y procesos de los individuos de acuerdo al contexto de nuestras llamadas sociedades contemporáneas, caracterizadas sobre todo por la crisis, que no obstante de sus innegables aspectos negativos, es también un medio para explotar las capacidad creativas y reflexivas de los individuos y las colectividades, al generar estrategias de emergencia, lucha, negociación y resistencia, dentro de las cuales son especialmente ilustradoras las de las poblaciones indígenas.

REFERENCIAS

Referencias bibliográficas

Allerbeck, K. y L. Rosenmayr. (1979). *Introducción a la sociología de la juventud*. Buenos Aires: Kapelusz.

Arizpe, L. (1985). *Campesinado y Migración*. México. D.F: SEP/ Consejo Nacional de Fomento Educativo.

Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI editores, Instituto Nacional Indigenista.

Bonfil, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: Ed. Grijalbo.

(1992). *Identidad y Pluralismo cultural en América Latina*. Puerto Rico: CEHASS.

Bourdieu, P. (2002). La juventud no es más que una palabra. En *Sociología y cultura* (pp. 163-173). México: Grijalbo, Conaculta.

Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2009) *.Panorama Socioeconómico de la población Indígena del Estado de Guanajuato*. México: CDI

De la Peña, G. (2006). *Culturas indígenas de Jalisco*. Guadalajara, Jalisco, México: Secretaria de cultura, Gob. Del Estado de Jalisco.

Dirección General de Desarrollo Social y Humano, Departamento de enlace y atención a los migrantes (2010). *Diagnóstico sobre los grupos étnicos en el municipio de Guanajuato*. Guanajuato: Gobierno municipal de Guanajuato.

Hiernaux-Nicolas, D. (2000). *Metrópoli y etnicidad: los indígenas en el valle de Chalco*. México: El colegio mexiquense A.C y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.

Jasso, I. J.(2012). *Los movimientos indígenas y las construcciones identitarias en México: La organización Nación Purhépecha (Michoacán) y Servicios del*

Pueblo Mixe (Oaxaca). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Universidad de Guanajuato.

Lammy, B. (2007). *Una nueva migración urbana: impactos e integración social. El ejemplo de la ciudad de Santiago de Querétaro, México*. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales, CICSUG.

Nolasco, M. (1979). *Migración municipal en México 1960 -1970*. México, D.F: SEP/INAH.

Pérez, M. (2008). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Reguillo, R. (2010). La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares. En R. Reguillo. (Coord.), *Los jóvenes en México*(pp. 395-427). México, D.F: CONACULTA y FCE.

Stern, C. (1974). Las migraciones rural-urbanas. En *cuadernos del CES* (Centro de Estudios sociológicos del Colegio de México), No. 2, primera edición, México: D.F.

Urteaga, M. (2010). Género, clase y etnia. Los modos de ser joven. En R. Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*(pp. 395-427). México, D.F: CONACULTA y FCE.

(2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México, DF: UAM.

Warman, A. (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. México: FCE.

Referencias electrónicas

Alpízar, L. y M. Bernal. (2003), La construcción social de las juventudes. *Última Década*, (Nº19), pp. 105-123. Recuperado de <https://www.scielo.cl/pdf/udecada/v11n19/art08.pdf>.

-
- Canabal, B. (2009). Migración indígena, el caso de Guerrero . *Veredas: revista del Pensamiento sociológico*, (No. 18), pp. 169-192. Recuperado de <https://veredasojs.xoc.uam.mx/index.php/veredas/article/view/215>
- Chejfec, S. (2005). La juventud extraviada. Entrevista a Néstor García Canclini. *Nueva Sociedad* 200. Recuperado de <https://nuso.org/revista/200/el-futuro-ya-no-es-como-antes-ser-joven-en-america-latina/>
- Criado, E. (1998). *Producir la juventud. Crítica de la sociología de la juventud*. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/187654465/Enrique-Martin-Criado-Producir-la-juventud>.
- Cruz, F. (2014). *Sobre el origen de la palabra juventud*. Recuperado de <https://blogjovenesconstruyendo.wordpress.com/2014/05/22/sobre-el-origen-de-la-palabra-juventud/>
- Dávila, O. (2005). Adolescencia y juventud: de las nociones al abordaje. *Última década*, No. 21, pp. 83-104. Recuperado de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362004000200004.
- Erazo, E. (2009), De la Construcción histórica de la condición juvenil a su transformación contemporánea. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 7 (2), pp.1303-1329, recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77314999006>
- Feixa, C. (1996). *Antropología de las edades*. Recuperado de https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://donbosco.org.ar/uploads/recursos/recursos_archivos_2374_1722.pdf&ved=2ahUKEwjZhdil1cT6AhXuLEQIHSvWBOsQFnoECAsQAQ&usg=AOvVaw271aqW6jU5YK68sNPq1xB2

-
- Feixa, C. (1999), *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona, España: Edit. Ariel Recuperado de <https://www.lazoblanco.org/wp-content/uploads/2013/08manual/adolescentes/0012.pdf>.
- Feixa, C. & Y. González. (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Papers*, (No. 79), pp. 171-193. Recuperado de <https://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n79/02102862n79p171.pdf>.
- Fernández, A. (22 de julio de 2013). Breve historia de la juventud (artículo en un blog). Recuperado de <https://www.letraslibres.com/blogs/volante-izquierdo/breve-historia-de-la-juventud>
- Good Eshelman, C & G. Barrientos. (2004). *Nahuas del Alto Balsas*. Recuperado de https://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/nahuas_alto_balsas.pdf.
- IMJUVE. (2011). Encuesta Nacional de Juventud 2010. Recuperado de <http://politicadejuventud.celaju.net/documento/encuesta-nacional-de-juventud-2010-resultados-generales/>
- INEGI. (2000). *Los jóvenes en México*. Recuperado de https://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/920/702825908911/702825908911_6.pdf
- INEGI. (2014). Estadísticas a propósito del día internacional de la juventud (12 de agosto). Recuperado de <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2014/juventud32.pdf&ved=2ahUKEwj4zcXYrcT6AhXTL0QIHbRLB1QQFnoECA4QAQ&usg=AOvVaw33J5Cq2jimpdnUwITViZyP9>
- Jasso, I. (2011). *Vulnerabilidad y población indígena en León, Guanajuato*. Recuperado de https://www.academia.edu/3049909/Vulnerabilidad_y_poblaci%C3%B3n_ind%C3%ADgena_en_Le%C3%B3n_Guanajuato

-
- Mendoza H. (2011). Los estudios sobre la juventud en México. *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XVII, (No. 52), pp. 193- 224. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/espiral/v18n52/v18n52a7.pdf>.
- Monzón, Flores M. (2009), Las actividades económicas de los migrantes de los pueblos indígenas. *Aldea mundo*, vol. 14, (núm. 28), julio, pp. 65-73. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/543/54317603007.pdf>.
- Morayta, L. (2012). Peregrinar y emigrar: Marcial Camilo, artista popular del Alto Balsas, Guerrero. *Pacarina del Sur*, año 3, (núm. 12). Recuperado de <http://www.pacarinadelsur.com/29-misc/indices/485-peregrinar-y-emigrar-marcial-camilo-artista-popular-del-alto-balsas-guerrero>
- Nateras, A. (2004). Trayectos y desplazamientos de la condición juvenil contemporánea. *El Cotidiano*, vol. 20, (núm. 126). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32512620>
- OIT. (2013). *Trabajo Decente y Juventud en América Latina*. Recuperado de http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_235577.pdf
- ONU. (2012). Documento del Año *Internacional de la Juventud 2010-2011*. Recuperado de <https://www.un.org/es/events/youth2010/>
- ONU. (2007) Resolución 62/126 Políticas y programas relativos a la juventud: la juventud en la economía mundial - Fomento de la participación de los jóvenes en el desarrollo social y económico, Asamblea general. Recuperado de https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://digitallibrary.un.org/record/614249/files/A_RES_62_126-ES.pdf&ved=2ahUKEwiX44y-4MT6AhXxMEQIHjDAZMQFnoECBgQAQ&usq=AOvVaw1SiGcjN2TV25cNoyhkGABK
- ONU. (2013). Los niños y los jóvenes indígenas, Folleto No.9 de la Guía de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas. Recuperado de <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=https://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet9sp.pdf&ved=2ahUKEwiX84->

[3sMT6AhULBUQIHZUVAO8QFnoECBkQAQ&usq=AOvVaw1Xmqr7BKngUQCTFdAHDLSLO](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://fediap.com.ar/administracion/pdfs/Existen%2520los%2520J%25C3%25B3venes%2520Rurales%2520e%2520Ind%25C3%25ADgenas%2520-%2520Celso%2520Ortiz%2520Mar%25C3%25ADn%2520-%2520Antrop%25C3%25B3logo%2520M%25C3%25A9xico.pdf&ved=2ahUKewjYhcP_IMX6AhV-DkQIHx0AAiMQFnOECBoQAQ&usq=AOvVaw1zTDxwn2d2Da1zfclYdIMp)

Ortíz, C. (2002). ¿Existen los jóvenes rurales e indígenas? En R. Araujo (Coord). *El imaginario social. El cuento de la pérdida* (pp.211-226). Recuperado de https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://fediap.com.ar/administracion/pdfs/Existen%2520los%2520J%25C3%25B3venes%2520Rurales%2520e%2520Ind%25C3%25ADgenas%2520-%2520Celso%2520Ortiz%2520Mar%25C3%25ADn%2520-%2520Antrop%25C3%25B3logo%2520M%25C3%25A9xico.pdf&ved=2ahUKewjYhcP_IMX6AhV-DkQIHx0AAiMQFnOECBoQAQ&usq=AOvVaw1zTDxwn2d2Da1zfclYdIMp

Patiño, J. (2009), La juventud: una construcción social histórica de Occidente. *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 7, (No. 2), pp.75-90. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1053/105312927006.pdf>.

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Norma. Recuperado de <https://www.codajic.org/sites/default/files/sites/www.codajic.org/files/Reguillo%20Cruz,%20Rosana.%20Emergencia%20de%20culturas%20juveniles.%20Estrategias%20del%20desencanto..pdf>

Rosas, B. (2010). Ser joven, ser indígena. *Revista Aquí estamos, año 7*, núm.13. Recuperado de <http://ford.ciesas.edu.mx/Revistas.htm>

Rusell, Bernard, H. (1995). *Métodos de investigación en Antropología*. Recuperado de <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/metodos-de-investigacion-en-antropologia.pdf>

Solé, J. (2007). *Antropología de la educación y pedagogía de la juventud: procesos de enculturación*. Recuperado de <https://www.tdx.cat/handle/10803/8914#page=1>

Souto, S. (2007). Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis. *HAOL*, núm. 13, pp. 171-192. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2479343.pdf>.

PÁGINAS DE INTERNET

<http://www.cdi.gob.mx>

<http://www.inegi.org.mx/>

ANEXOS

Anexo 1.

Guía de entrevista a profundidad para participantes adultos

Objetivo: Conocer el proceso de migración de cada uno de las y los participantes, así como rastrear información en torno a su vida antes de migrar a la ciudad; y al mismo tiempo acercarme a conocer sus ideas acerca de las juventudes tomando en cuenta sus propias experiencias de vida y su adscripción a una identidad indígena.

Las personas a las que se les aplicará deberán cumplir con la característica de ser adultos indígenas que migraron de su pueblo de origen a la ciudad siendo niños no menores de 10 años.

➤ Fecha de aplicación:

➤ **Información sociodemográfica**

Nombre:

Edad:

Origen:

Estado civil:

Escolaridad:

Ocupación:

➤ **Familia y vida en el pueblo**

1. ¿Recuerda cómo era su pueblo cuando vivía usted allá?
2. ¿Recuerda cómo fue su vida y la de su familia cuando vivían allá? (cómo era su casa, que tanto convivían, que hacía cada quién)
3. ¿Qué es lo que más extraña o de lo que más se acuerda?
4. ¿A qué se dedicaban sus padres?
5. ¿Cómo recuerda su niñez en el pueblo, que hacía usted?
6. ¿Cómo es la vida de la gente de su pueblo (de los hombres, los niños, los jóvenes, las mujeres)?
7. ¿Aún tiene usted familia en el pueblo?
8. ¿Sigue visitando su pueblo? ¿Cada cuándo?

-
9. ¿Cómo es hoy su pueblo, ha cambiado la vida por allá?
- **Migración e inserción a la ciudad**
10. ¿Hace cuánto tiempo que usted dejó definitivamente su pueblo?
11. ¿En qué ciudades ha vivido después de que salió del pueblo?
12. ¿Con quién se fue del pueblo?
13. ¿Cuántos años tenía cuando salió de allá?
14. ¿Por qué se fue del pueblo?
15. A la ciudad de Guanajuato, ¿Cuándo y Cómo fue que llegó?
16. ¿Cuántos años tenía usted cuándo llegó a Guanajuato?
17. ¿Cómo recuerda que era Guanajuato cuando usted llegó, le gustó la ciudad?
18. Cuando llegó a Guanajuato, ¿quién fue su primer contacto?
19. ¿A dónde llegó a vivir?
20. ¿Cuál fue su primer trabajo y como lo consiguió?
21. ¿Cómo empezó a conocer personas y a relacionarse con gente de la ciudad?
22. ¿Por qué decidió quedarse a vivir en Guanajuato?
- **Vida personal y familiar en la ciudad**
23. ¿Cómo fue creciendo usted en la ciudad, que actividades hacía, cómo fue cambiando su vida y su forma de pensar y de ser?
24. ¿Cómo han sido sus relaciones personales (con la familia, amigos, pareja) en la ciudad?
25. ¿Cómo cambió la vida de usted y de sus padres a lo largo de su vida en Guanajuato?
26. ¿A los cuantos años se casó usted?
27. ¿Cómo conoció a su esposo (a)?
28. ¿Tiene hijos? ¿Dónde nacieron ellos?
- **Situación actual, logros y expectativas**
29. ¿A qué se dedica usted ahora?
30. ¿Qué dificultades y oportunidades ha enfrentado viviendo en Guanajuato?
31. ¿Qué diferencias ve usted en la forma en que viven sus hijos ahora y en la forma en la que usted vivió?
32. ¿Le gusta que sus hijos vivan en la ciudad, por qué?

-
33. ¿Sus hijos conocen su pueblo, que opinan de él?
34. ¿Piensa usted y su familia seguir viviendo en Guanajuato? ¿Por qué?
- **Juventud**
35. ¿Qué es para usted la juventud?
36. ¿Recuerda cómo fue su juventud?
37. ¿Cómo era usted cuando era joven?
38. ¿Cree que hubiera sido diferente si se hubiera quedado en el pueblo?
39. ¿Cómo es la juventud en su pueblo, hay muchos jóvenes, antes como era?
40. ¿Usted realmente llegó a sentirse como joven en la ciudad?
41. ¿Qué actividades o situaciones le hacían sentirse joven?
42. ¿Qué opina de la juventud de hoy (tanto del pueblo como de la ciudad)?
43. ¿Existe una forma de referirse a los jóvenes en su lengua?

Anexo 2.

Guía de entrevista a profundidad para participantes jóvenes.

Objetivo: Conocer el contexto general de la vida actual de cada uno de los participantes y rastrear como viven y expresan su identidad indígena, así como acercarme a sus ideas y opiniones acerca de las juventudes a partir de sus experiencias propias.

Las personas a las que se les aplicará deberán cumplir con la característica de ser jóvenes indígenas que migraron de su pueblo de origen a la ciudad siendo niños, y que por ello han crecido en un contexto urbano, pero que no están completamente desconectados de la vida de su pueblo.

➤ Fecha de aplicación:

➤ **Información sociodemográfica**

Nombre:

Edad:

Origen:

Estado civil:

Escolaridad:

Ocupación:

➤ **Vida en el pueblo**

1. ¿Recuerdas alguna parte o anécdota de tu vida en el pueblo (niñez)?
2. ¿De tu pueblo, que es lo que es lo que más extrañas o de lo que más se acuerdas?
3. ¿Sabes cómo era la vida de tu familia en el pueblo?
4. ¿Visitas actualmente tu pueblo, cada cuándo y por qué motivos?
5. ¿Cómo es la vida de la gente de tu pueblo ahora (de los hombres, los niños, los jóvenes, las mujeres)?

➤ **Migración e inserción a la ciudad**

6. ¿Cómo fue que llegaste a vivir a la ciudad de Guanajuato?

-
7. ¿Has vivido en otras ciudades después de que abandonaste tu pueblo?
 8. ¿Por qué te quedaste a vivir en Guanajuato?
 9. ¿Con quién te fuiste del pueblo?
 10. ¿Cuántos años tenías cuando saliste de allá?
 11. ¿Por qué razones dejaste tu pueblo?
 12. ¿Cuántos años tenías cuándo llegaste a Guanajuato?
 13. ¿Cómo recuerdas que era Guanajuato cuando llegaste, te gustó la ciudad?
 14. Cuando llegaste a Guanajuato, ¿a dónde llegaste a vivir?

➤ **Vida personal y familiar en la ciudad**

15. ¿Cómo fuiste creciendo en la ciudad, que actividades hacías, a que lugares ibas, cómo fue cambiando tu vida y tu forma de pensar y de ser?
16. ¿Cómo han sido tus relaciones personales (con la familia, amigos, pareja) en la ciudad?
17. ¿Cómo cambió tu vida y la de tus padres viviendo en Guanajuato?

En caso de estar casado

18. ¿A los cuantos años te casaste?
19. ¿Cómo conociste a tu esposo (a)?
20. ¿Tienes hijos? ¿Dónde nacieron ellos?

➤ **Situación actual, logros y expectativas**

21. ¿A qué te dedicas ahora?
22. ¿Qué dificultades y oportunidades has enfrentado viviendo en Guanajuato?
23. ¿Qué diferencias ves en la forma en que vives tú ahora y en la forma en la que tus padres crecieron y vivieron cuando tenían tu edad?
24. ¿Te hubiera gustado quedarte en tu pueblo y crecer allá?
25. ¿Alguna vez has pensado en regresar a vivir al pueblo, o haz decidido quedarte para siempre en la ciudad?
26. Te gusta vivir en la ciudad, ¿por qué?
27. ¿Tienes tiempo libre? ¿Qué haces durante éste?
28. ¿Qué cosas te divierten o distraen?

En caso de no estar casado

29. ¿Te gustaría casarte algún día?

30. ¿Tienes novio (a)?

31. ¿Quieres tener hijos?

➤ **Juventud**

32. ¿Qué es para ti la juventud?

33. ¿Quién es joven para ti, que cosas crees que definen a un joven?

34. ¿Te sientes joven ahora? ¿Por qué?

35. ¿Crees que tu juventud hubiera sido diferente si hubieras vivido en tu pueblo?

36. ¿Crees que la juventud se vive diferente en la ciudad y en tu pueblo?

37. ¿Cómo es la juventud en tu pueblo hoy en día, hay muchos jóvenes?

38. ¿Sabes si tus padres vivieron una juventud?

39. ¿Realmente llegaste a sentirte, o te sientes como joven en la ciudad? Te sientes igual o diferente a los demás jóvenes de Guanajuato?

40. ¿Qué actividades o situaciones te hacen sentirte joven?

41. ¿Qué opinas acerca del ocio y el trabajo en la juventud?

42. ¿Qué opinas de la juventud de ahora (tanto del pueblo como de la ciudad)?

43. ¿Existe una forma de referirse a los jóvenes y a la juventud en tu lengua?

Anexo 3.

Cuadro de características de los participantes

PARTICIPANTES	ORIGEN	GÉNERO	EDAD	ESTADO CIVIL	NO. DE HIJOS	ESCOLARIDAD	OCUPACIÓN	LUGAR DE NACIMIENTO
Participante #1	Nahua	Femenino	45 años	Casada	4	---	Artesana, comerciante y ama de casa	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #2	Nahua	Femenino	33 años	Casada	0	Primaria trunca	Artesana, comerciante y ama de casa	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #3	Nahua	Femenino	27 años	Viuda	1	Primaria trunca	Artesana, Comerciante y ama de casa	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #4	Nahua	Femenino	22 años	Casada	0	Primaria	Artesana, comerciante y ama de casa	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #5	Nahua	Femenino	19 años	Soltera	0	secundaria	Empleada	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #6	Nahua	Femenino	22 años	Soltera	0	Primaria, 3er grado.	Artesana y Comerciante	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #7	Nahua	Masculino	35 años	Casado	0	secundaria	Artesano y Comerciante	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #8	Nahua	Masculino	15 años	Soltero	0	Primaria	Empleado	Guanajuato, Gto.
Participante #9	Nahua	Masculino	15 años	Soltero	0	Primaria	Artesano y comerciante	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #10	Nahua	Masculino	19 años	Soltero	0	Primaria	Empleado	San Agustín Oapan, Guerrero.
Participante #11	<i>Wixárika</i>	Masculino	30 años	Soltero	0	Universidad	Profesor	San Andrés Cohamiata, Jalisco
Participante #12	<i>Wixárika</i>	Masculino	19 años	Soltero	0	Universidad trunca	Artesano y comerciante	San Andrés Cohamiata, Jalisco
Participante #13	<i>Wixárika</i>	Masculino	20 años	Soltero	0	Preparatoria	Artesano y comerciante	San Andrés Cohamiata, Jalisco