JUVENTUDES INDÍGENAS

De hip hop y protesta social en América Latina

Maya Lorena Pérez Ruiz y Laura R. Valladares de la Cruz
Coordinadoras

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
75 ANIVERSARIO

COLECCIÓN
ETNOLOGÍA
Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL
SERIE ENLACE

¿Existen los jóvenes en los pueblos indígenas de América? ¿Cuál es la historicidad de su configuración identitaria dentro de sus pueblos de origen? ¿Cómo son los jóvenes indígenas actuales y cómo viven su juventud en los contextos contemporáneos de fuerte movilidad y de múltiples interacciones comunicativas con las sociedades nacionales y globales? ¿Cómo se identifican y actúan? ¿Cuáles son sus posiciones y compromisos con sus pueblos de origen? Son las preguntas que busca responder este libro, a través de casos de jóvenes de los Andes peruanos y bolivianos, de la Amazonia brasileña, y de México: Yucatán, Puebla, Michoacán, Chiapas, Hidalgo, Oaxaca, y ciudad de México, más una perspectiva nacional sobre la organización de los jóvenes indígenas.

Los doce trabajos reunidos en esta obra analizan a los jóvenes indígenas en sus interacciones y contextos culturales e identitarios, tanto rurales como urbanos, en el marco de la investigación antropológica cuya raíz histórica se encuentra en los estudios sobre sociedades indígenas, organización social, economía, conflicto y relaciones de poder, familias, parentesco, ciclos de vida, ritualidad y cosmogonía, ritos de paso y noviazgo entre otros, sustentando los resultados de la investigación en un intenso trabajo de campo.

SEP
SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA
CONACULTA
75 INAH ANIVERSARIO

9 786074 844832

Juventudes indígenas
De hip hop y protesta social en América Latina

COLECCIÓN ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA SOCIAL

•

SERIE ENLACE

Juventudes indígenas
De hip hop y protesta social en América Latina

Maya Lorena Pérez Ruiz
Laura R. Valladares de la Cruz
Coordinadoras

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Juventudes indígenas : De hip hop y protesta social en América Latina / coordinadoras Maya Lorena Pérez Ruiz, Laura R. Valladares de la Cruz. – México : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.
424 p. : il. ; 23 x 16.5 cm. – (Colección Etnología y Antropología Social. Serie Enlace)

ISBN: 978-607-484-483-2

1. Jóvenes indígenas – Vida social y costumbres – América Latina. 2. Identidad étnica – América Latina – Adolescentes indígenas. I. Pérez ruiz, Maya Lorena, coord. II. Valladares de la Cruz, Laura R., coord. III. Serie.

LC: HN19 / J883 / 2014

Primera edición: 2014

Diseño de portada: Rebeca Ramírez

Fotografía de portada: Goldemberg Fonseca. Cortesía del grupo Hip hop de Brasil y la banda Bro MC's.

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-483-2

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México.

Índice

Introducción. Historicidad y actualidad de las juventudes indígenas en América Latina
Maya Lorena Pérez Ruiz y Laura R. Valladares de la Cruz 9

Haciéndose hombre en los Andes. Mitos y rituales amerindios en torno a la juventud y sus resonancias en la herranza contemporánea
Juan Javier Rivera Andía 35

Poder y conflicto en torno a la representación social "ser joven" entre los mayas de Yucatán
Maya Lorena Pérez Ruiz 65

Los jóvenes panaleros de Cherán k'eri, las *uauapu* y la captura ceremonial de la miel
Aída Castilleja González y Arturo Argueta Villamar 99

Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totonacos de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla
Macario Lauro Bautista Ramírez 131

Jóvenes indígenas que "rapean" al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano
Johana Kunin 165

Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo
Elisabeth Cunin 205

Bro MC's: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra
Spensy Pimentel 227

Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona
Bruno Baronnet 255

Jóvenes triquis, participación política y defensa de la autonomía
Carmela Cariño Trujillo 287

Senderos imbricados. La construcción de una agenda política de los jóvenes indígenas en México
Laura R. Valladares de la Cruz 311

Una mirada al trabajo remunerado en el hogar de las jóvenes indígenas en la ciudad de México
Alejandra Toriz de la Rosa 351

Las jóvenes hñahñu en contextos de migración y su participación en el sistema de cargos comunitarios
Dalia Cortés Rivera 385

Semblanza de los autores 419

Introducción
Historicidad y actualidad de las juventudes indígenas en América Latina

Maya Lorena Pérez Ruiz
Laura R. Valladares de la Cruz

¿Existen los jóvenes en los pueblos indígenas de América? ¿Cuál es la historicidad de su configuración identitaria como parte de un sector particular dentro de sus pueblos de origen? ¿Cómo son los jóvenes indígenas actuales y cómo viven su juventud en los contextos contemporáneos de fuerte movilidad y de múltiples interacciones comunicativas con las sociedades nacionales y globales? ¿Cómo se identifican y actúan? ¿Cuáles son sus posiciones y compromisos con sus pueblos de origen? Estas son preguntas cruciales que rondan, entre muchas otras, a los interesados en los jóvenes indígenas al destacarse como un sector estratégico de las sociedades nacionales contemporáneas.

Con el fin de contribuir a responder esas preguntas, este libro recoge los resultados de un conjunto de investigaciones que tienen como objetivo analizar a los jóvenes indígenas contemporáneos, así como las condiciones y problemáticas que enfrentan desde su condición juvenil en diferentes países de América Latina. Se abordan casos de jóvenes indígenas de los Andes peruanos y bolivianos, de la Amazonia brasileña, así como de diferentes regiones de México: Yucatán, Puebla, Michoacán, Chiapas, Hidalgo, Oaxaca, y la ciudad de México, más una perspectiva nacional sobre la organización de los jóvenes indígenas.

Los trabajos aquí contenidos tiene la particularidad de tener como sujetos de análisis a los jóvenes en sus interacciones y contextos culturales e identitarios (tanto rurales como urbanos), y no a las culturas e identidades juveniles que, como espacios propios, estos actores pueden crear y recrear en sus interacciones con ámbitos urbanos y globalizados.

Muchachas mayas de Yucatán. Foto: Maya Lorena Pérez Ruiz.

Lo cual supone un enfoque y un punto de partida distintos a los usuales en los estudios de juventud si consideramos que éstos se han desarrollado en México, y en otras partes del mundo, para analizar a las juventudes fundamentalmente urbanas y que, de acuerdo con sus especialistas, han tenido a las culturas e identidades juveniles como clave para la indagación y la interpretación.[1]

Los investigadores que participan en esta obra, en cambio, centran sus pesquisas en los jóvenes indígenas que interaccionan en diversos ámbitos (locales, regionales, nacionales y globales) y que pueden o no asumir culturas e identidades juveniles. Parten para realizar sus estudios de su trayectoria dentro de la investigación antropológica,[2]

[1] Urteaga, 2011, Carles Feixa, 1998, Reguillo *et al.*, 2004, Valenzuela, 1997, Pérez Islas, 2000.
[2] Se hace referencia también al proceso de convergencia disciplinaria entre la sociología, la psicología y la comunicación, entre otras, que afines a las preocupaciones de la antropología emplean varios de sus métodos y formas de investigación e interacción con las poblaciones estudiadas.

cuyas raíces históricas y disciplinarias se hunden en la etnología y la antropología social: estudios sobre sociedades, grupos, comunidades, organización social, economía, conflicto y relaciones de poder, familias, parentesco, ciclos de vida, ritualidad y cosmogonía, ritos de paso y noviazgo, entre otros; temas que ahora son abordados desde marcos interpretativos contemporáneos. Los investigadores reflexionan, entonces, antiguos y nuevos problemas bajo la óptica de un conocimiento actualizado que integra los avances de la antropología y de otras disciplinas sociales que abordan temas y problemas semejantes; relacionados éstos con las identidades sociales, el rápido cambio cultural, la interiorización, la subjetividad y las acciones incluso políticas de los actores, pero también con las permanencias identitarias y culturales, las apropiaciones, las resignificaciones, las rupturas, los conflictos y los abandonos.

En ese marco, los autores se preocupan por establecer los contextos múltiples en que los jóvenes indígenas se mueven, viven, conocen, interiorizan, producen, reproducen, deciden y actúan, y en los que persisten las condiciones de dominio, subordinación y hasta explotación hacia los pueblos originarios, denominados indígenas. Por ello, sus reflexiones y aportes —ya sea que hablen de lo que significa ser joven en un pueblo indígena, de cómo se apropian del hip hop o de cómo expresan su participación y su protesta social— abordan, implícita o explícitamente, una dimensión histórica y política de largo aliento que alude al tipo de relaciones que estos pueblos guardan con los Estados nacionales y con las fuerzas y las dinámicas de la globalización económica y la mundialización de la cultura; enmarcándolos, por tanto, en un tipo de desigualdad y de subordinación específico, sustentadas en su diferencia cultural y en la pertenencia de estos jóvenes a pueblos originarios que han sido colonizados. Lo anterior, sin embargo, no les impide a los autores analizar las tensiones y los conflictos que enfrentan estos jóvenes también dentro de sus comunidades (rurales o urbanas) con los miembros de otras generaciones y grupos de poder, así como con otros jóvenes, de los que difieren en las formas de autopercibirse, y ser percibidos por otros y los proyectos de vida individual, familiar y comunitaria que enarbolan.

Al inicio del milenio, Maya Lorena Pérez Ruiz (2002) se preguntaba si los antropólogos estábamos ante un nuevo campo de investigación, dada la creciente importancia demográfica, económica, cultural y política de los jóvenes indígenas; y en ese trabajo inicial sobre esta temática, así como en otros posteriores (2008 y 2011), llamaba a los investigadores a poner su mirada en este sector de población y a construir una agenda de trabajo que se interrogara mínimamente por aspectos como los siguientes: *a)* por la pertinencia de los aportes de los estudios de juventud para el estudio de los jóvenes indígenas en sus diversos contextos y situaciones, *b)* por la existencia, historicidad y formas de autonombrarse y de ser nombrados de los jóvenes y la juventud, entre los indígenas rurales y urbanos, *c)* por las variaciones y los conflictos que pudiera haber en relación con la edad, el sexo y las generaciones en esas auto y heterodenominaciones de lo que significa ser joven entre los pueblos indígenas, *d)* por la comparación de los significados culturales-históricos propios en relación con las concepciones de ser joven introducidas en los pueblos indígenas por el Estado y sus instituciones, la educación, las Iglesias y los medios masivos de comunicación e información; *e)* y por las formas en que los jóvenes indígenas y sus grupos culturales se posicionan frente a las nuevas maneras de ser y de actuar lo joven, sus orientaciones y sus significaciones. Pérez Ruiz argumentaba que atender a los procesos de construcción histórica del sujeto joven entre los pueblos indígenas permitiría adentrarse en la dimensión subjetiva de la vida social, para explorar, conocer y contextualizar diacrónicamente los conflictos, las inquietudes, los argumentos y las disyuntivas que enfrentan los jóvenes indígenas, así como los demás actores con los que interactúan, desde sus diferentes posiciones (sociales, económicas, culturales, generacionales y de género); para desde allí acceder a la comprensión de las decisiones y acciones de todos ellos, y que influirán en el presente y en el futuro de los pueblos indígenas y de una buena cantidad de estados nacionales.

Laura R. Valladares, por su parte, enfatizó en diversos trabajos (2008 y 2011) la importancia del enfoque de género y de atender lo que sucede con las mujeres indígenas, porque especialmente en ellas se observan

casos de un tránsito abrupto, y a veces no decidido por ellas, de la niñez o la adolescencia a la adultez mediante el matrimonio; sin que lo anterior signifique que adquieran derechos plenos, como sí sucede entre los varones cuando por su calidad de adultos obtienen derechos agrarios, políticos y sociales dentro de sus comunidades. Por el contrario, con el matrimonio ellas asumen cargas onerosas de trabajo y de responsabilidades familiares, además de padecer la violencia que las infligen los esposos, las suegras y las cuñadas. A esa situación se suma la feminización de la pobreza que las obliga a incorporarse al trabajo asalariado, migratorio o local, en condiciones de vulnerabilidad mayor que la de los hombres, o a hacerse cargo de las responsabilidades comunitarias y de trabajo que antes eran de los varones que se han ido de sus hogares en busca de empleo. Subordinación y violencia física y emocional que se suman a la constante violación de derechos humanos, y que están sancionadas por los sistemas de justicia locales y nacionales. Sin embargo, como la migración, la educación y la incidencia en ellas de múltiples programas de apoyo al empoderamiento, a la concientización y a la formación de liderazgos están produciendo cambios sustantivos en las jóvenes indígenas, Valladares llama a redoblar esfuerzos por atender —mediante la investigación, pero también mediante la intervención pública— al sector de las jóvenes indígenas que han sido múltiplemente invisibilizadas y subordinadas. Junto a ello, agrega, se tiene que profundizar en las legislaciones sobre los jóvenes en general.

En la actualidad, afortunadamente, los jóvenes indígenas son ya importantes para la investigación antropológica y se han multiplicado los estudios sobre jóvenes y juventudes indígenas, sobre todo entre aquellos que están haciendo tesis de licenciatura y posgrado, con lo cual se ha enriquecido el conocimiento que tenemos actualmente acerca de este sector, poco atendido por la antropología en México[3] y América Latina. A pesar de los avances sustantivos que significan las investiga-

[3] Y se dice "poco" porque la temática de los jóvenes en pueblos indígenas sí ha sido tratada por la antropología hecha en México y América Latina, aunque con características específicas según cada etapa, debido por una parte a la condición diversa en que viven los jóvenes en cada región indígena y en cada momento histórico, y por la otra a la perspectiva y los objetivos que se han tenido en las investigaciones antropológicas a lo largo del

ciones actuales sobre jóvenes indígenas, la agenda planteada por estas autoras sigue vigente, aunque habrá que agregarle una tarea más, que será la de realizar el recuento y el balance de lo hecho hasta ahora en este campo de investigación, para identificar aportaciones y pendientes; tomando en consideración que en la actualidad contamos, además, con antropólogos indígenas que realizan investigación sobre los jóvenes valiéndose de su lengua y desde su pertenencia a su grupo cultural.

Teniendo en cuenta la agenda señalada, las coordinadoras de este libro invitamos a participar en él tanto a investigadores como a estudiantes de posgrado de diferentes países, universidades y centros de investigación, con el fin de reunirlos en una obra que privilegia la diversidad de perspectivas de quienes comparten el interés por generar conocimiento alrededor de los jóvenes indígenas. En él se abordan cuatro aspectos sustantivos en torno a los jóvenes indígenas que consideramos que son aportaciones importantes por la información que contienen, por la diversidad de formas de acercamiento metodológico, así como por lo que abonan a la discusión contemporánea: *1)* lo que se piensa, se hace y se actúa en torno al ser joven y la juventud en, y desde, los pueblos de origen de los jóvenes indígenas; *2)* la producción cultural de estos jóvenes en torno al hip hop como una forma apropiada y resignificada de comunicación y participación social; *3)* los caminos que los jóvenes emplean para la participación y la protesta social; y *4)* la diversidad de acciones que realizan estos jóvenes en sus comunidades de origen, incluyendo los espacios relacionados con la vida política y religiosa y con la migración. Dimensiones de la vida social que, como se verá, no permanecen ajenas unas de otras y que, por el contrario, se entrelazan, articulándose en la complejidad de lo que significa ser un joven contemporáneo dentro de un pueblo indígena y vinculado de múltiples formas al ámbito nacional y al mundo globalizado y fuertemente interconectado de nuestros días.

Juan Javier Rivera Andía, en su trabajo "Haciéndose hombre en los Andes. Mitos y rituales amerindios en torno a la juventud y sus reso-

---

tiempo. Hacer un balance de cómo han sido vistos y tratados los jóvenes indígenas por la antropología en América Latina es una tarea pendiente que es imperativo emprender.

nancias en la herranza contemporánea", se adentra en los ritos de paso que se emplean en los Andes peruanos para que aquellos que son jóvenes retornen a sus aldeas como seres maduros y humanizados, una vez que se han adentrado en las inhóspitas montañas para buscar el ganado que ha andado libre durante mucho tiempo. En este ritual, los mozos sortean diversos peligros, demuestran gran fuerza física y viven una proximidad inaceptable con los animales, y cuando bajan de las altas montañas para regresar a sus aldeas, igual que los animales deben ser "domesticados"; pero lo hacen después de que han probado una libertad cuyos únicos límites han sido los de su sobrevivencia.

En el texto se comparan los ritos que se realizan periódicamente en una región de los Andes centrales peruanos (el valle de Chancay) en torno al ganado errante de vacunos y camélidos, y los que fueron registrados por los primeros conquistadores españoles que llegaron a la región andina. En los primeros, se examina el ritual de iniciación de los jóvenes a la vida adulta en el Cuzco (el *warachikuy*); y en los segundos, se recupera el mito sobre un joven errabundo de la sierra de Lima (el héroe llamado *Huatyacuri*). Ambos, mito y rito, según el autor, expresan discursos canónicos en torno a la juventud que pueden hallarse, en los Andes contemporáneos, en los complejos procesos de arreo, identificación y herranza del ganado, y que conservan su carácter de rito de paso mediante el cual un joven varón (en quechua *maqta, wamra*) se transforma en un hombre cabal (en quechua *qhari runa*). En ellos se advierte que la noción de juventud se asocia con la carencia de un lugar fijo de residencia, y con ello, a la falta de un hogar propio, es decir, de una esposa e hijos propios.

Maya Lorena Pérez Ruiz, por su parte, en el trabajo "Poder y conflicto en torno a la representación social 'ser joven' entre los mayas de Yucatán", recurre a la historia para constatar la persistencia a través del tiempo de la noción de joven entre los mayas peninsulares, y desde allí adentrarse en los conflictos y las resignificaciones que suceden en la actualidad en torno al ser joven. Parte de las referencias aportadas por fray Diego de Landa (llegó a Yucatán en 1549); señala los términos para denominar a los jóvenes en los diccionarios de maya-español (coloniales y actuales); presenta los términos que los actuales

hablantes de lengua maya usan para lo mismo; y explora la voz de los estudiantes (muchachos y muchachas) respecto de lo que para ellos significa ser joven hoy en día. Para esto último analiza los datos de una encuesta levantada en 2010 entre los jóvenes de bachillerato del pueblo de Yaxcabá, Yucatán.

Para indagar lo que significa ser joven en Yaxcabá, y explicar procesos tanto de continuidad como de resignificación y de cambio, la autora aborda el "ser joven" como una representación social. Así, emplea como referentes los significados tradicionales de la representación de ser joven (sus contenidos en lengua maya), los ámbitos de interacción de los sujetos locales que la emplean (circulación y reproducción social) y los procesos actuales a partir de los cuales los jóvenes (conectados de muchas formas con el mundo globalizado, mediante la educación, la migración y los medios masivos de comunicación) modifican los significados de ser joven, reivindicando derechos y ciertas prácticas sociales, con los consecuentes conflictos y negociaciones entre generaciones, al existir entre sus miembros relaciones de poder y hasta de dominación, lo cual provoca procesos de autodefinición sobrevaluada, lo mismo que procesos de estigmatización y de subvaloración de los integrantes de los grupos opositores. Tomando como base el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* de Cristina Álvarez (1997), Pérez Ruiz recuerda que desde antes de la conquista existían términos para denominar a los adultos, así como otros para referirse a quienes eran jóvenes. Algunos describen los cambios físicos que se inician con la pubertad, otros dan cuenta de formas de comportamiento juveniles y otros más se refieren al contexto social en que se desarrolla la cultura maya. Por ejemplo: *mun pal* significa "tierno" y *ah celem* quiere decir "joven" y se traduce como "varón fuerte y recio como de veinte años"; mientras que *pal-ach can* y *pal-ach t'an* significan "muchacho contar" y "muchacho hablar", y se traducen como "niñerías y muchacherías de burla y risa". Para las mujeres jóvenes, por ejemplo, *box tan yem* significa "calabacita tiene" y se traduce como "mozuela a quien le crece el pecho"; *ch'up-al* significa "doncella" y se traduce como "muchacha joven"; en tanto que *zuhuy paal*, que significa "virgen muchacha", se traduce como "doncella, muchacha" (Álvarez, 1997: 253-256).

La autora encuentra que, hasta hoy, los significados de ser joven que enarbolan los jóvenes estudiantes respecto de la concepción tradicional de los adultos tienen tanto aspectos de continuidad como elementos nuevos, más otros resignificados, pero sin que se hayan transformado radicalmente los contenidos y la importancia de la representación social para organizar las relaciones sociales entre generaciones y darle sentido al tránsito de una etapa a otra de la vida. Modificación sustantiva que se daría si en la concepción de ser joven predominaran las perspectivas que anulan su sentido de transitoriedad y su función clasificadora de un grupo social específico, para otorgarle el significado de ser una sensación y una actitud presente a lo largo de toda la vida de un sujeto. Perspectiva que los jóvenes yaxcabeños están aprendiendo de los medios masivos de comunicación, y que de generalizarse traería como consecuencia lo que algunos autores consideran como un cambio en el núcleo duro de la representación social. Es decir, la transformación radical de los significados de lo que significa ser joven.

Aída Castilleja González y Arturo Argueta Villamar, en su texto "Los jóvenes panaleros de Cherán k'eri, las *uauapu* y la captura ceremonial de la miel", abordan las relaciones entre los pueblos originarios de México y la naturaleza (bosques, montes, manantiales, plantas y animales), mediante el análisis de los conocimientos y las prácticas presentes a lo largo del ciclo de vida de las personas, y destacando aquellas en las que los jóvenes se insertan en la vida comunitaria. Ilustran las actividades que realizan los jóvenes comuneros de Cherán respecto a las *uauapu*, un insecto social de enorme importancia para el pueblo purépecha de Michoacán, que implica la captura de panales y miel para integrarlos al espacio del pueblo. El contexto ritual de los panaleros es de gran importancia en el plano social porque allí se despliegan actividades que ponen el acento en un sistema de relaciones de intercambio y reciprocidad. Los autores explican que la participación de los jóvenes y niños en la vida cotidiana del Cherán k'eri actual se ha redimensionado después del 15 de abril de 2011, cuando los habitantes de esta cabecera municipal de las tierras altas de Michoacán decidieron poner un alto al saqueo de sus bosques y a la irrupción de grupos del narcotráfico y, con ello, fortalecer su organización interna y

propiciar una amplia participación de todos sus sectores sociales, hombres y mujeres, adultos, niños y jóvenes, refundando con ello un nuevo proyecto comunitario.

Respecto de la juventud, los autores señalan que, al igual que las demás etapas del ciclo de vida de las personas, se marca por determinadas características sociales más que por una edad cronológica. A la muchacha o al muchacho se les llama *nanaka sapí* y *tataka sapí*, aunque también se les puede denominar *marikua sapí* o *tumbí sapí*, que se traducen como "joven chiquita o chiquito", o como "jovencita y jovencito". En la siguiente etapa de vida se les llama *marikua* y *tumbí*, que significan "señorita" y "joven".

En algunos pueblos al hombre se le llama también *paleki* y a la mujer *iurhístskiri*. Otro periodo es el de jóvenes casaderos, que se diferencia claramente con los términos *marikua tembúnuti* y *tumbí tembúnuti*, que se derivan de *tembúna* (novia) y *tembúcha* (novio) y se relacionan con *tembúnani* (casarse la mujer) y *tembúchani* (casarse el hombre). La fase subsiguiente es la de *tata, nana*, que se traducen como "señor" y "señora". Los autores observan que el tránsito de una a otra etapa del ciclo de vida suele marcarse a través de acciones rituales de diferente índole que distinguen a los miembros de la familia según el género, la generación y el grado de parentesco. Un aspecto importante del que dan cuenta en su texto es que la etapa del ciclo de vida que corre entre la niñez y la adultez se ha ampliado actualmente debido a la mayor escolarización, la variación en la edad de matrimonio, la incorporación al mercado de trabajo y la migración a Estados Unidos; cambios que a su vez han generado problemas de embarazos adolescentes, drogadicción y alcoholismo. Concluyen señalando que saberes y rituales como los descritos hacen evidente la importancia que tiene el espacio del monte y los cerros, tanto en la constitución de las comunidades en términos del aprovechamiento de los recursos naturales como en las concepciones y maneras de entender y explicar el mundo y ubicar en él la vida de los purépecha. Se trata de saberes y rituales que pasan de una a otra generación a través de la participación pautada por un orden interno en el cual la clara distinción de las etapas del ciclo de vida de las personas es un factor

que está presente. Y ser joven en el ceremonial descrito es la circunstancia que les permite participar.

Macario Lauro Bautista Ramírez, en su trabajo "Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totonacos de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla", analiza el noviazgo entre los jóvenes estudiantes del bachillerato como una práctica de reciente aparición, ya que anteriormente eran los padres quienes tenían la responsabilidad de elegir a la futura esposa de los hijos. Ahora, sin embargo, con la puesta en práctica del noviazgo, son los jóvenes, tanto hombres como mujeres, quienes eligen a su esposa o esposo. Esta situación la vincula con la presencia de nuevos factores socioculturales, como la introducción de la luz eléctrica, el agua potable, los medios de comunicación —televisión, radio y teléfono—, la escuela y la migración, que han sido fundamentales para transformar la vida cotidiana de los habitantes de San Andrés; con el consecuente abandono de algunas prácticas y la adopción de otras.

Aspectos sustantivos que se abordan en este trabajo son: cómo se denomina en totonaco la práctica del noviazgo; cómo se llama al novio y a la novia; y cuáles son las diversas reacciones que el noviazgo provoca entre los habitantes de la comunidad, específicamente entre los padres, las madres y los abuelos de los jóvenes, quienes buscan nuevas formas para normar la práctica del noviazgo. Respecto de esto último el autor encuentra que los adultos, en su calidad de madres, padres o abuelos, están modificando sus relaciones con los jóvenes, y buscan medidas que les ayuden a recuperar las relaciones familiares y sociales; además pretenden que las reglas comunitarias vuelvan a ser válidas y aplicadas, y que los padres de familia recuperen su autoridad y sean quienes tengan el control de los jóvenes. Para dar cuenta de lo que los jóvenes conciben y esperan del noviazgo, el autor analiza cómo eran antes y cómo son ahora los procesos mediante los cuales se consolida la presencia de *wa laqawasán* —"los jóvenes varones"— y *wa laqtsuman* —"las jóvenes mujeres"— en la comunidad, y cuáles eran sus características. Respecto del término "joven" (en español), indica que en San Andrés Tlayehualancingo es relativamente nuevo como concepto o categoría, lo cual, aclara, no significa que antes no existie-

ran los jóvenes y que no tuvieran una forma de identificarse y de nombrarse. El autor se vale de entrevistas hechas a padres y abuelos, y da cuenta del presente a través de los testimonios que le brindaron los estudiantes jóvenes de forma individual o al participar en grupos de discusión. Como hablante de totonaco, el autor inserta los fragmentos de las entrevistas realizadas a los padres y abuelos en esa lengua, en tanto que los testimonios de los jóvenes estudiantes de bachillerato los transcribe en español porque en esa lengua fueron realizadas las entrevistas.

Johana Kunin, en su trabajo "Jóvenes indígenas que 'rapean' al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano", da a conocer el movimiento de rap político en esa región, al tiempo que analiza los círculos de producción de esta música en La Paz, Bolivia, que mezcla ritmos "ancestrales" y "modernos", antes del ascenso al poder y durante la primera presidencia de Evo Morales. Plantea que el rap social paceño y alteño es parte de un proceso de re-construcción discursiva de las identidades aymara y boliviana contemporáneas. Música que ha sido utilizada para criticar a la clase política "tradicional", para apoyar al presidente Morales, para cantar contra la discriminación que sufren los raperos y para concientizar a otros jóvenes sobre diferentes cuestiones de "ciudadanía".

La autora analiza la relación de los raperos con ciertas instituciones, como embajadas, partidos políticos, centros culturales y ONG, que han apoyado sus "movidas", y se pregunta si existe una geopolítica del rap en Bolivia, si hay temáticas de canciones más financiables que otras y si, además, los jóvenes se sienten o no "alienados" por hacer rap, música originaria de Estados Unidos. A lo largo de su texto también brinda un panorama sobre la realidad sociopolítica boliviana contemporánea que contextualiza la producción del rap; presenta los trabajos académicos que han tocado el tema con anterioridad con el fin de marcar la posición desde la que escribe; detalla las cinco tendencias encontradas dentro del universo del rap social en las ciudades de La Paz y El Alto; y analiza las construcciones de sentido hechas por los raperos, presentes tanto en los discursos de las canciones como en los testimonios que obtuvo mediante su trabajo etnográfico.

Luego de reflexionar sobre el dinamismo de las identidades étnicas, las relaciones de poder y las tensiones que viven los actores en sus contextos nacionales y globales, Kunin concluye que la importancia del rap social boliviano sólo puede comprenderse como parte de un proceso histórico y social que contribuyó a constituir dinámicamente la identidad boliviana, aymara y alteña; y que para comprenderla se debe abandonar la falsa dicotomía entre la cultura popular contestataria y la cultura masiva occidentalizante y "alienada", ya que el rap altiplánico boliviano probablemente sea ambas cosas y, también, todo lo que está entremedio.

Elisabeth Cunin, en su trabajo "Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo", se introduce también en las relaciones que existen entre la producción musical y los procesos identitarios entre los jóvenes indígenas, sólo que ella explora grupos de reggae y ska que florecen en la escena musical del estado de Quintana Roo entre los jóvenes de origen maya. Enfoca la música afrocaribeña para estudiar, con una mirada distinta, los mecanismos sociohistóricos de aceptación, transformación y olvido de las diferencias. A través del análisis de los cantantes, de la difusión de la música y de la organización de los músicos, busca comprender qué significa el éxito de la música afrocaribeña para los jóvenes mayas de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, capital de la "zona maya" de Quintana Roo y región que se considera bastión histórico de la resistencia política y religiosa de los mayas. Para ello pone énfasis en la superposición de varias fronteras —generacionales, étnicas y territoriales—, y se basa en las trayectorias de dos músicos y un grupo musical de Felipe Carrillo Puerto para estudiar la coexistencia de lógicas aparentemente contradictorias de identificación y de pertenencia.

Cunin encuentra que la música afrocaribeña se inscribe en la historia regional de inclusión y exclusión, nacionalización y autonomía, asimilación y resistencia, ya que su presencia es reflejo del proceso de integración de los mayas a la nación, que sucedió desde la Guerra de Castas hasta la creación del estado de Quintana Roo. Explica que el éxito actual del reggae en Felipe Carrillo Puerto o las constantes referencias a Bob Marley pueden entenderse también como una forma

de rechazo hacia las dinámicas de aculturación que siguen vigentes de manera directa o indirecta (creación del estado, migraciones a éste de colonos desde el interior de México, modelo de desarrollo económico ligado al turismo). Es, por tanto, la expresión de una generación de habitantes de Felipe Carrillo Puerto que busca en la historia local y en las circulaciones caribeñas una manera de afirmar una idiosincrasia propia en el marco de la federación mexicana.

De esta forma, para la autora el reggae, más que una "música de jóvenes", es una "música joven", asociada a un "estado joven", que muestra que es posible "negociar" un lugar especial dentro de la cultura nacional a través de la reivindicación de una identidad a la vez mexicana, maya y afrocaribeña. Por ello, el gusto por el reggae no constituye una ruptura o un cambio social encarnado por unos jóvenes, puesto que los ancianos apoyan y aprecian esta música que les recuerda la influencia de la música beliceña en los hatos chicleros (*brukdown*, *sambay*), así como la presencia de grupos beliceños en Felipe Carrillo Puerto. Descubre, además, que músicos y bailarines se identifican como "jóvenes" por una característica asociada a la juventud: la situación intermedia entre la infancia y la edad adulta, entre la dependencia y la autonomía, tanto a nivel familiar como profesional. Y si bien utilizan los recursos de la globalización (páginas web, difusión de su música en *YouTube*, descarga de música en internet), valoran también prácticas "tradicionales" como las conversaciones con los ancianos, las salidas al monte y el conocimiento de las leyendas locales, entre otras. En ese marco, la autora concluye que las fronteras generacionales, étnicas y territoriales son permeables, continuas, reversibles, como lo son también las fronteras académicas. De modo que más allá de las diferencias entre disciplinas (estudios indígenas *versus* estudios afro, por ejemplo), el análisis de la música afrocaribeña en una ciudad maya muestra el interés de cuestionar las categorías de "indígena", "maya", "afrodescendiente" y "mestizo". En sus prácticas sociales los actores de la escena musical en Felipe Carrillo Puerto se ubican en las fronteras, juegan con los límites, superponen las pertenencias, se nutren de referencias culturales múltiples y hacen imposible una interpretación en términos de identidades excluyentes y discontinuas.

Spensy Pimentel, en su texto "Bro MC's: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra", se adentra también en las relaciones entre la producción artística y musical y las condiciones que conducen a los jóvenes indígenas al descontento y a la crítica social. Aborda el análisis de la obra musical del grupo Bro MC's, que se destaca en Brasil como el primer grupo de rap indígena en grabar un disco. Presenta cómo desde el 2008 los jóvenes guaraní-kaiowá que integran este grupo difunden sus canciones para mostrar los graves conflictos que enfrentan en su vida cotidiana al interior del estado de Mato Grosso do Sul. Al analizar los temas de las canciones el autor encuentra que es posible conocer el contexto en donde viven y reflexionar sobre los problemas por los que pasa la juventud de este pueblo indígena: la violencia, el racismo y la lucha por la tierra. En la adopción del hip hop se expresa cómo los jóvenes guaraní-kaiowá adoptan y adaptan los elementos artísticos de ese movimiento de acuerdo con sus propios intereses, en diálogo con el contexto en el que viven y con los conocimientos que les son transmitidos por sus familias.

La protesta social que se ejerce mediante la producción cultural del Bro MC's sería incomprensible sin atender los traslados forzados de los grupos guaraní-kaiowá hacia las reservas demarcadas previamente por los funcionarios en complicidad con los grandes terratenientes, ya que en esas reservas la población aumentó rápidamente, los recursos naturales y el área para el cultivo se agotaron y comenzó un tiempo de crisis: sobrepoblación, hambre, desnutrición infantil, violencia y suicidios juveniles, todo ello creciendo progresivamente; de allí que el autor analice el despojo y las políticas de reubicación y traslado que han afectado gravemente a estos pueblos amazónicos.

Parte sustancial del trabajo es el señalamiento de los problemas que enfrentan los jóvenes guaraní-kaiowá en relación con el abandono de los ritos de paso —llamados *kunumi pepy* entre los kaiowá y *ñemongarai* entre los guaraní—, que antes los acompañaban en su tránsito por la pubertad hasta que llegaban a hacerse hombres. Ahora su confinamiento en reservas, así como la necesidad que tienen de emigrar durante largas temporadas a trabajar fuera de ellas, han impactado en las formas de socialización, en las maneras de entrar a la adultez y en el

matrimonio, y han generado condiciones críticas de soledad y violencia que conducen a un número importante de jóvenes a que acaben con su vida a través del suicidio. Pese a todo, los jóvenes Bro MC's hablan de fe para retomar la Tierra Prometida que según los guaraní-kaiowá está en el centro de la Tierra: lugar donde una vez hubo el *Ka'aguyrusu*, la Mata Grande, y que hoy se conoce como el Mato Grosso do Sul.

Bruno Baronnet, en su texto "Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona", aborda otra dimensión de la crítica y el descontento sociales de los jóvenes indígenas. Examina las formas de participación de los jóvenes tseltales neozapatistas en las prácticas actuales de autogobierno en las comunidades autónomas de Las Cañadas de la Selva Lacandona, en Chiapas, México. Se enfoca en el lugar central que tienen éstos en la organización comunal y regional, en especial en el ámbito educativo. Escribe desde el campo de la sociología del compromiso, constitutiva de la sociología política y de los movimientos sociales, para profundizar en el conocimiento de la construcción social de la subjetividad en las acciones colectivas, y específicamente en la construcción histórica y cultural de la ciudadanía étnica y la militancia indígena. Al analizar la educación, el autor encuentra que casi la totalidad de los educadores designados por sus propias comunidades son jóvenes tseltales que tienen alrededor de 20 años de edad, cuyos padres en general pertenecen a las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En esa zona de la selva, las escuelas zapatistas siguen calendarios y currículos propios, aunque no todas las comunidades autónomas cuentan con promotores de educación por los limitados recursos disponibles (humanos y técnicos). Los pueblos mayas zapatistas son quienes nombran, vigilan y destituyen a los jóvenes promotores de acuerdo con las necesidades de su organización y con sus prioridades.

En la identificación de quiénes son los jóvenes, el autor encuentra que ser *kerem* "joven" para los tseltales remite a un muchacho varón con edad para obtener derechos agrarios, casarse y tener hijos; categoría que difiere de la de *alal* "niño", así como de la imagen social de la adolescencia y de la juventud que se tiene en el mundo occidental moderno. Un *kerem* a partir de los 15 años paga su cooperación a la

comunidad y asiste a las asambleas comunitarias. Los varones se inician ocupando cargos de vigilancia y seguridad, y quienes optan por integrarse a las filas armadas de la "organización" atraviesan un momento particular de socialización juvenil al pasar por los campamentos clandestinos del EZLN. A su regreso, algunos asumen responsabilidades en materia de educación, salud, comunicación y agroecología, u otros cargos o "trabajos".

Respecto de las jóvenes zapatistas, el autor subraya que aunque su participación activa en la vida política local ha sido fuertemente incitada por el mando político-militar del EZLN, hasta ahora no se puede hablar de igualdad de participación, a pesar de que existe la igualdad de derechos. Están subrepresentadas numéricamente tanto en el servicio autónomo de educación como en salud y en las instancias municipales e intermunicipales rebeldes. Por ello las jóvenes tseltales zapatistas se han sublevado contra la posición de subordinación que les asignan las jerarquías de género, clase y etnia. El autor concluye señalando que la juventud tseltal rebelde representa un actor colectivo preponderante en las nuevas formas de hacer política en los territorios de influencia zapatista, ya que son sujetos sociales "muy otros" que albergan proyectos de transformación política y ocupan cargos con responsabilidades significativas en las estructuras alternativas de autogobierno zapatista.

Carmela Cariño Trujillo, en su trabajo "Jóvenes triquis, participación política y defensa de la autonomía", reflexiona sobre la participación política de los y las jóvenes triquis en la construcción del Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca, que durante décadas vive la violencia política que ha cobrado la vida de más de mil triquis, entre ellos de varios jóvenes. Presenta un breve recuento histórico que permita entender el contexto en que viven los jóvenes triquis. Plantea lo que significa ser joven hoy en el mundo triqui, ya que la juventud tuvo un activo papel en la conformación del municipio autónomo en 2007, por lo cual, desde entonces, han sido víctimas de la represión gubernamental y de la que proviene de las organizaciones opositoras al proyecto autonómico. Indaga especialmente la participación de los jóvenes triquis en la iniciativa autonómica y en la lucha por el retorno

a sus comunidades, a raíz del cerco paramilitar que los obligó a salir de Copala entre 2009 y 2010.

Un punto importante también es la recuperación de la forma de identificar y nombrar a los jóvenes: se designa *chana´a ñaañ* a la mujer joven y *chiña´an* al hombre joven. Ambos antes de casarse y tener hijos. Para el caso de las mujeres triquis la juventud llega con la menstruación y con la posibilidad de ser madres, y termina con el matrimonio o con la llegada del primer hijo. Para el caso de los hombres su condición de joven se marca con los cambios corporales externos, así como por la capacidad de procreación y de formar una familia. La autora encuentra que ser joven triqui hoy no es lo mismo que hace 30 años, puesto que los jóvenes viven el impacto de la educación escolarizada y la migración, pero también de la violencia política que genera un tipo específico de juventud. No obstante, ese contexto adverso, esa misma violencia, ha abierto nuevos espacios para los jóvenes en la medida en que les obliga a migrar, pero sobre todo al propiciar entre ellos la formación de liderazgos, a partir de su trabajo y de su participación en la comunidad, al encabezar organizaciones y asumiendo responsabilidades importantes. Concluye afirmando que en los últimos años, en el marco de la propuesta autonómica, el papel de las mujeres jóvenes también ha sido sobresaliente, puesto que han levantado la voz frente a su comunidad y a la sociedad en general para denunciar la represión y el desplazamiento forzado del que han sido objeto; de modo que las jóvenes triquis desplazadas reconstruyen sus identidades de género a partir de su participación política y en la resistencia.

Laura R. Valladares de la Cruz, por su parte, en su texto denominado "Senderos imbricados. La construcción de una agenda política de los jóvenes indígenas en México", se propuso recuperar el proceso organizativo de los jóvenes indígenas en México, y afirma que hablar de la construcción de los jóvenes indígenas como actores políticos en el contexto mexicano es una tarea compleja, debido, primero, a la diversidad de expresiones, situaciones y experiencias específicas sobre lo que significa ser joven, fuera y dentro de los pueblos indígenas y, segundo, a la diversidad de los esfuerzos organizativos que éstos construyen a lo largo y ancho de la república. Afirma que una de las particu-

laridades de la organización política de los jóvenes indígenas es el hecho de que sus agendas reivindicativas no pueden separarse de sus identidades étnicas ni, por tanto, de las reivindicaciones de sus pueblos de pertenencia. Y, en ese tenor, considera que ésa es una particularidad de todo el movimiento indígena nacional, ya que sucede algo similar con las mujeres indígenas organizadas, puesto que sus demandas de género se remiten siempre a la necesidad de solucionar los problemas de sus pueblos de pertenencia; es decir, que sus luchas remiten siempre a la colectividad y a su pertenencia étnica. En el caso de los jóvenes, tal particularidad se expresa al mantener como núcleo duro de su identidad la pertenencia a su pueblo indígena. La autora realiza, entonces, un recuento de los procesos organizativos de los jóvenes indígenas en México e Iberoamérica, que aunque son recientes, dan cuenta de la forma en que se expresan las preocupaciones, las identidades y las demandas de los jóvenes indígenas en México. Son motivos de reflexión en este trabajo las organizaciones siguientes: la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indígenas de México, iniciativa constituida por los jóvenes becarios del Programa Ford, en el cual se formaron 150 jóvenes profesionistas en los diez años de presencia del programa en México; la Red Nacional de Jóvenes Indígenas (Renji), fundada en el año 2008 por 48 jóvenes procedentes de 30 diferentes pueblos indígenas, en el marco del II Encuentro Nacional de Jóvenes Indígenas: Liderazgos Emergentes, convocado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); y la Red Iberoamericana de Jóvenes Indígenas y Afrodescendientes (Rejina), surgida en el año 2007, en el marco de la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ). De este modo Valladares hace un recuento general de la participación de las jóvenes indígenas en el movimiento indígena nacional y, particularmente, en el movimiento de mujeres indígenas; y en él recupera los testimonios de diferentes líderes que son mujeres jóvenes. Afirma como conclusión que en la agenda política de los jóvenes indígenas no es posible separar las demandas y los problemas de sus pueblos de origen de las derivadas de su posición de jóvenes, ya que el núcleo duro de su identidad es su pertenencia étnica; de modo que si bien expresan reivindicaciones etarias,

como su derecho a estudiar, a casarse en el momento en que decidan, a no ser criminalizados por su edad, a no ser discriminados y a participar en las estructuras de poder y decisión en sus pueblos de origen así como en las estructuras de poder local y nacional, estas demandas forman parte de las reivindicaciones de sus pueblos de origen. Otra de las características significativas de los jóvenes profesionistas indígenas es su compromiso de poner al servicio de sus pueblos sus conocimientos y habilidades, así como su capital político y cultural. Finalmente, la autora argumenta que es necesario entender los procesos organizativos de los jóvenes indígenas en el entrecruzamiento e imbricación entre los procesos locales y globales, y por la intervención o acompañamiento de instancias estatales e internacionales que trabajan con los jóvenes y la agencia de estos nuevos actores sociales.

Alejandra Toriz de la Rosa, en su estudio "Una mirada al trabajo remunerado en el hogar de las jóvenes indígenas en la ciudad de México", aborda la situación de las jóvenes indígenas trabajadoras del hogar en la capital mexicana. Se trata de miles de mujeres de sectores pobres y marginados que buscan un empleo remunerado, y que al no encontrarlo o al tener como única otra opción la prostitución, recurren a trabajar en hogares, buscando conseguir un empleo y un salario dignos. Señala los malos tratos que con frecuencia reciben de parte de sus empleadores, al no existir una legislación que norme y proteja los derechos laborales de las trabajadoras del hogar. Se enfoca en las mujeres jóvenes indígenas, ya que si bien algunas estadísticas señalan que en las últimas décadas han logrado incursionar en otro tipo de empleos gracias a su creciente nivel educativo, un número importante de ellas recurre al trabajo en hogares como parte de una estrategia para acceder a recursos que les permitan, simultánea o posteriormente, cursar estudios de nivel medio superior y superior. Argumenta la importancia de que la Ley del Trabajo reconozca un apartado que norme los derechos y las obligaciones de las trabajadoras domésticas, lo cual les brindaría certeza laboral, apegada a derecho, así como condiciones dignas de trabajo y un justo reconocimiento a una ocupación dura, cotidiana e invisibilizada.

Apoya su investigación en los testimonios recabados en el taller de consulta realizado por el Centro de Apoyo y Capacitación para Em-

pleadas del Hogar (CACEH), llevado a cabo en el año 2010, para la Fase Piloto sobre la Situación que Guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades, organizada por la CDI. Además, se basa en el *Informe 2011* del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), que recupera la información de la Encuesta Nacional de Discriminación 2010, para explicar que las mujeres constituyen casi 93 por ciento de los más de dos millones de trabajadores del hogar en todo el país (nueve de cada 10 trabajadores del hogar); que el 30 por ciento de estos trabajadores no concluyó la primaria, y que el 11 por ciento habla una lengua indígena y tiene, en general, poco conocimiento de sus derechos.

A través de los testimonios que recoge la autora se expresan las condiciones en que trabajan y viven estas jóvenes indígenas; muchas de ellas optan por trabajar en hogares porque han naturalizado el rol subordinado que tienen desde sus propios hogares, de modo que al emplearse como trabajadoras de limpieza piensan que es la única actividad que pueden realizar. Resulta así que incorporar a las mujeres de corta edad en el trabajo remunerado no es para que aprendan a mantenerse solas o para que dejen de ser responsabilidad de los padres, por el contrario, en muchas ocasiones se pretende que sean quienes sostengan la economía familiar. Por último, recuperando las aportaciones de las reformas legales realizadas en torno al trabajo doméstico en América Latina, la autora insiste en la necesidad y la urgencia de legislar en México para garantizar los derechos de quienes laboran en hogares. Tarea que deberá emprenderse junto a campañas para sensibilizar a los empleadores sobre los derechos de estas mujeres.

Dalia Cortés Rivera, en su texto "Las jóvenes hñahñu en contextos de migración y su participación en el sistema de cargos comunitarios", enfoca la mirada hacia otro aspecto sustantivo de las transformaciones que viven las regiones indígenas ante la fuerte emigración: la apertura de los campos de participación para los jóvenes en tareas y responsabilidades que antes eran únicamente para los adultos. Estudia las comunidades hñahñu del Valle del Mezquital, Hidalgo, México, donde la migración internacional de los padres y la creciente tendencia de la migración de parejas (padre y madre) ha propiciado que sus largas es-

tancias, principalmente en Estados Unidos, se traduzcan en el abandono de niños y jóvenes, quienes en algunos casos han sido dejados a cargo de algún familiar cercano. En ese escenario, los hombres y las mujeres jóvenes han tenido que suplir las responsabilidades y obligaciones familiares, tanto del ámbito doméstico como en las tareas comunitarias. En el espacio público, participan con el fin de representar y resguardar el honor y el prestigio familiar. Sobre esto último, le interesa a la autora resaltar las tensiones de género y generacionales a partir de la presencia y participación de las jóvenes en tal espacio: la apertura, la cancelación, la transformación y la resignificación en las relaciones sociales y de las políticas comunitarias.

Asimismo, la autora encuentra que en las comunidades hñahñu la juventud es una construcción social asociada a valores y normas históricas culturales que posicionan a los sujetos en relaciones, prácticas y espacios definidos (acotados de acuerdo con las relaciones generacionales y de género). Es una representación social que tiene una relación estrecha con la soltería, más que ser una categoría definida por la edad. Así, ser joven significa estar soltero y estar libre de responsabilidades, ya que la frontera entre la juventud y la adultez la define el ser padre o madre de familia. Sin embargo, aclara que en el caso de los jóvenes éstos ingresan al espacio de las responsabilidades comunitarias a los 18 años, cuando se tornan ciudadanos. Por tanto, la soltería y la ciudadanía definen el estatus juvenil, aunque también se alimenta de las experiencias de la migración, la escuela y los medios de comunicación. Se expresa y representa mediante formas de vestir y hablar, la música que escuchan, las trocas y deportivos en que participan, así como las anécdotas de las travesías de la migración, que se vive como rito de iniciación a la juventud, específicamente en la construcción de la masculinidad de los jóvenes, aunque, cada vez más, las jóvenes que migran van haciendo de la migración también una experiencia significativa en la construcción y valoración de su género.

La autora concluye que los nuevos roles de la juventud y, principalmente, la participación de las jóvenes en el espacio comunitario visibilizan la presencia e implicación de sujetos que hasta antes del fenómeno migratorio internacional no eran considerados en el espacio

público. Dicha participación origina tensión así como procesos conflictivos en las formas de organización social y política comunitarias (sustentadas históricamente en la representación y la autoridad de varones adultos), de modo que además del aumento de trabajo que significa para los jóvenes, éstos enfrentan el rechazo y el escaso reconocimiento formal de su participación. Sin embargo, señala que también se trata de procesos que abren canales para la participación y el reconocimiento de los jóvenes, en los que cada vez más se incluyen las jóvenes, aunque en ellas siguen pesando las estructuras tradicionales de la división sexual del trabajo. Roles que se inscriben en relaciones de poder donde los actores, con sus respectivos capitales simbólicos y políticos, luchan y se entremezclan en juegos de posiciones e imposiciones, y donde se disputa el control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos de las comunidades.

Con este conjunto de textos consideramos que se dan pasos sustantivos en la comprensión de los jóvenes indígenas de América Latina: en primer lugar, al demostrar que la existencia de los jóvenes y de la juventud entre los pueblos indígenas tiene una profundidad histórica que se hunde en el periodo prehispánico y rebasa el inicio de la modernidad; en segundo lugar, porque se demuestra que los jóvenes indígenas interactúan en espacios sociales y culturales múltiples, pero fuertemente arraigados en las historias de sus pueblos, desde donde actúan lejos de dicotomías mecánicas, como las que oponen su arraigo cultural con la modernidad; y en tercer lugar, porque pese a las fuerzas de la devastación a las que están sometidos sus territorios y sus culturas, muestran su capacidad como actores para participar en la vida de sus pueblos y de los países que los albergan y, de este modo, para levantar la voz y oponerse a la mercantilización y a la destrucción forzada de sus culturas e identidades.

Agradecemos a todos los autores su participación en este libro, y dejamos abierta la discusión para seguir enriqueciendo el campo de investigación sobre los jóvenes de los pueblos indígenas de América.

Ciudad de México, agosto de 2012.

BIBLIOGRAFÍA

Feixa, Carles

1998 *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, sep/Causa Joven, México.

Pérez Islas, José Antonio

2004 "Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios", en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga Castro-Pozo (coords.), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo* XX, Imjuve/Secretaría de Gobernación, México, pp. 17-32.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

2002 "Los jóvenes indígenas. ¿Un nuevo campo de investigación?", *Diario de Campo*, núm. 43, mayo, inah, México, pp. 44-48.

2008 "Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿Globalizarse o morir?", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, inah, México, pp. 9-41.

2011 "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas", *Alteridades*, año 21, núm. 42, julio-diciembre, uam-i, México, pp. 65-75.

Reguillo, Rossana *et al.*

2004 *Tiempo de híbridos. Entresiglos: jóvenes México-Cataluña*, sep-Imjuve/Secretaría General de Juventud/ciimu, México.

Urteaga, Maritza

2011 *La construcción de lo juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, uam-i/Juan Pablos, México.

Valenzuela Arce, José Manuel

1997 "Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar", *Jóvenes Revista de Estudios sobre Juventud*, año 1, núm. 3, enero-marzo, Imjuve, México, pp. 12-35.

Valladares de la Cruz, Laura

2008 "Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de

México", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 69-91.

2011 "Fronteras identitarias: jóvenes, género y proceso de cambio en Jonotla, Sierra Norte de Puebla", *Alteridades*, año 21, núm. 42, julio-diciembre, UAM-I, México, pp. 53-64.

Haciéndose hombre en los Andes
Mitos y rituales amerindios en torno a la juventud y sus resonancias en la herranza contemporánea

*Juan Javier Rivera Andía**

Introducción

En antropología, la mocedad y los rituales, juntos, difícilmente podrían dejar de evocar uno de los temas más recurrentes de esta disciplina: los ritos de paso. ¿Cuánto sabemos, sin embargo, al respecto en el caso de la etnografía andina? En los últimos años, en el caso peruano, se han publicado algunos estudios recientes sobre las "metas de vida" de los jóvenes (Anderson, 2001) o la forma en que éstos "aprehenden" los rituales y las tradiciones de sus ascendientes (Borea, 2008). Sin embargo, en general, poco se han examinado los estereotipos en torno a los jóvenes varones (en quechua: *maqta, wamra*) en contextos indígenas andinos. Aunque, para los Andes centrales, se han propuesto dos análisis al respecto desde el ritual (Rivera, 2003; Cerna, 2009), poco podríamos decir aún acerca de cómo se define la mocedad y el proceso de convertirse en un hombre cabal (en quechua: *qhari runa*) en esta región tan cambiante como diversa. En este contexto nos proponemos "leer" una celebración de raigambre amerindia presente hoy en casi todos los Andes —la herranza—, a la luz de los ritos y los mitos más antiguos que registran las primeras crónicas históricas en torno a la juventud. La herranza —o, cuando menos, algunas de sus variantes— tendría la función de un rito de paso, y, como tal, expresaría ciertos

* Investigador A. v. Humboldt del Departamento de Antropología de América de la Universidad de Bonn. Correo electrónico: jjriveraandia@gmail.com.

Capitán de Vichaycocha, 2002. Foto: Juan Rivera.

discursos canónicos sobre la juventud en los Andes (Sharon, 1976; Pease, 1995; Gose, 1996).[1]

La expedición a las alturas en la herranza y los ritos de iniciación del Cuzco

En primer lugar, se procederá a leer los rituales ganaderos del valle de Chancay a la luz de uno de los ritos de iniciación a la vida adulta relatado en las crónicas. Antes de iniciar la comparación, explicaremos,

[1] Cabe advertir, además, que esta opción por las fuentes etnohistóricas no implica una renuncia a una comparación sincrónica con áreas no andinas. Así, por ejemplo, existen varias celebraciones españolas con una semejanza notable con sus pares andinos. Y muchas de ellas incluyen un rito de paso. Tal sucede con el paso de la infancia a la adultez en los juegos de niños en las fiestas de Todos los Santos en la sierra de Lima (Vivanco, 1963) y en Navarra (Pedrosa, 2000 en prensa). Otro caso notable de ritos de inciación a la vida adulta que valdría la pena comparar en detalle es el de La Pinochada de Vinuesa (Soria). Este ritual ha sido analizado, además, por Díaz Viana (1984) desde un punto de vista diacrónico que es compartido por el espíritu del presente capítulo.

someramente, en qué consiste el rito de la herranza (Rivera Andía, 2003). Se trata de un rito cuyo objetivo principal es identificar la propiedad del ganado (sobre todo, vacuno y camélido), que incluye diversas estrategias que ayudan a los hombres a lidiar con peligros y entidades que ponen en cuestión dicha propiedad. En este ritual suelen participar los familiares y aliados de los ganaderos, pero el papel protagónico pertenece sólo a los varones, jóvenes y adultos. Se cotejará, por tanto, la estructura de los ritos ganaderos de la sierra de Lima con aquella de los ritos de iniciación celebrados por los mozos del Cuzco, llamados *warachikuy*. Se hará referencia principalmente a cuatro cronistas: Pedro Sarmiento de Gamboa, Cristóbal de Molina "el Cuzqueño", Bernabé Cobo, Guamán Poma de Ayala y Pedro Cieza de León.

¿Qué dicen las crónicas acerca del ritual cuzqueño? Según Sarmiento de Gamboa, que participó en la visita general ordenada por el virrey Toledo (1570-1575), los rituales de iniciación de los mozos fueron uno de los más importantes entre los incas. En el capítulo XXXI de su *Historia de los Incas*, se dice que el Huarachico fue una de las cuatro festividades principales del año (Sarmiento de Gamboa, 1988 [¿1572?]: 170). Como muchos cronistas, Sarmiento de Gamboa comienza narrando el origen de este ritual según los mitos contados por los incas. Pierre Duviols (1993) ha señalado la asociación, que registra este cronista, entre los ritos de iniciación de los incas y Ayar Uchu, uno de los míticos hermanos fundadores del Cuzco:

> Y constituyeron lo por *huaca* de los incas y pusiéronle nombre Ayar Uchu Huanacauri. Y así siempre fue, hasta los tiempos de los españoles, la más solemne *huaca* y de más ofrendas de todas las del reino, y allí se iban armar caballeros los incas hasta habrá como veinte años, poco más o menos, que los cristianos les quitaron esta ceremonia, y fue santamente hecho, porque allí hacían muchas idolatrías y abusos en ofensa y de servicio de Dios Nuestro Señor (Sarmiento de Gamboa, 1988 [¿1572?]: 175).

Al parecer, entonces, los ritos de iniciación se celebraban en el cerro Huanacauri en conmemoración de esta petrificación. Los jóvenes que serían "armados caballeros" rendían honores a este hermano del inca fundador del Cuzco. En el capítulo XIII, titulado "Entrada de los incas

en el valle del Cuzco y fábulas que en ella cuentan", Sarmiento de Gamboa dice que el Huarachico fue una de las primeras ceremonias establecidas por los incas. Este ritual está ligado a los incas primigenios, a su periplo en pos de un ordenamiento del mundo. Los jóvenes deben someterse a esta ceremonia para hacerse "caballeros", hombres cabales. En la siguiente narración de Sarmiento de Gamboa no es suficiente con ser hijo del Inca y vencer a los enemigos del Cuzco para ser capaz de gobernar. Es indispensable, además, que quien va a ser inca —en este caso, Mayta Cápac— pase el ritual: "Mayta Capac […] salió a la plaza, adonde trabó una porfiada cuestión con sus enemigos y en fin los desbarató[2] y venció; e hizo *huarachico* y armóse caballero" (Sarmiento de Gamboa, 1988 [¿1572?]: 172).

Se ha señalado que otros cronistas no asocian a Ayar Uchu, sino a Ayar Cachi (su hermano), con los rituales de iniciación (Pease, 1973: 57). Cieza de León, sobre la aparición de Ayar Cachi, cuenta que éste viene por los aires como un ave multicolor.[3] Una vez frente a sus hermanos, les sugiere instaurar el Huarachico y darle un espacio específico, que sigan su camino y que funden el Cuzco. Luego les pide que adoren al sol y le rindan honores a él (a cambio de su ayuda en la guerra). Y, finalmente, les ordena mutilar sus orejas para distinguirse de los demás hombres:

> habiéndoles ya pesado con haber echado de sí a su hermano Ayar Cachi que, por otro nombre, dicen llamarse Huanacaure […] dicen los orejones que […] lo vieron venir por el aire con alas grandes de pluma pintadas; y ellos, con gran temor que su visita les causó, quisieron huir, mas él les quitó presto aquel pavor, diciéndoles: "¡No huyáis, ni os acongojéis, que yo no vengo sino porque comience a ser conocido el imperio de los incas! Por tanto dejad, dejad esa población que hecho habéis; y andad más abajo hasta que veáis un

[2] En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: "Desbaratado, el desconcertado. Disbarate, el desconcierto".

[3] Quizás no carezca de interés resaltar aquí que existe, además, una inversión notable en cuanto al mito que narran Cieza y Sarmiento de Gamboa. Ayar Cachi, el héroe de Cieza, ordena a sus hermanos la instauración del ritual desde el aire, convertido en una entidad alada. En cambio, según Sarmiento de Gamboa, Ayar Uchu hace lo mismo pero desde la tierra, en plena transformación lítica.

> valle, adonde luego fundad el Cuzco, que es lo que ha de valer; porque éstos son arrabales, y de poca importancia, y aquélla será la ciudad grande, donde el templo suntuoso se ha de edificar, y ser tan servido, honrado y frecuentado: que el sol sea el más alabado. Y porque yo siempre tengo de rogar a Dios por vosotros, y ser parte para que con brevedad alcancéis gran señorío, en un cerro que está cerca de aquí me quedaré de la forma y manera que me veis; y será siempre por vosotros y por vuestros descendientes santificado y adorado y llamarle heis Huanacaure. Y en pago de las buenas obras que de mí habéis recibido, os ruego para siempre me adoréis por dios, y en él me hagáis altares, donde sean hechos los sacrificios. Y haciendo vosotros esto seréis en las guerras por mí ayudados. Y la señal, para ser estimados, honrados y temidos, será horadaros las orejas de la manera que ahora me veréis". Y así, luego dicho esto, dicen que les pareció verlo con unas orejas de oro, el redondo del cual era como un jeme (Cieza de León, 1985 [1871]: 210).

De este modo, Ayar Cachi —el fundador del Huarachico en Cieza— instaura espacios, ceremonias y distinciones corporales fundamentales entre los incas. Cieza da aún más detalles cuando dice cómo Ayar Cachi otorga también uno de los emblemas distintivos del Inca soberano. A continuación del párrafo anterior, Cieza explica:

> Los hermanos, espantados de lo que veían, estaban como mudos sin hablar; y al fin, pasada la turbación, respondieron que eran contentos de hacer lo que mandaba. Y luego a toda prisa se fueron al cerro, que llaman de Huanacaure; al cual, desde entonces hasta ahora, tuvieron por sagrado; y en lo más alto de él volvieron a ver Ayar Cachi […] y les tornó a hablar, diciéndoles que convenía que tomasen la borla o corona del imperio, los que habían de ser soberanos señores; y que se supiese cómo en tal acto se ha de hacer para los mancebos ser armados caballeros, y ser tenidos por nobles. Los hermanos […] en señal de obediencia, juntas las manos y las cabezas inclinadas, le hicieron la "mocha"; o reverencia para que mejor se entienda […] Y puédese tomar por historia gustosa, y muy cierta, por cuanto en el Cuzco, Mango Inca tomó la borla o corona suprema; y hay vivos muchos españoles que se hallaron presentes a esta ceremonia; e yo lo he oído a muchos de ellos (Cieza de León, 1985 [1871]: 212).

En conclusión, estas variantes míticas que aparecen en las crónicas del siglo XVI coinciden en que los rituales de iniciación (llamados hua-

rachico) fueron de los más importantes del año. Su origen, según los mitos contados por los incas, está asociado a uno de los hermanos fundadores del Cuzco. Uno de los hermanos Ayar crea o inaugura, pues, los espacios, los emblemas, las ceremonias y las marcas corporales distintivas de los incas. ¿Cabe pensar que el ritual aquí descrito se restringía al caso de los incas? A menos que se piense tal, surgen algunas inquietudes que bien valdría la pena seguir. ¿Cuáles serían las variantes de este ritual entre los demás pueblos andinos que poblaron los otros valles de la sierra? ¿Qué compartirían y en qué aspectos se diferenciarían principalmente? Y además: ¿qué parte de su estructura de significación sería compartida con otros rituales andinos? En otras palabras, ¿el mensaje que expresaba este ritual era expresado por las sociedades andinas sólo de esta forma? ¿O es que cabe esperar mensajes similares en otros rituales de los Andes? Finalmente, ¿qué ha sucedido con este ritual? ¿Ha sobrevivido en alguna de sus transformaciones, ha desaparecido en el olvido, ha perdido su necesidad, se ha fundido con otros rituales? ¿Los mensajes que expresaban ya no son necesarios o todavía lo son pero de distinta manera?

No se ha investigado mucho al respecto. Por un lado, los trabajos etnohistóricos carecen de fuentes suficientes para establecer comparaciones entre este rito cuzqueño y los de otras regiones andinas. Por otro lado, la etnografía contemporánea registra numerosos rituales de ciclo vital en los Andes. Se encuentran descripciones en torno al nacimiento (el bautizo), a la infancia (el cortapelo), al matrimonio (el *servinakuy*), a la construcción del hogar conyugal (el zafacasa) y a la muerte (lavado de ropa). Algunos de estos rituales, como el cortapelo, pueden rastrearse hasta las crónicas del siglo XVI (en el Inca Garcilaso de la Vega). Sin embargo, no parece haber ninguna etnografía específica sobre rituales de iniciación a la vida adulta en los Andes. Se pueden encontrar datos sobre las etapas que van desde el cortejo hasta la consolidación del matrimonio: juegos entre jóvenes durante los carnavales y ceremonias del pedido de mano, el inicio de la convivencia, el matrimonio y la adquisición del hogar propio. Pero no es muy común hallar algo similar al huarachico asomando en la literatura etnográfica moderna. ¿A qué se debe este vacío descriptivo? ¿Se puede explicar

por la escasa etnografía realizada en los Andes? ¿Tiene esta ausencia algún correlato ideológico en el andinismo o en el americanismo? O es porque quizá deba buscarse en otra dirección: ¿no existen ritos de iniciación a la vida adulta específicos en los Andes contemporáneos? ¿Se han difuminado en la vida cotidiana, han perdido importancia? Y si existen, ¿qué características tienen? ¿Están ligados a otros rituales o son independientes? Si están asociados a otras ceremonias, ¿qué tipo de rituales son éstos?

No es fácil encontrar las respuestas a estas cuestiones, si bien sería interesante brindar algunas aproximaciones a este tema, a través de una consideración del ritual ganadero de la sierra de Lima como un ritual de iniciación a la vida adulta. Puede resultar fructífero examinar cuánto esta comparación ilumina y ayuda a entender los rituales ganaderos —y, de paso, los ritos de iniciación descritos en las crónicas—. Se explorará, entonces, un nivel de significación de los ritos ganaderos menos obvio, uno que no concierne directamente al mundo animal. Sin embargo, creemos que aún permanecemos dentro de las preocupaciones fundamentales de la herranza. El problema de la animalidad —en el que indudablemente la herranza se concentra— no sólo es afrontado por medio de la domesticación de los rebaños. También se abarca a través de la "domesticación" de los hombres, de aquellos que aún necesitan adquirir una condición humana cabal. Esta carencia de humanidad cabal se traduce en el ritual como una proximidad —inaceptada— de los hombres a los animales. Estamos, por tanto, en el terreno de la animalidad de los hombres (de algunos de ellos), su consideración y su eliminación por medio del ritual. Una vez visto cómo se explican los orígenes del rito, puede indagarse en qué consiste. El sacerdote jesuita del siglo XVII Bernabé Cobo menciona el "guarachucuy" como un rito que le correspondía pasar únicamente a los varones púberes. En esta ceremonia los muchachos eran adornados con unas prendas especiales llamadas "guaras". Además, era entonces cuando recibían el nombre o título que llevarían por el resto de su vida:

> Cuando los varones llegaban a la edad de catorce años, poco más o menos, se hacía junta solemne de deudos, y les ponían las guaras o pañetes, las cuales

> habían las madres hilado y tejido con ciertas ceremonias y supersticiones. Hacían en esta solemnidad muchos ritos, bailando a su usanza y bebiendo, que era su mayor fiesta, y ponían al mozo el nombre perpetuo para toda la vida […] los que comúnmente usaban era de pueblos, de plantas, de aves, de pescados y de animales: como puma, que es león; cúntur, buitre; asiro, culebra; guamán, gavilán; y estos nombres que ellos tenían por propios, después que se han hecho cristianos, les sirven de sobrenombre a los que ya los tenían antes y de apellidos a sus descendientes (Cobo, 1964 [1653]: 246-247).

Las descripciones de Cieza de León y de Cristóbal de Molina, el cronista mestizo también de la segunda mitad del siglo XVI, dan más detalles. Cieza describe los atuendos particulares utilizados por los mozos para esta ocasión. Confirma que transitar por este ritual era un requisito indispensable para que un hombre pudiese ser elegido como autoridad, y habla de la "borla" que Ayar Cachi mostró a sus hermanos. En el capítulo VII de la segunda parte de su obra, Cieza escribe:

> Es verdad que los indios dicen también que en tiempo de los reyes pasados, se hacía con más solemnidad y preparamientos, y juntas de gentes; y riquezas tan grandes […] Según parece, estos señores ordenaron esta orden para que se tomase la borla o corona, y dicen que Ayar Cachi, en el mismo cerro de Huanacaure, se vistió de aquesta suerte (Cieza de León, 1985 [1871]: 214).

Los iniciados, según Cieza, llevaban un atuendo especial (de color negro y con "pinturas coloradas"), con una trenza y una manta "leonadas". Su misión es ir al "campo", es decir, salir del pueblo. Allí, debe buscar briznas de hierbas ("haz de paja"). En todo este día el iniciado debe ayunar:

> Y el que había de ser inca se vestía en un día de una camisola negra, sin collar, de unas pinturas coloradas, y en la cabeza, con una trenza leonada se ha de dar ciertas vueltas; y cubierto con una manta larga leonada ha de salir de su aposento, e ir al campo a coger un haz de paja, y ha de tardar todo el día en traerlo, sin comer ni beber, porque ha de ayunar; y la madre y hermanas del que fuere inca han de quedar hilando con tanta prisa que en aquel

> propio día se han de hilar y tejer cuatro vestidos para el mismo negocio,[4] y han de ayunar, sin comer ni beber, las que en esta obra estuvieren. Uno de estos vestidos ha de ser la camiseta leonada y la manta blanca; y el otro ha de ser la manta y camiseta todo blanco; y el otro ha de ser azul con flecaduras y cordones. Estos vestidos se ha de poner el que fuere inca (Cieza de León, 1985 [1871]: 214).

Cristóbal de Molina, "el Cuzqueño", el teólogo hijo de una indígena y de un español, menciona que los mozos traen consigo "manojos de paja". Aunque no es posible saber con exactitud de qué tipo de vegetal se trata, parece claro que es una planta silvestre, quizá una propia de las tierras altas y frías:

> Y luego allí, con un cantar llamado guari,[5] cantaban; y mientras se hacía estaban en pie los armados caballeros con los manojos de paja en las manos, y la demás gente toda estaba sentada. Acabado el dicho taqui se levantavan y venían al Cuzco (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

Es difícil no adelantar aquí que algunos de los jóvenes que participan hoy de la herranza en el valle de Chancay tienen una misión exactamente igual. Ésta consiste en salir del pueblo hacia la pampa en busca de hierbas. Se trata de aquellos "vasallos" que, en vez de arrear el ganado como los demás, deben ir mucho más lejos para recolectar unas plantas que sólo crecen muy alto y que son apreciadas como medicamentos. Volviendo a Cieza, nótese también que menciona la mutilación corporal y que el rito es un requisito para la adopción del poder:

> Dando fin a estos bailes, quedan armados caballeros, y son llamados orejones, y tienen sus privilegios y gozan de grandes libertades; y son dignos, si los eligen, de tomar la corona que es la borla; la cual cuando se da al señor que lo ha de ser del imperio, se hacen mayores fiestas, y se junta gran número de gente (Cieza de León, 1985 [1871]: 125).

[4] En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: "La ocupación de cosa particular, que obliga al hombre a poner en ella alguna solicitud".

[5] El sentido simbólico de esta danza está relacionado con el pastoreo o los cargos de pastor de ganado. Así lo insinúa Guamán Poma con el término *uaricza*, danza o canto del Inca imitando el sonido o voces de la llama. Nota del editor Henrique Urbano.

Es Cristóbal de Molina, "el Cuzqueño", quien proporciona la descripción más detallada del rito de paso incaico. El programa a seguir por los "armados caballeros" del imperio era el siguiente. Las ceremonias comenzaban con la partida de los mozos rumbo a los cerros que circundan el Cuzco. Una vez en las faldas del cerro Guanacauri, los mozos se alistaban para pernoctar allí hasta el día siguiente. Al amanecer, en ayunas, ascendían a las alturas. Interesa mucho resaltar que Cristóbal de Molina refiere, además, la participación del ganado en este ritual de paso. Detalla que los incas tenían "aparejado un carnero" (aunque no se sabe a cuál de los camélidos sudamericanos alude) para su sacrificio:

> Cada uno de los que así se avían de armar cavalleros tenía ya aparejado[6] un carnero para hacer sacrificio, e yban ellos y los de su linage al cerro llamado Guanacauri. Y este día dormían al pie del cerro en un lugar que se llama Matagua; y otro día siguiente, al salir del Sol, que es el décimo día, todos en ayunas, porque ayunavan este día, subían al cerro arriba hasta llegar a la guaca Guanacauri (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 100-101).[7]

También en el capítulo VII, Cieza de León brinda otros datos sobre la duración e intensidad del ayuno. Y agrega otras privaciones típicas de este tipo de rituales: oscuridad y castidad, privación de luz y de mujer: "Y ha de ayunar el tiempo establecido, que es un mes; y este ayuno llaman *zaziy*, el cual se hace en un aposento del palacio real, sin ver lumbre, ni tener ayuntamiento con mujer" (Cieza de León, 1985 [1871]: 218). En Cristóbal de Molina hay otro rasgo común en los ritos de paso: las pruebas de resistencia al dolor físico (por medio de azotes). La expedición de los mozos incas es dirigida por unos personajes que Molina llama "sacerdotes". ¿Qué características tenía este otro protagonista del ritual? Lo poco que sabemos es que estos "sacerdotes" proveían de hondas a los jóvenes (y que es entonces cuando

[6] En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: "apercibir alguna cosa para que esté a punto y a mano. Aparejo lo necessario para hazer alguna cosa".
[7] He modernizado parcialmente éste y los párrafos siguientes con el fin de hacer más fácil su comprensión.

azotaban a los mozos). Ahora bien, estas hondas, llamadas *warak'a*, son las mismas que los "vasallos" de la herranza usan para arriar el ganado:

> A las nueue oras del dia, les ponían unas guaracas y unos manojos de paja, llamados chuspas, en las manos, y en acavando de darles las guaracas les decían así: "Ya nuestro padre os ha dado guaracas de valientes y salvos, y vivid como honrada gente". Las cuales guaracas les daba diciendo las dichas razones el sacerdote principal de la dicha guaca. Eran echas de nervios de carneros y chaguar,[8] que es a manera de lino, porque decían que sus antepasados, cuando salían de Pacaritambo, las traían de aquella manera. Y así se venían hasta una quebrada que se llamaba Quirasmanta, y allí los tíos y padres y curacas, con las guaracas que les habían dado, en nombre de las guacas, les azotaban en los brazos y piernas, diciendo: "Sé valiente como yo lo he sido, y hombre de bien; y estas gracias que yo tengo recíbelas tú para que me imites" (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

La prueba de resistencia al dolor tiene un papel particular en la herranza. Los "vasallos" deben realizar un considerable esfuerzo físico para recorrer los cerros de las alturas en busca de ganado. Deben realizar su misión luego de un día de embriaguez y fiesta. Y deben resistir el frío mientras caminan y pernoctan en la puna. Siempre en la misma parte de su obra, Cieza de León ha dejado un testimonio de cómo, después del prolongado ayuno, los mozos que participaban en el *warachikuy* debían subir y descender los cerros del Cuzco (el Anaguar, el Yahuira y dos veces el Huanacaure) para demostrar que eran "ligeros".

> Y vestido una de aquellas ropas, salen del Cuzco [los jóvenes], adonde se hace esta fiesta, y van al cerro de Huanacaure, donde decimos que estaban los hermanos; y hechas algunas ceremonias y sacrificios, se vuelven adonde está aparejado el vino donde lo beben. Y luego sale el inca a un cerro nombrado Anaguar, y desde el principio de él va corriendo: porque vean como es ligero, y será valiente en la guerra (Cieza de León, 1985 [1871]: 219).

[8] "*Chaguar. Chhaguar* (Holguín): *Cabuya, cañamo de esta tierra de hoja de maguey*". Nota del editor Henrique Urbano.

Además de su ligereza, los jóvenes debían mostrar su valentía. Al explicarlo, Cieza alude a la guerra, a los enemigos cuyos cabellos y cabezas se deben arrebatar. Estas alusiones a una metáfora bélica, implícita, en las descripciones de Cieza, recuerdan aquellas implícitas en el nombre dado en los rituales ganaderos a su protagonista: "capitán".

> Y luego baja de él [los jóvenes] trayendo un poco de lana atado a una alabarda:[9] en señal que cuando anduviere peleando con sus enemigos, ha de procurar de traer los cabellos y cabezas de ellos. Hecho esto, iban al mismo cerro de Huanacaure a coger paja muy derecha, y el que había de ser rey tenía un manojo muy grande, de ella, de oro, muy delgada y pareja y con ella iba a otro cerro llamado Yahuira, adonde se vestía otra de las ropas ya dichas (Cieza de León, 1985 [1871]: 219).

Igual que Cristóbal de Molina, Cieza habla de la recolección de paja (en este caso, además, una "muy derecha").

Hasta aquí se han señalado, de forma somera, algunos elementos que aparecen tanto en la herranza como en el Huarachico: la juventud, la mediación, la valentía, los atuendos, la paja, el ganado, el ascenso a las colinas y las pruebas de resistencia al esfuerzo físico y al dolor. Estas semejanzas se concentran, hasta ahora, en las secuencias de los ritos ganaderos previas al descenso del ganado. Sin embargo, parecidos quizá más notorios aparecen cuando se considera el descenso de los mozos de la montaña a la ciudad del Cuzco. Así, pues, consideraremos ahora el papel de los jóvenes ("vasallos" e iniciados) en los programas de ambos rituales.

Según Cristóbal de Molina, los mozos descendían del cerro Huanacaure trayendo consigo un cetro engalanado de plumas. "Traía asimismo un indio el *sunturpaucar*, que era insignia del Señor. Y llegando con esto a donde la gente estaba, hacían un baile" (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102). El *topayauri sunturpaucar* es uno de los emblemas más importantes del poder del inca y, en los mitos, es el

[9] En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: "Arma enhastada de punta para picar y cuchilla para cortar […]. La guarda de a pie del Rey nuestro señor, usa traer esta arma, y por esso la llaman alabarderos".

báculo con que el primer inca, Manco Cápac, funda el Cuzco por orden del sol. En la herranza, durante el retorno de los vasallos a la villa, el jefe de los mozos, el "capitán", desciende con ellos portando también una vara. Quizá refiriéndose también al *topayauri sunturpaucar*, Cieza de León habla de una "alabarda" con una larga "cinta de oro". Así, pues, el cetro real de los incas y de los mozos iniciados sería comparado por Cieza con un objeto que es, a la vez, arma ofensiva e insignia. La alabarda consistía en un asta de madera, de aproximadamente dos metros de largo y con una punta de lanza, que era usada por los sargentos de infantería. Esto concuerda muy bien con la denominación guerrera de la autoridad ritual de la herranza: "capitán".

> Después de haber pasado el tiempo del ayuno, sale, el que ha de ser señor, llevando en sus manos una alabarda de plata y de oro, y va a casa de algún pariente anciano, adonde le han de ser trasquilados los cabellos […] y en la alabarda ataban una cinta de oro larga que llegaba hasta el suelo, y en los pechos llevaba puesta una luna de oro (Cieza de León, 1985 [1871]: 219).

El corte de cabellos que menciona Cieza alude a unos rituales panandinos, descritos tanto por los cronistas como por la etnografía actual. Se trata de la ceremonia de adjudicación del primer nombre a los niños, que es también una buena ocasión para el establecimiento de alianzas entre sus padres y sus padrinos. Es comprensible, pues, que cuando los jóvenes reciben un nuevo nombre se les corte el pelo de nuevo. Además, se halla una breve descripción del tocado de los mozos: "Y en la cabeza se ponía unas trenzas o *llautu*, que llaman *pillaca*, que es como corona y encima se ponía un bonete[10] de plumas cosido como diadema,[11] que ellos llaman *puruchuco* (Cieza de León,

[10] En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: "Cierta cobertura de la cabeza […] El bonete usan los clérigos, digo el de quatro esquinas, que encima forma una cruz […] le usaron los letrados juristas… los doctores, en señal de la dotrina y eminente ciencia".

[11] En Covarrubias (1984 [1611]), este término es definido como: "Era una faxa que se atava por la frente, insignia particular de los reyes. Al principio fue sin ninguna curiosidad, y después la fueron adornando con oro y piedras preciosas, juntáronle los rayos; y assí se fue enriqueciendo hasta llegar a la magestad de la corona imperial".

1985 [1871]: 219). Cieza dice también que sobre sus trenzas, los jóvenes llevaban una especie de "bonete", y que este bonete estaba hecho de plumas. Es una lástima que el cronista no escribiera a qué ave pertenecían estas plumas. En la herranza, los vasallos que descienden de las alturas actúan como perdices, y, hasta hace algunas décadas, se disfrazaban de tales. Durante mi trabajo de campo en el 2002, observé cómo ataviaban a un "capitán" con aves muertas que colgaban de sus ropas.

Cieza detalla, además, que los jóvenes llevaban en el pecho una "luna de oro". Esto recuerda una fotografía tomada por Alejandro Vivanco durante los rituales ganaderos en Santa Lucía de Pacaraos, en el año 1963. En ella puede verse a un hombre preparando el arco bajo el cual el ganado pasará cuando entre al redil comunal. Este arco lleva una luna plateada, al lado de muchas naranjas y cubiertos y platos. Cuando Vivanco se acerca a los jóvenes que preparan el arco, escucha un comentario que anota en sus cuadernos de campo: este arco, con la luna, las naranjas y el menaje, es la mesa para el espíritu de los cerros. Luego viene el momento mismo del descenso de los cerros. Molina describe cómo retornan los jóvenes desde el cerro Huanacaure hacia el Cuzco:

> Y acabado se venían trayendo delante de ellos el dicho carnero y suntur paucar. Venían por sus parcialidades y ayllos toda la jente para allegar al Cuzco, trayendo los que se habían armado caballeros, las guaracas en la cabeza y los manojos de paja en las manos; y así allegados a la plaza hacían adoración a las guacas […] y luego toda la jente hacía el dicho taqui llamado guari (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

En este retrato se encuentra a los mozos bajando junto con una serie de elementos comunes a la herranza: el ganado (el "carnero"), el cetro (el *topayauri sunturpaucar*), las plantas recolectadas en las alturas (los "manojos de paja") y las hondas (o *guaracas*). El cronista dice, además, que todo esto se realizaba manteniendo —como sucede en la herranza— las divisiones internas de la sociedad cuzqueña ("venían por sus parcialidades y ayllos"). Puede señalarse una última similitud. Cieza de León habla de un "gran estruendo" y un "baile" que suceden cuando los jóvenes iniciados retornan de las alturas. Es interesante notar que en

ningún otro momento de su descripción del *warachikuy*, el cronista menciona algo similar. Esta preocupación se corresponde bien con lo que sucede en la herranza cuando los mozos descienden y entran en el pueblo. De hecho, éste es el momento más "emotivo" del ritual.

Entre estos elementos comunes a la herranza y el Huarachico hay dos que llaman significativamente la atención: los pastores y los rebaños. Cristóbal de Molina cuenta que el pastor se reunía con los jóvenes entonando cantos (que en Cuzco se llaman *guari* y en el valle de Chancay, *taki*) y una música tocada con algo que parecería ser el *spondylus* ("unos caracoles de la mar oradados") tan usado en los Andes (que era llamado *guayllaiquipac* en esta ocasión). En cuanto al ganado (llamado *rayminapa*[12]), era criado específicamente para estas ceremonias. Narra, además, que los animales que descendían con los jóvenes solían estar ataviados de un modo particular (llevaban una "camiseta colorada" y "orejas de oro"). Los rituales ganaderos del valle de Chancay (y de otras regiones andinas) incluyen varios recursos para humanizar a los animales. Uno de ellos es justamente ataviar a las bestias como si de personas se tratara:

> Les salía al camino [a los jóvenes] un pastor, de los que tenían a cargo cierto ganado llamado rayminapa[13] que para esta fiesta tenían dedicado; y traían un carnero llamado napa, el cual traía encima de él como una camiseta colorada con unas orejas de oro. Venían junto al dicho carnero, tañendo con unos caracoles de la mar oradados, llamados guayllaiquipac (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102).

Resumiendo, las analogías no son escasas: este ritual cuzqueño del siglo XVI comparte muchos elementos con la herranza de la sierra de Lima del siglo XX. Pero la similitud más importante radica en dos puntos. El primero es el programa de ambos ritos. En términos generales,

[12] ¡*Guallaiquipac. Huayllaquipa* (Holguín): *Caracol, bozina*". Nota del editor Henrique Urbano.

[13] "Es posible que *napa* corresponda al gesto de saludar o venerar ritualmente. *Napaycuk o napaycuk soncco o napaykuy camayoc* (Holguín): *El saludador afable, que a todos saluda aun sin conocerlos, y con todos trava pláticas y a todos se pega y haze amigos*". Nota del editor Henrique Urbano.

los dos se inician con una expedición a las alturas (la pampa donde está el ganado, o el *huanacaure*), seguida del cumplimiento de una misión (la reunión del ganado, o pruebas de resistencia física) y terminan con el retorno al pueblo (la villa del valle de Chancay o el Cuzco). El segundo punto de coincidencia notable son los protagonistas. En ambos casos, se trata de mozos. Entre ellos está prohibido la presencia de mujeres (pues ellas tenían un ritual separado: el Quicochico). En la herranza, una mujer no podría ser aceptada como "vasallo". En ambos casos, los grupos de jóvenes están guiados por una suerte de líder: el "sacerdote" o el "capitán".

¿Es posible encontrar más coincidencias entre dos rituales aparentemente tan distintos como el Huarachico y la herranza? ¿Cómo pueden dos ceremonias —aunque pertenezcan a dos regiones culturalmente similares— mantener tal grado de similitud cuando las separan más de cuatro siglos y más de mil kilómetros? Es verdad que ya muchas veces se ha mencionado la persistencia que muestra el ritual para mantener ciertos actos inalterados en el tiempo. En todo caso, puede preguntarse si estos actos, externamente similares, tienen sentidos también parecidos. ¿Son completamente distintos? ¿Se han perdido todos los sentidos, o han sido reemplazados sólo algunos? ¿Qué significaciones nuevas se han agregado? ¿Cuántas y cuáles se agregaron y se perdieron luego, cuántas se perdieron y se reinventaron más tarde en todo ese largo periodo que va desde el asalto al Cuzco hasta el día de hoy? ¿Y cuáles eran las variantes que obedecían a las diferencias geográficas, étnicas y lingüísticas que distinguían la sierra de Lima del Cuzco? Aquí se vuelve a la cuestión de la carencia que hay en la etnohistoria de fuentes suficientes para la comparación entre regiones distintas de los Andes. Por eso mismo, es interesante considerar la difusión de este ritual en otras comarcas andinas.[14] Al respecto, Cristóbal de Molina anota:

> Y asimismo, en este mismo mes [noviembre], dondequiera que estaban los gobernadores puestos por el Inca de su generación, como tuviesen hijos man-

[14] Podría reflexionarse si la eliminación, por obvios motivos políticos, de los ritos de la élite cuzqueña conllevaría necesariamente la desaparición de lo que éstos compartían con otros rituales andinos.

> cebos de edad en las provincias que estaban, hacían las mismas ceremonias [de iniciación] y les oradaban las orejas y armaban caballeros (Cristóbal de Molina, 1989 [¿1573?]: 102-103).

¿Por qué el ganado y el pastor —propios de los rituales ganaderos— están presentes en estos rituales de iniciación a la vida adulta? A primera vista, no parece haber una explicación coherente de la participación de rebaños y pastores en el Huarachico. ¿Cuál sería la necesidad de esta participación del mundo ganadero en un rito que intenta marcar un hito en el proceso de maduración de los jóvenes? A continuación exploraremos algunos estereotipos andinos en torno a un aspecto adjudicado a la juventud: la soltería. Lo haremos a través de uno de los mitos más antiguos que se conocen en esta región. Esta exploración ayudará a contemplar, además, aquellas ideas recurrentes que son asociadas a la adquisición de la humanidad cabal.

Los "vasallos" de la herranza y el mozo errabundo de la sierra de Lima

El mito que ahora abordaremos, como el ritual que se acaba de discutir, fue recopilado en los primeros años del arribo de los españoles al Perú. Mucho de este análisis se debe a los trabajos de Ortiz Rescaniere (1991, 2003). Antes de abordar el mito, se verán cuáles eran los mecanismos para la adquisición del estatus de adulto durante el régimen prehispánico. Esto servirá para dos propósitos. En primer lugar, para mostrar la importancia del matrimonio como antesala de la maduración social. Y, en segundo lugar, para ilustrar una primera noción asociada a la juventud: la carencia de un lugar de residencia fijo.

Muchas fuentes mencionan la existencia de una institución prehispánica llamada *mit'a*, que organizaba la contribución de fuerza de trabajo que se debía dar al Estado incaico. Sabemos, por ejemplo, que el trabajo otorgado bajo el sistema de *mit'a* era acompañado de comidas y bebidas ceremoniales, que debían ser brindadas por el Estado. Es probable que, como opina Murra (1975: 27), el tributo en especias no existiera en los Andes. Aparentemente, el tributo era exigido únicamente como parte de una serie de intercambios recíprocos de energía

humana, cuya unidad de medida era el tiempo. Eso era, pues, todo lo que los señores locales podían exigir: fuerza de trabajo. Ahora bien, el punto que interesa dentro de este razonamiento es el siguiente. La obligación de participar en la institución de la *mit'a* no era asignada a individuos, sino a unidades domésticas. Entre otras cosas, esto implicaba, al menos en teoría, que el sistema no afectaba a los individuos que no hubiesen establecido un hogar. De esto podría inferirse que aquellos jóvenes sin una relación de afinidad estable no eran forzados a contribuir a la *mit'a*. En otras palabras, aparentemente, los mozos solteros no tenían que entregar su fuerza de trabajo al Estado, al menos de la misma forma que los casados. Murra se da cuenta de la importancia de los rituales para el sistema de tributos que analiza: "En condiciones estatales, el matrimonio llegó a ser no sólo un rito comprensible a nivel local, sino el símbolo del nuevo estatus del 'contribuyente'" (1975: 33). El *servinakuy* —una suerte de "convivencia prematrimonial" tan formalizado y tan socialmente aceptado como el casamiento mismo— y el matrimonio eran, por tanto, los pasos previos que conducían al estatus de "contribuyente".

Si los mozos solteros aún no eran considerados como suficientemente adultos para contribuir al Estado, ¿qué era, entonces, lo que se esperaba de ellos? El autor ya citado da una pista al respecto: "En los años previos al matrimonio, entre los 18 y 25 años, aproximadamente, los hombres se dedicaban a vigilar los campos y eran pastores o mensajeros" (Murra, 2002: 392). Aparecen, pues, tres actividades más o menos obligatorias: vigilar los cultivos, cuidar de los rebaños y transmitir mensajes entre comarcas y pueblos. Las tres tienen algo en común, además de ser realizadas por jóvenes: implican una ausencia prolongada del pueblo donde uno habita. Un mozo dedicado a alguno de estos menesteres habría tenido forzosamente que permanecer fuera de su pueblo. El joven habría debido pernoctar en los campos de cultivo, si tenía que cuidar las cosechas. O habría tenido que habitar en las alturas solitarias, si tenía que cuidar del ganado. O, si su labor era llevar mensajes de una comarca a otra, habría debido pasar mucho tiempo en los caminos que cruzaban valles y montañas. Los jóvenes solteros, por tanto, no parecían conminados a pagar el mismo tipo de tributo que los adultos; en cam-

bio, recibían trabajos que les obligaban a permanecer mucho tiempo fuera de los pueblos, en los caminos, los campos o las pampas.

Es tiempo ahora de acudir a la etnografía contemporánea de los Andes del sur. Gary Urton afirma que en Paqaritambo (en la provincia de Paruro, Cuzco), para ser considerado adulto uno debe cumplir los siguientes requisitos: estar casado, tener hijos y pertenecer a un *ayllu* o linaje. Este último requisito implica que la persona labre una tierra que esté adscrita a un *ayllu*, y que participe en las actividades cotidianas y rituales organizados por éste (Urton, 1985: 252). En este contexto, el "sistema de cargos" es el vínculo más importante entre el individuo y su *ayllu*. Normalmente, cuando una persona debe cumplir con las obligaciones propias de su cargo, requiere la cooperación de su *ayllu*. Ahora bien, por oposición, se puede resumir la posición de un joven dentro de una villa campesina por medio de estas características: soltero, sin hijos, sin participación en el "sistema de cargos", sin una vinculación directa con un grupo parental extenso y sin acceso directo a sus actividades ni a sus recursos.

Esta figura de un mozo sin mujer y sin pueblo conocidos tiene resonancias míticas. Remite al protagonista de uno de los mitos que se encuentran en la fuente más antigua de la tradición oral andina, el *Manuscrito de Huarochirí* del siglo XVI: Huatyacuri (Ávila, 1975 [¿1598?]). A continuación se resume el argumento del mito, que ha sido llamado el "triunfo postrero del humilde" (Ortiz Rescaniere, 1980: 94). Cansado de deambular, Huatyacuri se queda dormido en la loma de un cerro. Al despertar, escucha el diálogo de dos zorros en torno al Señor del "Mundo de arriba", Tamtañamca. Éste agoniza debido al adulterio de su mujer. Los zorros dicen que la prueba o consecuencia de su adulterio consiste en una serpiente que se oculta en el techo de la casa y un sapo de dos cabezas oculto bajo la tierra. Al enterarse de esto, Huatyacuri resuelve partir en busca del enfermo para sanarlo. Una vez en su casa, delata a la mujer adúltera y expulsa a la serpiente y al sapo bicéfalo. Curado, Tamtañamca entrega a su hija a Huatyacuri. Éste exige que en adelante se venere a su padre, el nuevo Dios que pronto va a nacer: Pariacaca, nombre de un importante nevado de la región de Huarochirí. En suma, aunque Huatya-

curi es un mozo que no tiene mujer conocida y que prescinde del fuego de cocina, instaura un nuevo mundo desde su marginalidad.

El inicio del relato menciona un detalle importante: el fuego. Al comienzo, mientras vaga entre los cerros, Huatyacuri se alimenta sólo de patatas calentadas al sol. Es decir, prescinde del fuego de cocina. Como su nombre lo indica, Huatyacuri sólo se alimenta de *huatia*: "[Huatyacuri] vivía comiendo miserablemente; se alimentaba sólo de papas asadas en la tierra calentada [*guatia* o *huatia*], y por eso le dieron el nombre [despectivo] de Huatyacuri" (Ávila, 1975: 35). La *huatia* consiste, fundamentalmente, en asar carne o patatas usando piedras o terrones muy calientes. Este procedimiento se lleva a cabo siempre fuera de la cocina, en el patio o en el campo. El fuego puede ser una metonimia del hogar, del espacio en el que habita la familia y se cuecen los alimentos. La ausencia del fuego de cocina ilustra la carencia de un hogar y una condición salvaje del mundo anterior en numerosos mitos sudamericanos (Lévi-Strauss, 1968 [1964]). El fuego de cocina es, de hecho, una de las representaciones principales de la cultura, sea a nivel social o cósmico.

También en el rito de iniciación cuzqueño, que se analiza en el apartado anterior, se encuentra una referencia a lo crudo. Según el cronista e indio Guamán Poma de Ayala, los mozos que se iban a iniciar debían comer maíz crudo: "se les mandaba que coman maíz crudo, no probaban sal ni ají ni vinagre, ni comían cosa dulce ni carne, ni cosa de gordura. No tomaban chicha y como un regalo les daban un poco de mote" (citado en Murra, 2002: 392). Según Cieza de León, el ganado que participaba en el ritual del Huarachico era sacrificado. Luego, la sangre y la carne del animal eran repartidas entre los asistentes a la iniciación del mozo. Hay un detalle interesante en el capítulo VII que ya se ha citado más de una vez: esta carne debía ser comida cruda:

> Y de esta suerte, en presencia de todos los que allí se hallaban, mataba una oveja, cuya sangre y carne repartían entre todos los más principales para que cruda la comiesen (Cieza de León, 1985 [1871]: 220).

La explicación que da el mismo Cieza tampoco carece de interés. Se decía a los jóvenes iniciados que si iban a ser cobardes, correrían la

misma suerte que el ganado sacrificado: su carne sería devorada cruda por sus enemigos. Aquí, pues, el consumo de alimentos crudos parece, además, asociado a la guerra, a la confrontación bélica. Esto recuerda la metáfora bélica que se halla en los rituales ganaderos de la sierra de Lima. La referencia a la guerra, implícita en la concepción de la herranza como una confrontación con un mundo distinto y ajeno (las alturas), parece relevante aquí. La falta de cocción en los alimentos y los ritos ganaderos pueden aludir, ambos, a la confrontación bélica.

La carencia de un pueblo propio, de mujer estable, de fuego de cocina y la alusión a un comportamiento bélico recuerdan de nuevo el escenario que dibuja Garcilaso cuando describe el mundo incivilizado previo a los incas. Entonces, los hombres "vivían como fieras y animales brutos, sin religión ni policía, sin pueblo ni casa, sin cultivar ni sembrar la tierra, sin vestir ni cubrir sus carnes […] en las cuevas y resquicios de peñas y cavernas" (Garcilaso de la Vega, 1985 [1609]: 28-29). Es como si los mozos, antes de su iniciación, fuesen convertidos en esos hombres del pasado que describe Garcilaso, o en aquellos de los cuales el *Manuscrito de Huarochirí* dice: "A ellos, a esos antiguos, los llamamos hombres montaraces, silvestres" (Ávila, 1975: 35).

Volviendo al ritual ganadero, cuando los vasallos suben a las alturas en busca del ganado, cuando se alejan de su pueblo, lo hacen simulando un acto bélico, alimentándose de *huatia* y sin mujeres. Prescindir del fuego de cocina y ascender a las alturas, en el contexto del rito ganadero, formulan un mismo mensaje: estos mozos no tienen hogar ni una pareja estable, ni han formado un hogar propio, maduro; ninguno tiene hijos. Así, los "vasallos" se distancian del mundo propio, humano. Pareciera que su carácter silvestre y su animalidad fueran azuzados al inicio del rito. De hecho, en tanto protagonistas del rito —mientras ascienden a las alturas en busca del ganado, mientras permanecen en ellas y aun cuando retornan al pueblo—, la herranza somete a los mozos a una "animalización" constante, creciente. ¿Cuál es el motivo de esta acentuación del carácter silvestre de los adolescentes? ¿Por qué en las primeras secuencias del ritual ganadero los jóvenes son alejados de los valores de lo "civilizado" y conducidos hasta su transformación final en animales? Para intentar responder a estas cues-

tiones es necesario comparar todo el periplo del mozo errabundo con el papel de los mozos en la herranza.

Al inicio, Huatyacuri no tiene hogar conocido, vaga por los cerros y vive pobremente. Luego, deja su soledad y su pobreza errabunda por una esposa, un hogar y la abundancia. Se casa con la hija del hombre que salva de la muerte y forma un hogar. La soltería, en cierto modo, parece implicar la búsqueda de alianzas matrimoniales. ¿Por qué? La explicación que ofrece Ortiz Rescaniere concuerda con la que John Murra esgrimía al hablar de la organización del tributo en los Andes prehispánicos. En los Andes sólo el matrimonio otorga el título de *runa* (el término para "hombre" en quechua):

> Para ser un yo cabal y reconocido será menester poseer ciertas cualidades complementarias. Como lo hemos mencionado, habrá que ser además, marido o mujer y padre o madre. Sólo entonces se es merecedor de los términos hombre y mujer, runa y warmi (Ortiz Rescaniere, 1993: 69).

Los jóvenes que participan en los rituales ganaderos de la sierra de Lima parecen revivir ese viejo estereotipo andino que encarna la condición inicial de Huatyacuri, el héroe marcado por la masculinidad, la juventud, la soltería y la ausencia del fuego de cocina. Así, los mozos permanecen en las alturas todo el tiempo que dura reunir el ganado, alejados del pueblo, de sus familiares, de las muchachas que les gustan y de los amigos que vinieron de la ciudad. Aunque algunos hayan concluido su parte, deberán esperar al resto. Están solos. De día, caminan por los páramos fríos y solitarios; de noche, duermen en las chozas de las estancias. Luego, sin embargo, los "vasallos", como Huatyacuri, instaurarán un nuevo orden. Harán posible la imposición del mundo humano al mundo silvestre. Huatyacuri se casa y prepara el advenimiento de un nuevo dios. Los vasallos traen el ganado al pueblo, donde será identificado por los hombres casados, los criadores. Como el mozo errabundo del mito, los vasallos comienzan siendo marginales y terminan inaugurando un mundo nuevo.

Esta transición hacia un orden nuevo, operada por los "vasallos" y Huatyacuri, parece corresponder a un tema presente en otros mitos andinos: el de las "humanidades sucesivas" (Ortiz Recaniere, 1973: 27

y 1980: 46-48). Es pertinente evocar algunos ejemplos de las narraciones que ilustran este tema de la transición de un ordenamiento a otro. Los mitos de ogros nocturnos narran la historia de una madre sin pareja. Seguida por sus hijos pequeños, ella busca comida. El mundo aún carece de las artes de la cocina. El único poseedor del fuego era, entonces, un ogro llamado Wa-qun. La mujer y los niños buscan este fuego. El ogro, valiéndose de artimañas, logra devorar a la madre. Ésta se transforma en la "cordillera de la viuda". Finalmente, la pareja de huérfanos se venga o huye del ogro. En la persecución, el mundo es recreado. Al final, los niños ascienden al cielo. Allí, el varón se convertirá en el sol y la mujer, en la luna. El ogro intenta seguirlos, pero cae y su cuerpo de destruye y dispersa. El cambio de un mundo a otro es realizado por una pareja bastante joven, dos niños.

El mito de Adaneva cuenta que éste, un dios antiguo, sedujo a la virgen Mercedes. De esta unión nació Teete Mañuco. La virgen Mercedes nunca volvería a encontrar a Adaneva, pero sí a su hijo. Cuando éste crece, destruye la humanidad que su padre había creado e instaura un nuevo orden donde él reina. Por tanto, un joven aniquila el mundo del pasado y crea otro nuevo. La madre devorada es aquí una madre seducida. Ambas figuras femeninas median entre el joven aniquilador y el anciano aniquilado. En el caso del mozo errabundo, Huatyacuri, hay también un término mediador, que está conformado por dos personajes femeninos: una es la esposa —no seducida, sino infiel— del representante del mundo antiguo; la otra es la esposa del que encarna el mundo nuevo. Ortiz Rescaniere (1980: 142-143) sintetiza esta similitud en los siguientes términos:

> la hija y esposa [Chaupiñamca: hija del poderoso y rico hombre enfermo, y luego esposa del miserable, forastero y joven Huatyacuri] es la intermediaria entre el orden declinante y el que surge. La mediación de una mujer entre dos órdenes opuestos, uno viejo y conocido que va a ser sustituido por uno joven y desconocido, es común en los mitos de renovación cósmica y familiar (Ortiz Rescaniere, 1991: 66).

En el ritual ganadero el paso de un orden a otro promovido por los vasallos también cuenta con un mediador femenino. Cuando los vasa-

llos descienden al pueblo con el ganado, se lleva a cabo un banquete. En este banquete participa todo el pueblo. El papel más importante de esta etapa del ritual lo tienen las mujeres. Son las madres y las hermanas de los "vasallos" las que ordenan, disponen e invitan al banquete. Cumpliendo estas funciones durante el banquete, estas mujeres median entre el mundo silvestre (protagonizado por los jóvenes) y el mundo civilizado (en el que predominarán los adultos).

Ahora se podrían dar algunas pistas para las preguntas que se planteaban más arriba. ¿Por qué el ritual somete a los jóvenes a una intensificación de su lado incivilizado? ¿Por qué los mozos se vuelven menos maduros hasta el punto de retornar de las alturas "convertidos" en perdices? Para encontrar una respuesta a estas preguntas es necesario comprender que el ritual ganadero tiene un doble protagonismo. Establece una suerte de parábola otorgando no a uno sino a dos tipos de participantes el papel de protagonistas. El primer tipo incluye a los vasallos y al capitán. En el segundo tipo se encuentran todos los ganaderos adultos. Los vasallos y su capitán comparten los mismos rasgos, con algunos matices de diferencia: éste dirige a aquéllos. Y éste es un poco menos joven que aquéllos, quizá tiene ya un hogar e incluso puede tener hijos pequeños. Pero su papel dentro de la sociedad de los hombres cabales, casados, maduros es aún el de un recién iniciado. Su importancia y prestigio son menores, aunque crecientes. Los ganaderos, en cambio, son, en su totalidad, hombres que han adquirido el estatus de comuneros por medio del cumplimiento de muchas obligaciones al servicio del pueblo. Tienen muchos años de casados y varios hijos adolescentes (algunos de los cuales ocupan el papel de los "vasallos").

Los rituales ganaderos están claramente divididos en dos etapas. En una, los participantes concentran sus esfuerzos en la reunión del ganado. En la otra, se trata esencialmente de identificar los rebaños. Durante la primera fase del ritual los jóvenes "vasallos" y su "capitán" son los que tienen el papel más importante. En cambio, una vez que el ganado ha sido traído al pueblo, son los ganaderos quienes asumen el rol predominante. ¿Qué sentido tiene esta distribución temporal de papeles protagónicos y subordinados? Lo que la herranza lograría por este medio es ilustrar el paso de un estado a otro. El primer estado es concebido

Joven trasvestido en Huascoy. Foto: Juan Rivera.

como salvaje. Por tanto, en esta situación es lógico que predominen los mozos. Más aun, es necesario que estos mozos realicen actos que reafirmen las características propias de un mundo incivilizado. Es por eso que su mocedad, su soltería, su ausencia del hogar y su carácter bélico son enfatizados. Como si esto no fuera suficiente, los jóvenes deben retornar transformados en animales silvestres de las alturas.

Sin embargo, esta "animalización" se promueve con el único fin de aniquilarla. Lo que el ritual busca, al final, es la destrucción ejemplar de esta animalidad exacerbada. Deteniendo la conducta animal de los mozos, sustituyendo el protagonismo de estos jóvenes, la herranza da una suerte de lección. Como una parábola, el rito recuerda que tales conductas son inviables. Muestra cómo, una vez más, el peligro de esta animalización debe ser y es conjurado. Cuando el ritual otorga a los ganaderos adultos las riendas de las siguientes celebraciones del ritual, proclama el triunfo inevitable de la madurez sobre la inmadurez. Pregona el predominio de las conductas civilizadas sobre los comportamientos animales. Estas características de la herranza son las que la asemejan al Huarachico. La analogía entre los ritos ganaderos y los

rituales de paso cobra, pues, un significado que va más allá de las coincidencias estructurales de sus argumentos.

Sin serlo en sentido estricto, o de modo exclusivo, la herranza tiene, por tanto, un objetivo equivalente al de un rito de paso. Es como si este rito que re-domestica al ganado no pudiese evitar hacer un comentario sobre la "domesticación" de los hombres. Así, pues, traer un rebaño de las alturas para identificarlo y administrarlo es considerado como un proceso equivalente a la maduración de los jóvenes. Al comentar ambos procesos, el ritual se torna aun más eficaz. Cada uno de los niveles de significación refuerza el otro. La domesticación del ganado parece tanto más necesaria y buena por cuanto se asemeja a la inevitable maduración de los hombres. El desarrollo de los mozos hacia la adultez parece más natural y necesario por cuanto es comparado a la domesticación de los animales.

Reflexión final

A la luz de la comparación entre las crónicas históricas y lo que vemos hoy en día, se ha "leído" el ritual ganadero como si se tratara de un comentario acerca de la persona, de lo que constituye un individuo en una comunidad campesina del valle de Chancay. A pesar de los riesgos y de la ausencia de antecedentes, se puede considerar la herranza bajo esta perspectiva y explicar aspectos que le son cruciales, dando luz, de forma inesperada, a las complejidades de un rito panandino como la herranza, que muestra su vigencia hasta hoy. Este análisis de las secuencias de los ritos de iniciación de los mozos de la élite incaica y de los estereotipos presentes en quienes protagonizan un antiguo mito de la sierra de Lima ha estado marcado por la búsqueda de mensajes canónicos, hipotéticamente persistentes a través del tiempo. Ha sido el caso. Estos asedios han querido ayudar a definir los contornos simbólicos del ritual ganadero en cuanto que parábola sobre lo que es un hombre cabal en contraste con un mozo. Éste ha sido, pues, el itinerario escogido para hablar de la herranza como un discurso sobre aquello que diferencia a un hombre de un adolescente. Y, por tanto, de aquello en que consiste un hombre cabal.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Jeanine (coord.)
2001 *Yauyos: estudio sobre valores y metas de vida,* Ministerio de Educación del Perú, Lima.

Borea Labarthe, Giuliana
2008 "Nuevas generaciones y continuidad ritual", en Raúl Romero (ed.), *Fiesta en los Andes: ritos, música y danzas del Perú,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 72-101.

Cerna, Mauricio
2009 "El contexto ritual y los mensajes canónicos de la huaconada de Mito: imágenes del mundo social", tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Facultad de Ciencias Sociales, Lima.

Cieza de León, Pedro
1984 [1553], *Crónica del Perú* (primera parte), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1985 [1871, edición póstuma], *Crónica del Perú* (segunda parte), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Cobo, Bernabé
1964 [1653], *Historia del nuevo mundo* y *Fundación de Lima*, estudio y edición de Francisco Mateos, Biblioteca de Autores Españoles, t. XCI-XCII, Atlas, Madrid.

Covarrubias, Sebastián
1984 [1611], *Tesoro de la Lengua Castellana o Española,* Turner, Madrid.

Díaz Viana, Luis
1984 "Rito y comunidad: 'La Pinochada' de Vinuesa", en *Rito y tradición oral en Castilla y León,* Ámbito, Valladolid, pp. 77-133.

Gose, Peter
1996 "The Past is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire", *History and Anthropology,* vol. 9, núm. 4, pp. 383-414.

Guamán Poma de Ayala, Felipe
1993 [¿1615?], *Nueva Coronica y buen gobierno,* edición de F. Pease y J. Szeminski, FCE, México.
Lévi-Strauss, Claude
1968 [1964] *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido,* FCE, México.
Molina, Cristóbal de
1989 [¿1573?] *Relación de las fábulas i ritos de los Ingas hecha por Cristobal de Molina, cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios, de el hospital de los naturales de la ciudad de el Cuzco, dirigida al reverendisimo señor obispo don Sebastian de el artaum, del consejo de su majestad*, en Henrique Urbano y Pierre Duviols (eds.), *Cristóbal de Molina y Cristóbal de Albornoz. Fábulas y mitos de los Incas*, Historia 16, Madrid.
Murra, John
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima.
Ortiz Rescaniere, Alejandro
1991 "Matrimonio y cambio cósmico: Huatyacuri", *Anthropologica* 9, año 9, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 53-72.
1993 *La pareja y el mito. Estudio sobre las concepciones de la persona y la pareja en los Andes,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Pease, Franklin
1973 *El dios creador andino,* Mosca Azul, Lima.
1995 *Las crónicas y los Andes*, FCE/Pontificia Universidad Católica del Perú, México/Lima.
Pedrosa, José Manuel
2000 "Las casas nobles: documentos, historia y paralelos de una canción de aguinaldo navarra", *Cuadernos de etnología y etnografía navarra,* núm. 75, año 32.
(en prensa) *Literatura oral de Tierra Estella (Navarra)*.
Rivera Andía, Juan Javier
2003 *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Religión y ritual en los Andes: etnografía, documentos inéditos*

e interpretación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Sharon, Douglas
1976 "The Inca Warachikuy Initiations", en Johannes Wilbert (ed.), *Enculturation in Latin America: An Anthology*, Latin American Center Publications/University of California, ucla, Los Ángeles, California.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1988 [¿1572?], *Historia de los Incas,* Miraguano/Polifemo, Madrid.

Urton, Gary
1985 *Animal Myths and Metaphors in South America,* University of Utah Press, Salt Lake City.

Vivanco, Alejandro
1963 "Cuadernos de campo del valle del Chancay", *Archivo José María Arguedas,* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Poder y conflicto en torno a la representación social "ser joven" entre los mayas de Yucatán

*Maya Lorena Pérez Ruiz**

Introducción

Para constatar la historicidad de los jóvenes entre los mayas de Yucatán, en este trabajo se parte de las referencias históricas aportadas por fray Diego de Landa, quien llegó a Yucatán en 1549 (Landa, 2001); se señalan los términos que se consignan para denominar a los jóvenes en los diccionarios de maya-español (coloniales y actuales); se presentan los términos que los actuales hablantes de lengua maya usan para lo mismo; hasta explorar, finalmente, la voz de los muchachos y muchachas que expresan lo que para ellos significa ser joven. Para esto último se analizan algunos resultados de la encuesta levantada, en el año 2010, entre los jóvenes de bachillerato del pueblo de Yaxcabá, Yucatán.[1]

Para indagar lo que significa ser joven en Yaxcabá y explicar cómo en torno a esa concepción tradicional se generan procesos tanto de continuidad como de resignificación y de cambio, se aborda el "ser joven" como una representación social, en la medida en que esta perspectiva teórica permite articular al sujeto individual con el mundo social de su entorno y, de esta manera, introducirse tanto en la subje-

* Investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México. Correo electrónico: mayaluum@gmail.com.

[1] En el entendido de que en Yaxcabá hay diferencias entre los jóvenes, según se trate de estudiantes, jornaleros o campesinos que siguen con el trabajo tradicional maya.

Muchacha de Yaxcabá. Foto: Maya Lorena Pérez Ruiz.

tividad (lo que los sujetos creen) como en lo que éstos negocian (en su interacción con otros) en cuanto a significados y prácticas.[2]

Según Moscovici, una representación social es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social y se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios (1979). Denise Jodelet, al profundizar en la mejor forma de investigarlas, agrega que las representaciones sociales, en tanto que sistemas de interpretación que rigen nuestra relación con el mundo y con los otros, orientan y organizan las conductas y las comunicaciones sociales. Intervienen en procesos tan variados como la difusión y la asimilación de los conocimientos, el desarrollo individual y colectivo, la definición de identidades personales y sociales, las formas de expresión de grupos sociales y las transformaciones sociales. Al tratarse de fenómenos complejos y multidimensionales, la autora considera que, en tanto que fenómenos

[2] Jodelet (2008) reconoce estas tres dimensiones en el estudio de las representaciones sociales denominándolas "esfera subjetiva", "esfera intersubjetiva" y "esfera trans-subjetiva".

cognitivos, comprometen la pertenencia social de los individuos —con las correspondientes implicaciones afectivas y normativas—, con la interiorización de experiencias, de prácticas, de modelos de conducta y de pensamiento; todos socialmente inculcados, o transmitidos, por la comunicación social a los que están relacionados. Las representaciones sociales, por tanto, deben ser abordadas como un producto, pero también como procesos del pensamiento propios de una elaboración psicológica en las actividades de apropiación exterior y social de la realidad. Es decir, que se trata de una modalidad del pensamiento que tiene un aspecto constituyente —los procesos— y otro como producto constituido —los contenidos—. Por lo cual las representaciones sociales son una forma de reconstrucción mental de la realidad generada en el intercambio de informaciones entre sujetos; además, enmarca la comunicación y las interacciones de los miembros de un grupo. De esta manera su estudio constituye una contribución decisiva al acercamiento de la vida mental individual y colectiva (Jodelet, 1989). Las representaciones sociales dan cuenta de un proceso de conocimiento (denominado por Jodelet como de sentido común) mediante el cual los individuos perciben, interpretan y actúan sobre una realidad social e histórica, ya sea para reproducirla o modificarla; pero también son un producto, en la medida en que son elaboraciones simbólicas que se plasman en ciertas imágenes a través de las cuales los sujetos conocen, interpretan, comunican y orientan su toma de decisiones para la acción.

Para el análisis de la representación social que nos ocupa, por tanto, se emplean como referentes los significados tradicionales de la representación de ser joven (sus contenidos), así como los ámbitos de interacción de los sujetos locales que la emplean (circulación y reproducción social); tomando como base la historicidad del proceso de producción de la representación social y de su arraigo, y atendiendo a los procesos actuales mediante los cuales los jóvenes (conectados de muchas formas con el mundo globalizado) están modificando sus significados, reivindicando derechos y ciertas prácticas sociales, con los consecuentes conflictos y negociaciones entre generaciones.

Para comprender los procesos de resignificación y los conflictos entre generaciones, el "ser joven" se considera como una representa-

ción social que simultáneamente es un clasificador identitario, al emplearse para ordenar y organizar las diferencias sociales. Con esta perspectiva, el ser joven da cuenta de una identidad producida social e históricamente mediante procesos de hetero y autorreconocimiento en los que se efectúan operaciones recíprocas de reconocimiento. Giménez (2003), apoyándose en Alessandro Pizzorno (1994), explica tales operaciones para analizar las prácticas de discriminación, a la luz de una teoría de las identidades sociales en la interacción entre sociedades con culturas distintas. La tesis central de este autor, y que se retoma aquí, es que ese intercambio recíproco de reconocimiento evaluativo es desigual cuando sucede entre actores que ocupan posiciones asimétricas, como dominantes y dominados en el espacio social. De modo que los primeros tienden a imponer una definición sobrevalorada de sí mismos, a la vez que atribuyen, unilateralmente, identidades minoradas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. La operación de reconocimiento tiene, por una parte, una dimensión cognitiva, que implica clasificar, categorizar y adscribir atributos a otras personas y grupos; y por otra, una dimensión evaluativa, mediante la cual se califican (con valor positivo o negativo) y se aprueban o desaprueban los atributos, las señales, que se emplean para identificar y descifrar al que es clasificado.

Si bien en este trabajo no se trata de analizar el conflicto entre sociedades distintas, sino entre grupos generacionales, se considera que entre éstos también existen asimetrías y que sus integrantes enfrentan conflictos de reconocimiento en los que intervienen relaciones de poder y de dominación, con los consecuentes procesos de autodefinición sobrevalorada, así como de estigmatización y de subvaloración de los integrantes de los grupos opositores.[3] Como se verá en este trabajo,

[3] Ruth Benedict (2008) considera que en las sociedades estratificadas por sexo y edad, más que relaciones de dominio-sumisión entre adultos y niños, existen relaciones de aprobación-adaptación; además de que en el tránsito de un grupo a otro, de una etapa de vida a otra, el individuo es apoyado solidariamente, evitándose así las amenazas psíquicas. Y si bien la sociedad campesina maya tradicional en Yaxcabá cabría en una caracterización como la señalada, se requieren estudios históricos para fundamentar cómo han sido y cómo se han transformado las relaciones entre generaciones a lo largo del tiempo. Aquí,

el cambio social y económico que ha traído consigo el incremento de las relaciones de los jóvenes mayas con el mundo globalizado ha trastocado, entre otras cosas, las relaciones entre padres e hijos, al darle a estos últimos una posición económica, e incluso educativa y social, superior a la de los padres. Situación que ha influido en la forma en que éstos —sobre todo aquellos que han estudiado o que son trabajadores migrantes— se perciben en relación con sus padres y abuelos, y por tanto, en la forma en que quieren ser vistos y tratados; modificando, en consecuencia, la concepción tradicional de ser joven, con sus atributos y valores, así como las relaciones de poder entre jóvenes y adultos. Mediante una encuesta a estudiantes de bachillerato se analizará hasta dónde esa modificación transforma sustantivamente la noción tradicional de ser joven, o si sólo la actualiza.

Referencias a los jóvenes entre los mayas antiguos de Yucatán

Para el ámbito maya, las referencias sobre los jóvenes prehispánicos se encuentran en el libro *Relación de las cosas de Yucatán*, escrito por fray Diego de Landa, quien llegó a la península de Yucatán en 1549. En esta obra describe la ceremonia que él llama "bautizo" y que, según cuenta, se realizaba para hombres y mujeres de alrededor de 12 años para marcar el tránsito de los niños, que desde los tres años traían puesta una "contezuela blanca", a una etapa de juventud, previa al matrimonio, en la que dicha contezuela se les quitaba. En la amplia descripción de Landa contenida en su libro, que se omitirá aquí por falta de espacio, se advierte la obediencia de los jóvenes respecto de los mayores, la reverencia que sentían los mozos hacia los viejos, así como varias de las prescripciones y normas que regían el comportamiento de los muchachos y las muchachas respecto de su sexualidad y de la vida comunitaria. Respecto del matrimonio, se registra que lo correcto era que éste fuera arreglado por los padres y no sucediera por

---

de forma inicial, se considera que en las condiciones actuales de fuertes transformaciones económicas y culturales sería inapropiado emplear un marco analítico que no contemplara el conflicto ni las luchas de poder entre generaciones.

la libre elección de los contrayentes. El padre del novio debía dar una dote a la familia de la novia, y era costumbre, también, que la nueva pareja se quedara a vivir en la casa de los padres de ella, trabajando hasta seis años para su suegro.

Después de la Conquista, los evangelizadores centraron gran parte de su interés en el cuerpo humano, sus funciones y sus manifestaciones, ya que para ellos éste no era sólo el asiento del alma sino también el vehículo de sus pasiones e impulsos y, por lo tanto, el instrumento primordial de la ejecución del pecado. "Domesticarlo", despojarlo de la alteridad e incorporarlo al universo de lo propio, era entonces una tarea fundamental, y combatieron el adulterio, la poligamia, el amancebamiento y la masturbación, entre otras actividades (Ruz, 2004). De esta manera, el afán de los misioneros no fue sólo cristianizar, sino imponer un orden social que tenía implícito una concepción del cuerpo, el alma y el matrimonio.

Ya iniciada la Colonia, las escuelas de doctrina fueron las vías para esa resocialización de la población maya. A las mujeres se les obligó a cubrirse con una camisa larga y huipil, y a los hombres se les prohibió vestirse de mujeres, así fuera para una fiesta. Estaba prohibido, también, usar sus antiguas insignias y realizar las prácticas consideradas inmorales, lascivas, deshonestas y provocadoras de la lujuria. La nueva moral incorporaba la noción de honor para encauzar la sexualidad y establecer normas. Parte de ella era resaltar la importancia de la virginidad, la castidad y la fidelidad en las mujeres, así como una vida de recogimiento (Santana Rivas, 2001). En ese contexto, para las niñas que ya eran o estaban a punto de ser muchachas, es decir a partir de los 11 años, estaba prohibido andar solas en las calles, incluso para ir a la iglesia. Todo el tiempo salían acompañadas para evitar los peligros a que se exponían, y ya desde los 12 o 13 años se las consideraba aptas y disponibles para el matrimonio, cuando en tiempos anteriores —según lo reportó fray Diego de Landa— lo hacían alrededor de los 20 años. Este cambio lo explica Santana Rivas (2001) por la necesidad de los evangelizadores, conquistadores y encomenderos de agilizar la reproducción de mano de obra, además de que disminuir la edad para contraer matrimonio generaba beneficios económicos debido al mayor

número de bodas y bautizos que debían realizarse, los cuales eran pagados por los indios. Otra razón de los españoles para reducir la edad para el matrimonio y para acortar la etapa de la juventud era aumentar el número de jefes de familia para recaudar impuestos. Lo cual permite corroborar cómo, desde entonces, el ser joven y el dejar de serlo están condicionados no sólo por factores biológicos y culturales, sino también por intereses económicos y políticos, asociados a la dominación y a la explotación. A pesar de las transformaciones señaladas, como se verá, permanecen hasta hoy ciertas características de lo que, desde la antigüedad, se considera ser joven entre los mayas de Yucatán, que se expresan tanto en los vocablos de la lengua maya como en comportamientos y prescripciones sociales que rigen buena parte de las relaciones sociales intergeneracionales.

Lo joven y el ser joven en los diccionarios de maya yucateco

En los diccionarios coloniales de maya-español se plasma la confrontación entre dos formas de percibir y actuar sobre el mundo, y también cómo los conceptos mayas fueron traducidos según el pensamiento hegemónico de los peninsulares. Cristina Álvarez, en su obra *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* (1997),[4] permite advertir este hecho. Por ejemplo, la frase en maya *u maa-il-an ah ca-pu zih-il*, que literalmente significa "su madrina de segundo nacimiento", fue traducida por los españoles como "madrina de bautizo", dándole la connotación que este ritual tiene para la religión católica, y omitiendo el significado cultural que le daban los habitantes prehispánicos hablantes de maya. Otro ejemplo cercano a nuestro tema de interés es

[4] La primera edición de un tomo fue de la unam, en 1980, y la reimpresión en tres tomos fue también de la unam, en 1997; reúne el contenido de seis obras: el *Diccionario de Motul* (atribuido a fray Antonio de Ciudad Real, editado por Domingo Paredes, 1929, Mérida, Yucatán, México); *Diccionario de Motul (español-maya)* de la colección John Carter Brown; el *Diccionario de Motul (maya-español)* de la colección John Carter Brown; *Diccionario de la lengua maya* (Juan Pío Pérez, 1866-1877, Mérida, Yucatán, México); el *Diccionario de Viena* (español-maya); y el *Ethno-Botany of the Maya* (Ralph L. Roys, 1931, The Tulane University of Lousiana, Nueva Orleáns, Estados Unidos).

cómo se traduce lo referente a la vida sexual: *ix ma tzil*, que en maya significa "no rota", es traducido como "incorrupta, mujer no corrompida"; a *kub-an y-ol xib lal*, cuya traducción literal es "entregó corazón a hombre", se le da el significado de "varón o mujer que ya no son vírgenes". En el tema que nos ocupa, el diccionario de Álvarez (1997) indica que desde antes de la Conquista existían términos para denominar a los adultos, así como otros para referirse a quienes eran jóvenes, existiendo otros más incluso para referirse a la juventud. Para los adultos se reportan las nociones: *yih uinic-il*, que significa "semilla persona", y se traduce como "entrar en edad, hombre rudo"; *uinic-hal,* que significa "hombre-hacerse" y que se traduce como "hacerse hombre"; *ichan-cil*, que significa "fructificar" y que se traduce como "fructificar, dar fruto"; *cux ol*, que significa "experiencia corazón" y que se traduce como "juicioso, racional prudente, entendido, discreto. El adulto que ha llegado a los años de discreción en que puede pecar"; y *cux-an ol*, que significa "experiencia corazón" y que se traduce como "adulto algún tanto de mediana edad, ni viejo ni muchacho. Algún tanto avisado y prudente". Para referirse a la juventud se dice: *celem-al* y *celem-il*, que responden a la edad o mocedad de la tierra en que tiene fuerza y vigor. En el caso de las mujeres, *ch'up il-il* es "juventud", pero la juventud de la mujer (Álvarez, 1997: 254).

Para denominar a los hombres y a las mujeres jóvenes la autora encuentra alrededor de 20 términos para cada género. Algunos describen los cambios físicos que se inician con la pubertad, otros dan cuenta de formas de comportamiento juveniles y otras más se refieren al contexto social en que se desarrolla la cultura maya. Por ejemplo: *mun pal* significa "tierno muchacho" y se traduce como "tierno muchacho, muy joven"; *paal* significa "muchacho", y se traduce como "muchacho, muchacho de poca edad. Muchacho mozo"; *pal* significa "muchacho" y se traduce como "mozo, soltero, que no se ha casado, joven muchacho niño"; *paal tan celem* significa "muchacho medio joven" y se traduce como "mancebillo"; *ah p'u-cal* significa "el que hace buches" y se traduce como "mozo que muda la voz"; *ah tzotzom* significa "barbeando" y se traduce como "mancebo que comienza a bar-

bear"; mientras que *ah celem* significa "joven" y se traduce como "varón fuerte y recio como de veinte años"; *tan celem* significa "medio joven" y se traduce como "mancebo de 25 años poco más o menos"; y *toop' zakab*, que se traduce como "mozo casadero como de catorce años". Como formas de comportamiento consigna, entre otros, *pal-ach can* y *pal-ach t'an*, que significan "muchacho contar y muchacho hablar" y que se traducen como "niñerías y muchacherías de burla y risa" (Álvarez, 1997: 253).

Para las mujeres jóvenes, por su parte, se registran términos también asociados con sus cambios físicos, su madurez y su preparación para el matrimonio: *box tan yem* significa "calabacita tiene" y se traduce como "mozuela a quien le crece el pecho"; *tuch-lahal* significa "tener pecho" y se traduce como "formarse el pecho de la mujer púber"; *cul-el-cul/ y-im-ob* significa "asentado sus pechos/pechos" y se traduce como "con las tetas formadas/mozuela de quince años"; *ch'upal* significa "doncella" y se traduce como "muchacha joven, doncella"; *ix tan pam ch'up-lal* significa "medio hermosa/mujer" y se traduce como "muchacha de doce años/mujer mocetona"; *tan pam* significa "medio hermosa" y se traduce como "mocetona de veinticinco años"; *zuhuy paal* significa "virgen muchacha" y se traduce como "doncella, muchacha"; y *ah top' zakab*, que se traduce como "doncella casadera". Llama la atención que se consignan términos para denominar el inicio de la pubertad y que dan cuenta de la adolescencia. Así, *ix lok bayen-tal* significa "adolescente" y se traduce como "llegar la mujer a la edad de la pubertad"; y *x lok bayen* significa también "adolescente" y se traduce como "doncella adolescente, casadera" (Álvarez, 1997: 255 y 256).

En los diccionarios de maya yucateco contemporáneos el número y la diversidad de términos para referirse a la juventud y a los jóvenes es sensiblemente menor que en los diccionarios coloniales, pero continúan estando presentes. Así, en el *Diccionario Básico Español-Maya-Español*, de Juan Ramón Bastarrachea *et al*. (1992) se dice que: *X Chu'úupal* es "muchacha"; *ch'úupal* y *(x)lo'obayan* se emplea para señalar "lo joven femenino"; *Ch'úupalil* y *(x)lo'obayanil* significa "juventud femenina"; mientras que *Xi'ipal*, y *Táankelem* se consignan para indicar

"lo joven masculino"; *T'aankelemil* y *Xi'ipalil* designan la "juventud masculina", mientras que *Nohoch máak* y *nohoch wínik* se emplean para indicar "lo adulto".

Cabe decir que durante un curso sobre jóvenes indígenas y globalilzación[5] realizado en Mérida, Yucatán, durante 2010, al preguntarles a algunos profesionistas hablantes de maya yucateco cómo se denominaba a los jóvenes en esa lengua, después de una discusión colectiva se llegó a la conclusión de que *chanpal* se emplea para designar a una persona desde que nace hasta los tres o cuatro años; *xchu'uup paal* se usa para nombrar a las niñas y *xiih pal* para designar a los niños; mientras que *taankelen paal* se emplea para los jóvenes varones y *xlo'obayan* para las muchachas, término que por cierto hace referencia a su primera menstruación, ya que desde entonces están en peligro. Más tarde, Lázaro Hilario Tuz Chi, quien participó en esa discusión, corroboró la información en campo, y encontró que en Tiholop, municipio de Yaxcabá, a las muchachas se les denomina *xlo'obayan*, que literalmente significa "en peligro", mientras que a los muchachos se les llama *taankelem paal*, que significa "los que ya tienen la fuerza en sus hombros" (Tuz Chi, 2010).

Como puede advertirse, en el caso de los mayas de la península de Yucatán las nociones que dan cuenta de la juventud y de los jóvenes, hombres y mujeres, tienen una larga trayectoria histórica, cuya evolución debe ser motivo de un análisis sociolingüístico específico que escapa al objetivo de este trabajo, de modo que lo aquí expuesto se encamina únicamente a demostrar que las nociones de juventud y de ser joven entre los mayas de Yucatán tienen una larga trayectoria histórica. De allí la pertinencia de indagar su evolución y de analizar lo que en la actualidad significa ser joven. Siempre tomando en consideración que sus significados se dirimen en varios frentes de conflicto y negociación: entre las diversas generaciones de hablantes de maya, y entre éstos y lo que promueven otros actores a través de las

[5] El curso "Jóvenes indígenas, relaciones interétnicas y globalización", impartido por mí, fue organizado por la Universidad Autónoma de Yucatán, en Mérida, Yucatán, del 27 al 29 de mayo de 2010.

instituciones gubernamentales, las iglesias y los medios masivos de comunicación e información.[6]

Ser joven para los adultos de Yaxcabá, Yucatán

Yaxcabá es un municipio que se ubica a 90 km de Mérida, la capital del estado de Yucatán, México. Este municipio, según el censo de 2010, tiene 14 802 habitantes, y cuenta, además, con 21 instalaciones de preescolar, 25 de primaria y nueve de secundaria. En el pueblo de Yaxcabá, su cabecera municipal, está el único bachillerato del municipio, por lo que allí convergen jóvenes de todas las comisarías y rancherías vecinas y tiene un carácter y una dinámica específicos. En primer lugar, conviven allí descendientes de los pobladores prehispánicos hablantes del maya con descendientes de los españoles que llegaron a colonizar esa zona; éstos, a su vez, interactúan con los yucatecos y mexicanos que han llegado en las últimas décadas a desempeñar alguna función particular (maestros, técnicos, burócratas gubernamentales) o a vivir como avecindados (campesinos, jornaleros, comerciantes). En segundo lugar, mucha de su población hace milpa según el sistema maya de roza-tumba y quema, y emplea parte de los montes para sembrar cítricos o para tener apicultura moderna para mercados nacionales e internacionales. Y en tercer lugar, persiste un sistema de relaciones interétnicas que reproduce pertenencias diferenciadas, por la vía de reconocer si los apellidos son mayas o españoles, lo cual propicia que continúen ciertas formas de discriminación y de racismo hacia los llamados macehuales o indios mayas.[7] En ese contexto, el ser reconocido como indio macehual es algo que tratan de ocultar, o de contrarrestar, algunos jóvenes al negar su identidad y al asumir formas de comportamiento y de consumo globalizadas, similares a las de los jóvenes de apellido español o que son urbanos. Esta negación, sin embargo, no ocurre entre todos los jóvenes, como lo demuestra Tuz Chi (2010), al recoger el testimonio de un joven de Tiholop, municipio de Yaxcabá, que reivindica su doble identidad, como macehual y como "vato loco":

[6] Tema del libro actualmente en prensa de quien esto escribe.
[7] Este último aspecto se abordó inicialmente en Pérez Ruiz (2011: 79-102).

> ¡Yo, ese, yo sólo pienso que debo dar mi alma, a dios nuestro señor, por eso doy mi dinero para que se compre la comida a nuestros señores cuidadores de los montes, nosotros, ese, somos meros vatos locos, pero también somos meros macehuales, ese!

En ese ámbito de intensas relaciones interétnicas, el conocimiento y uso de la lengua maya no es un atributo exclusivo de los habitantes que son reconocidos como descendientes de los pobladores prehispánicos, pues sobre todo los comerciantes deben emplear esta lengua por su interacción con hablantes monolingües de maya, que llegan al pueblo de Yaxcabá desde rancherías y poblaciones cercanas para surtirse de mercancías; además de que los habitantes de Yaxcabá comparten muchos elementos culturales, tanto de origen prehispánico como de origen español, y tienen en común una misma identidad como yaxcabeños. Y si bien todos ellos están inmersos en un mismo marco de transformaciones generadas por la dinámica internacional, nacional y estatal, cada generación vive con ciertas peculiaridades sus opciones de cambio y transformación; de allí que valga la pena explorar lo que para cada quien significa en la actualidad ser joven.

Los adultos de este lugar, para referirse a las muchachas desde que son púberes y mientras permanecen solteras, emplean el término *chu'palech*, que más que definir un rango de edad específico se asocia con el desarrollo biológico y sexual de la persona, así como con las prescripciones asociadas con lo que debe ser su comportamiento antes del matrimonio. Así que *chu'palech*, según varias mujeres adultas hablantes de maya, significa que una muchacha está en peligro y que a su vez genera peligro. Tal caracterización se asocia a normas de control sobre su sexualidad y su capacidad reproductiva, y por eso no es bien visto que las muchachas salgan solas a la calle, tengan novio sin la autorización de los padres, o se abracen y se besen con el novio en lugares públicos. Mientras que a los muchachos se les llama *paal*, *táankelem* o *xi'ipal*, haciendo referencia a su soltería, como característica del ser y estar joven. Para los adultos, en general, ser muchacha significa que una niña ha dejado de serlo con la primera menstruación y está lista para asumir nuevas responsabilidades en el cuidado de la

casa, para la reproducción de su familia y, sobre todo, para casarse. Implica, además, un comportamiento de respeto y obediencia hacia los adultos. De forma similar, el ser muchacho implica mostrar un conjunto de cambios físicos, como el crecimiento y el cambio de voz, y se acompaña con nuevas obligaciones y responsabilidades, como el sembrar su propia milpa, lo cual además de poner a prueba sus conocimientos le comienza a dar independencia respecto de sus padres.

Como puede advertirse, las categorías de género en lengua maya se relacionan con la evolución biológica y social de los individuos, y con lo que deben ser sus formas de comportamiento. Sin embargo, debido a diversos factores —entre ellos el trabajo migratorio, la influencia de los medios de comunicación e información y el trabajo local de las instituciones nacionales y las iglesias—, se están modificando las relaciones entre jóvenes y adultos, así como los significados y las prácticas asociadas a ser joven. De allí que en la actualidad los significados de ser joven son diversos frente a un mundo social que se transforma bajo múltiples influencias.

Ser joven, según los muchachos del bachillerato

Ser joven puede analizarse como una representación social, construida socialmente, que es relativa e histórica y que emerge dentro de las estrategias de producción y reproducción de una sociedad determinada (Pérez Islas, 2000 y 2004, Urteaga, 2007). Ello supone la existencia de un sistema de referentes construidos socialmente que sirven para organizar las diferencias entre grupos sociales, para establecer las fronteras entre sus generaciones y para ordenar la transición de lo que se considera la infancia hacia la vida madura y adulta; en la medida en que en tal sociedad se establecen las características, los comportamientos y las prácticas socialmente aceptadas de "ser joven". La noción de "ser joven", por tanto, al ser una representación social y un clasificador, da cuenta de una identidad que se establece en oposición a otras categorías sociales empleadas para definir a los adultos y a los niños, y por tanto, para señalar un acceso diferenciado en la toma de decisiones, en la autonomía y en las opciones de desarrollo; por lo cual está inmersa en tensiones de poder y en conflictos de reconocimiento.

En Yaxcabá, según la tradición, ser joven es una etapa de vida, que se contrapone a las caracterizaciones de los niños y de los adultos, y que se define mediante parámetros biológicos y sociales: se inicia con la pubertad y se termina con el matrimonio, cuando se asumen responsabilidades familiares y comunitarias propias de los adultos. En lengua maya desde la antigüedad el ser adulto, *cux ol*, se relaciona con que una persona "tiene experiencia en el corazón", es decir con que ha llegado a "la edad de la discreción, y puede pecar", así como también con la idea de que es *cux-an ol*, o sea, una persona que no es un viejo ni muchacho, sino de mediana edad, y es avisado y prudente (Álvarez, 1997). En la tradición local, estas cualidades le otorgan a los padres el derecho de intervenir en la vida de los muchachos, tanto para regular su comportamiento como para decidir sobre sus actividades productivas y laborales, y definir su matrimonio. La obediencia y la colaboración ha sido una pauta de conducta reconocida y valorada por todos.

Para los actuales muchachos y muchachas, en cambio, el ser joven está inscrito en su lucha cotidiana para obtener derechos individuales y defender nuevas formas de comportamiento. De modo que depositan en esta noción nuevas concepciones y actitudes, aprendidas en la escuela, la migración y los medios de comunicación, asociadas con la diversión, la libertad y la individualidad. Estas nuevas concepciones van desde nuevas formas de ser, comportarse y consumir, hasta nuevas maneras de escoger pareja y relacionarse con sus padres y con los adultos en general. Sin embargo, las formas como construyen esa libertad y esa capacidad de decisión no son iguales para todos, ya que los que provienen de familias con apellidos españoles tienen destinos distintos de quienes tienen apellidos mayas, cuyos fenotipos y limitaciones económicas se verán marcados por la discriminación étnica. También la libertad que pueden ejercer las mujeres será diferente, por su posición étnica y social, así como por las restricciones derivadas de su género.

En ese marco, podemos afirmar que si bien en Yaxcabá se está modificando el sentido de lo que significa ser joven, generándose un sustrato común de expectativas, gustos de consumo y hasta actitudes, no todos los jóvenes son iguales ni viven la juventud ni sus demandas de libertad e individualidad de la misma manera. Pueden distinguirse por

lo menos tres formas de ser joven: los jóvenes campesinos, que permanecen vinculados a las actividades agropecuarias y que, aunque en proceso de cambio, permanecen más apegados a las prácticas de trabajo y cultura tradicionales; los jóvenes asalariados, que con una educación mínima han optado por el trabajo migratorio (con retornos cíclicos) como principal forma de vida; y los jóvenes estudiantes, que han llegado hasta el bachillerato y tienen expectativas de continuar sus estudios fuera de Yaxcabá. Es sobre estos últimos que se presentan las nuevas concepciones de ser joven.

En una encuesta levantada en 2010 para saber lo que significa ser joven para los estudiantes de bachillerato[8] se encontraron tres ideas mayoritarias: *a)* la que señala que ser joven es una etapa de la vida dedicada al aprendizaje, a construirse como persona y a pensar lo que se quiere ser en el futuro (23 por ciento); *b)* la que hace referencia a las cualidades de vigor y fuerza de este sector (11 por ciento); y *c)* la que asocia el ser joven con la diversión, los amigos, el gozo y el disfrute (52 por ciento). Es interesante señalar que dentro de la última idea entre los hombres fue mayor el porcentaje de los que mencionaron a los amigos y la diversión (33 por ciento), mientras que entre las mujeres la mayoría consideró que el ser joven está asociado con la felicidad, el goce y el disfrute (39 por ciento). Únicamente tres personas (cuatro por ciento) hicieron referencia a la edad como transición de lo niño a lo adulto; otras tres muchachas se remitieron a la idea de libertad (cuatro por ciento); dos hablaron de tener derechos y obligaciones (tres por ciento); mientras que otra empleó como referente el estar a la moda (uno por ciento), y dos más simplemente dijeron que era bonito. Es significativo que ningún muchacho mencionó la soltería como característica, como sucede en la caracterización tradicional. En cambio, algunos sí señalaron como características los cambios físicos, el vigor y el comportamiento. Una amplitud similar de significados se puso en

[8] La encuesta se levantó en noviembre de 2010, con el apoyo del profesor Benito Ek. De los 80 estudiantes, 52 fueron hombres y 28 mujeres. Aquí se presentan los resultados de cinco preguntas referidas a la concepción de ser joven. La encuesta consta de 30 preguntas en total. Este análisis, por tanto, es preliminar, ya que está pendiente la comparación con las respuestas que dieron a otras preguntas.

juego cuando se le preguntó a cada estudiante por qué se consideraba a sí mismo joven. En este caso, el 40 por ciento hizo referencia a la edad; el 21 por ciento se pensó como alguien responsable y que mira su futuro; el 13 por ciento se asoció con el vigor, la fuerza y los cambios en la forma de ver y pensar el mundo; mientras que el 18 por ciento lo asoció con la diversión y los amigos. Únicamente tres personas dijeron no considerarse jóvenes porque todavía no estaban maduros. Sólo uno mencionó que es joven porque aún no se ha casado.

Nuevamente el peso de la edad se puso de manifiesto cuando se les preguntó cuándo se empieza a ser joven, pues el 54 por ciento la puso como referencia: a los 12 años (19 por ciento), a los 13 años (cinco por ciento), a los 14 años (tres por ciento), a los 15 años (20 por ciento), a los 16 años (uno por ciento), a los 17 años (cero por ciento), a los 18 (seis por ciento); mientras que el 26 por ciento de los alumnos mencionó diversos factores, como: cuando maduras (10 por ciento), cuando dejas de ser niño (cuatro por ciento), cuando eres alegre y divertido (cuatro por ciento), cuando aprendes a vivir y piensas el mundo (4 por ciento), cuando eres adolescente (1 por ciento), depende de cada quien (uno por ciento), a cualquier edad (uno por ciento) y cuando ves la vida complicada (uno por ciento). Cabe precisar que el 11 por ciento contestó que no sabía. De las respuestas referidas a la edad, sobresalen como edades importantes los 12 y los 15 años. En el caso de las muchachas, los 12 años coinciden, más o menos, con el inicio de la menstruación; mientras que tener 15 años es el momento del baile para ser presentadas "en sociedad", según la moda que se impone cada vez más en Yaxcabá. En el caso de los muchachos, los 12 años marcan el momento en que, según la tradición, ya saben trabajar la milpa; y los 15 como los años en los que ya son evidentes los cambios físicos que han sufrido sus cuerpos, están maduros y están en posibilidad de casarse.

Ante la pregunta de cuándo se deja de ser joven, llama la atención que el 18 por ciento de los estudiantes mencionó el momento del matrimonio como un parámetro, mientras que este elemento era casi inexistente en las respuestas anteriores. Lo que significa que aunque de primera intención éste no es el referente más fuerte para definir

qué significa ser joven, en ellos el hecho de casarse aún desempeña cierto papel para marcar el final de la juventud y el paso hacia la adultez. Es interesante también que el 14 por ciento marcó los 18 años como el final de la juventud, lo que coincide con la mayoría de edad según la legislación mexicana. Es significativo, además, que existe un grupo de muchachos (8 por ciento) para quienes nunca se deja de ser joven, respuesta que hace de la juventud un sentimiento y una actitud ante la vida. De extenderse esta concepción, que acaba con el sentido de transitoriedad, se estaría dando un salto cualitativo en los significados de ser joven.

La batalla por los significados y las prácticas de ser joven

La queja permanente de los adultos hacia los muchachos es que, a diferencia de lo que fueron ellos, los actuales son rebeldes, viciosos, flojos, y ya no obedecen a sus padres. Parte de lo que consideran "desobediencia" se relaciona con la lucha de los jóvenes por ser independientes, lo cual rompe con la tradición de que sean los adultos quienes históricamente decidan por los jóvenes aspectos sustantivos de sus vidas: el matrimonio, la vivienda e inclusive el dinero que ganan. La lucha contra el control de los padres, si bien puede parecer justo desde la perspectiva de los jóvenes, no lo es desde el punto de vista de los adultos, si se piensa que en una sociedad campesina el fortalecimiento de los lazos familiares ampliados, y por tanto las lealtades consolidadas a través del matrimonio y del parentesco ritual, han sido fundamentales para la reproducción económica y social de la población; además de que en una economía doméstica son fundamentales los ingresos, lo mismo que el trabajo de todos los miembros de una unidad familiar. El actual alejamiento de los hijos respecto de su familia nuclear, con su negativa a permanecer bajo la tutela del padre —que puede incluir su alejamiento de la unidad económica familiar—, rompe con esa lógica de organización campesina formada por varias generaciones que comparten un mismo solar, una misma cocina y una misma unidad de reproducción económica. Lo cual, a su vez, modifica las formas de convivencia y solidaridad intergeneracionales que per-

mitían que, con el paso del tiempo, uno de los hijos adultos heredara la jefatura de esa unidad familiar y se hiciera cargo de los padres viejos, los incapacitados, los parientes huérfanos y las mujeres solas.[9]

La desobediencia de los hijos para acatar las directrices de los padres sobre su futuro se ha fortalecido con las posibilidades de muchos jóvenes de ganar dinero fuera de la localidad, ya sea como trabajadores migratorios o como migrantes con la expectativa de estudiar y abandonar la economía y las formas de vida campesinas. El tener mucho dinero, el comprar cosas y el vivir de una forma diferente a la de los padres y abuelos han alentado, además, la emergencia en ellos de una identidad "egoísta" e "individualista" desde el punto de vista adulto, que se opone a la identidad personal tradicionalmente al servicio del colectivo familiar. Es decir, el fortalecimiento de la concepción de progreso individual, que se suma al consumo de nuevos productos para obtener prestigio, incentiva el deseo de la acumulación personal y se opone a la costumbre maya y campesina de distribuir el dinero, el trabajo y los excedentes (en dinero, trabajo y bienes) primero entre los miembros del núcleo familiar y luego entre la parentela con la que se mantiene relaciones de reciprocidad y solidaridad. El debilitamiento de esa "costumbre" contribuye a que ahora se encuentren solares habitados por adultos solos, que se sienten abandonados y que carecen del apoyo emocional, y a veces hasta económico, de sus hijos, o que existan unidades familiares formadas por abuelos y nietos, ya que la generación intermedia vive y trabaja fuera de Yaxcabá.

A los adultos les preocupan, además, los nuevos valores que exhiben los jóvenes, como su preocupación excesiva por la ropa y los accesorios y por "verse bien" (el muchacho guapo y deportista y la muchacha glamorosa que siempre está a la moda).[10] Y sobre todo se

[9] El tema de la dinámica de las unidades familiares de producción en Yaxcabá fue estudiado a detalle en Maya Lorena Pérez Ruiz (1983).

[10] Tales valores los aprenden los muchachos yaxcabeños de la televisión y el internet; principalmente a través de productos culturales estadounidenses, que los enarbolan en las identidades juveniles. Autores como Talcott Parsons (2008) y James Coleman (2008), ya desde mediados del siglo XX, habían identificado al "chico galán", a la mujer joven glamorosa, la popularidad, el consumo masivo, la importancia de los amigos y del tiempo libre,

escandalizan ante las nuevas formas de relación entre ellos y ellas, ya que ahora algunas muchachas salen solas a la calle, se las ve rodeadas por muchachos, y en ocasiones son ellas quienes invitan a los chicos a salir para pasear y divertirse. A esas quejas y lamentos de los adultos se suma el hecho de que, en efecto, ha aumentado el número de jovencitas embarazadas y de jóvenes que huyen a trabajar fuera para no casarse y no asumir la responsabilidad de ese embarazo, ni ante la familia de la muchacha ni ante la suya; responsabilidad que recae, entonces, en los adultos de esas familias que se quedan en el pueblo sin la mano de obra del hijo que huye. Las madres solteras, que generalmente no cuentan con recursos para sostenerse, son una carga económica para sus padres, quienes además enfrentan el desprestigio social.

En ese proceso de cambio acelerado son las muchachas las que viven las mayores presiones, tanto de parte de sus padres como de la comunidad. Sobre todo al principio, eran mal vistas las que se atrevían a salir fuera del pueblo a trabajar. Y hasta hoy no se considera correcto que las jóvenes salgan solas a la calle o vayan a fiestas o a las tardeadas que ahora, como novedad, se hacen los fines de semana. A aquellas que son vistas con varios muchachos, y que no se limitan a las visitas formales del que va a ser su marido, se les dice que son "putas", "turulatas" o "caslocas"; y según la opinión de los adultos, difícilmente podrán casarse como se debe. Otra preocupación para los adultos es que al problema del alcoholismo entre los varones se agrega ahora la drogadicción que aqueja principalmente a los trabajadores inmigrantes e, inclusive, a algunas muchachas.

Las reacciones de los adultos son diversas, y van desde la aceptación pasiva, cargada de lamentos, hasta la puesta en marcha de actitudes autoritarias que refuerzan el control sobre los jóvenes: a ellos les prohíben ir a fiestas o a pasear a la calle, y a ellas las vigilan más presionándolas mediante chismes y rumores. Los adultos, sin embargo, son incapaces de detener o de prohibir abiertamente las expectativas de los

---

así como los agrupamientos de coetáneos —y su alejamiento del mundo adulto, el trabajo y la familia— como elementos importantes de las culturas juveniles, o culturas adolescentes de Estados Unidos.

jóvenes, hombres y mujeres, por cambiar de vida, ya que muchos de los adultos, primero como jóvenes y después como padres, incentivaron esos deseos de cambio y de progreso que asumen los jóvenes de hoy. Fueron muchos de ellos, en su mocedad, quienes empezaron a estudiar (aunque sólo la primaria), los que abrieron nuevas rutas a la migración (a centros turísticos) y los que decidieron, ya como adultos, no enseñarles la lengua maya a sus hijos para alejarlos de las formas campesinas de vida y producción.

En ese contexto de contradicciones y de presiones, los jóvenes ensayan nuevas maneras de ser y de proyectarse, y viven una confrontación permanente con los adultos. La batalla se desarrolla, entonces, tanto en el campo de los significados como en el de las prácticas de ser joven. Sin embargo, es importante reconocer que en esa contienda los muchachos y las muchachas tienen contradicciones internas, en la medida en que no han construido una versión totalmente nueva de lo que significa ser joven, y en tanto que han interiorizado, como verdades, muchos de los estereotipos que les transmiten los adultos.

Esta situación de conflicto, en la que pervive lo antiguo con lo nuevo, aun dentro de los propios jóvenes, se expresa en las respuestas que dieron los estudiantes en la encuesta de 2010. Cuando se les interrogó sobre cómo eran los jóvenes de ahora, muchos de ellos reprodujeron los estereotipos creados por los adultos para descalificarlos, en su intento por frenar la velocidad y el sentido del cambio. De este modo, el 67 por ciento de los estudiantes les atribuyó a los jóvenes de hoy comportamientos negativos: el 26 por ciento referidos a que son adictos, tienen vicios, fuman, beben alcohol, son pleitistas, actúan con libertinaje, son vándalos y se meten en problemas; y el 41 por ciento referidos a formas de comportamiento, al señalar que son "desmadrosos", intranquilos, rebeldes, desobedecen y hacen lo que quieren, contestan mal a sus padres, son machistas, tercos y se sienten únicos. Sólo el 21 por ciento de los muchachos y las muchachas reivindicaron valores positivos para los jóvenes de hoy, entre los que destacan que tienen más libertad y toman sus propias decisiones. En contraste, el 70 por ciento de los muchachos les atribuyeron características positivas a los jóvenes de antes, al señalar que eran disciplinados, tranquilos, res-

ponsables, trabajadores, serviciales, honestos, tenían valores, eran humildes, se divertían sanamente y obedecían a sus padres. Únicamente el 10 por ciento los consideró en peores circunstancias que los actuales, al mencionar que los jóvenes de antes no tenían recursos ni libertad, no podían pasear en la calle y menos podían andar a la moda. Fueron pocos (8 por ciento) los que marcaron las diferencias sin juicio de valor, y sólo el 3 por ciento consideró que son iguales.

En esta lucha por los significados sociales es interesante constatar cómo, al contestar cuáles son las cosas buenas de los jóvenes de hoy, los estereotipos negativos se revirtieron y fueron cambiados por rasgos positivos. Entonces, "ser buena onda" y alegres, saber divertirse, tener gusto por la adrenalina y tener buenos amigos y ser solidarios con ellos se presentaron como características positivas en los jóvenes de hoy (74 por ciento). Se sumaron a la sensación de conquista los rasgos asociados con sus nuevas capacidades, como el ser más despiertos, creativos, inteligentes, estar mejor informados, poder expresarse mejor (en español), ser más realistas, honestos, independientes, tener más libertad y poder salir adelante por ellos mismos (40 por ciento). Otros valores importante se asociaron con el atractivo y la fuerza física, la agilidad y la pasión por los deportes (20 por ciento). Otro conjunto de características importantes que los jóvenes consideraron poseer están relacionadas con sus posibilidades de educarse e ir a la escuela (30 por ciento), y su capacidad de ser responsables, e inclusive de, con esa preparación superior, poder trabajar y ayudar a sus padres (31 por ciento). En otras respuestas los jóvenes expresaron sus deseos de acabar con viejas prácticas, como la de vivir con sus padres, y sus expectativas de continuar con sus estudios fuera de Yaxcabá para en el futuro poder radicar en ciudades y sitios turísticos; principalmente por motivaciones orientadas a fortalecer su independencia personal.

El ser joven: una representación social en cambio

Frente a las tensiones mencionadas, cabe preguntarse por lo que queda del significado tradicional de ser joven y aquello que se está modificando. En un análisis inicial de la comparación entre los elementos constitutivos de la representación social de ser joven según la perspectiva tradicional

y los significados que le otorgan hoy los jóvenes, se advierte que permanece como característica central del ser joven la pertenencia a un grupo diferente al de los niños y al de los adultos, considerando, algunos, que la adultez llega con el matrimonio. Ejemplifica esto el conjunto de respuestas que dio un muchacho de 16 años, que tiene un apellido maya y que es monolingüe en español, aunque en su casa se habla maya y español: ¿Qué es ser joven? "Es una etapa de la vida donde ya dejas la niñez atrás y ahora te dedicas a lo tuyo." ¿Por qué te consideras joven? "Porque ya tengo 16 años y ya estoy bastante grandecito para resolver mis problemas." ¿Cuándo se empieza a ser joven? "Cuando tú mismo resuelves tus problemas. Y se deja [de ser] al momento que te casas." ¿Qué diferencia hay entre los jóvenes de antes y los de ahora? "Que los jóvenes de ahora tienen todo para salir adelante y los de antes no contaban con recursos." ¿Qué cosas buenas tienen los jóvenes de ahora? "Que ya tienen novia, tienen libertad suficiente, estudian." ¿Y las malas? "Que se drogan, forman vandalismo y toman alcohol".

Permanecen, aunque resignificadas, otras características de la perspectiva tradicional de ser joven, como la que implica vivir una etapa transitoria (con la variación de ser un periodo para aprender y poder dedicarse a lo suyo, a ser él mismo); la de estar en una etapa de maduración (con cambios emocionales, además de los físicos); la de poseer características físicas que le dan fuerza y vigor (con el agregado de la salud, como valor propio de ser joven, al que se suma la aptitud y el gusto por los deportes); y la de exhibir ciertas formas de comportamiento asociadas con "niñerías", como la risa y las burlas (con la incorporación, como parte del ser joven, de saber divertirse, disfrutar, gozar, ser feliz y poder salir con los amigos). Ejemplifican esta perspectiva las respuestas que dio un joven de 17 años, con un apellido maya, que es monolingüe en español y en cuya casa se habla sólo español: ¿Qué significa ser joven? "Prepararse para que cuando sea adulto pueda ser una mejor persona preparada." ¿Por qué te consideras joven? "Porque estoy en una etapa de cambios físicos y emocionales y además porque lo disfruto". De acuerdo con su criterio se deja de ser joven "cuando la persona ya comienza a madurar y es responsable". Indica que la diferencia entre los jóvenes de ahora y los de antes radica "en su modo de

vivir y ver las cosas". Piensa que los jóvenes de ahora tienen cosas buenas, como ser "activos, fuertes, buena onda". Como negativas, ser "irresponsables, flojos y groseros".

En la nueva concepción de ser joven se han agregado nuevas características, principalmente la edad como criterio definitorio de la juventud; y junto a ello el sentido de independencia (incluyendo la capacidad para mejorar económicamente) y la fuerza y las cualidades para mejorar la vida respecto de la que tienen sus padres y familiares; el poder decidir su vida personal y su forma de ser; el poder decidir sobre la sexualidad y escoger a su pareja; el sentimiento de ser mejores y con más educación y más información que sus padres; la posibilidad de hacer barbaridades; el andar a la moda; así como el sentimiento de ser joven y de actuar como un joven.

Un ejemplo de la importancia que tiene la edad la señala un muchacho de 17 años, que es hablante de maya y español, que no tiene apellidos mayas, en cuya casa hablan maya y español, y que es católico. ¿Qué es ser joven? "Es algo bonito porque sólo una vez puedes ser joven." ¿Por qué te consideras joven? "Porque todavía estoy en la juventud." ¿Cuándo se empieza a ser joven? "Cuando tengas 15 años."¿Y dejas de serlo? "Creo que a los 30 años". La diferencia que percibe entre los jóvenes de antes y los de ahora es "que hoy los jóvenes salen a pasear en las noches y antes no". Entre las cosas malas de los jóvenes de hoy señala "que son borrachos, drogadictos y malandrines". Las buenas: que "hay jóvenes que saben aprovechar las cosas estudiando".

Por su parte, abunda en la libertad como elemento importante de la juventud un joven de 17 años, monolingüe en español, que no tiene ningún apellido maya, aunque en su casa se habla maya y español, y que no marcó ninguna religión: ¿Qué significa ser joven? "Que tenemos libertad." ¿Por qué te consideras joven? "Porque pienso por mí mismo." ¿Cuándo se empieza a ser joven? "Cuando utilizas la libertad como libertinaje; dejas de ser joven cuando te casas y se te va la vida para tu familia". Considera que la diferencia entre los jóvenes de antes y los de ahora es "la libertad que tenían antes y la que tienen ahora". Identifica como cosas malas de ahora "las adicciones", y como cosas buenas, "la libertad".

Por lo que respecta a las opiniones de las muchachas estudiantes, en ellas se conserva también la idea tradicional de que los jóvenes son diferentes de los niños y de los adultos, y hay cierta continuidad en la concepción de que la adultez está asociada con el matrimonio; pero además se conserva la percepción de que lo joven se asocia con la belleza y la galanura. En ellas la entrada de la juventud se asocia, como en los muchachos, con cambios emocionales; pero más que hablar de sus cambios físicos reconocen como característica de esta etapa la idea de vigor y fuerza, que en la concepción tradicional eran rasgos exclusivos de los varones. Así, una muchacha de 16 años, sin ningún apellido maya, pero hablante de maya y español, y que es testigo de Jehová, señala que para ella ser joven significa que "tengo las fuerzas necesarias para lograr lo que yo quiero": ¿Por qué te consideras joven? "Porque apenas tengo 16 años y también porque todavía no he vivido todas las etapas de la vida". Para ella se empieza a ser joven a los 15 años y se deja de serlo a los 40 años. Considera que los muchachos "de ahora mayormente hacen lo que quieren por ser mayores de edad, en cambio los de antes aunque fueran mayores de edad respetaban a sus padres". Identifica como cosas buenas de los jóvenes de hoy "que estudian, algunos son respetuosos y amables", y como malas que "son ambiciosos y adictos a las drogas".

De acuerdo con la perspectiva tradicional, en las muchachas el énfasis en la juventud como etapa de aprendizaje parece ser nueva, lo mismo que el sentido de transitoriedad, ya que no se encuentra en las caracterizaciones lingüísticas de ser joven en lengua maya, aunque en los hechos las mujeres desde pequeñas inician su proceso de aprendizaje de lo que es ser mujer en cada etapa de su vida. Para las muchachas actuales la transitoriedad se asocia con su derecho a disfrutar la vida y con su capacidad para estudiar, divertirse, pasarla bien, poder ir a fiestas y salir con sus amigos. Comportamientos que saben que dejarán en el momento en que se casen; de allí que deban vivirlos pero dentro de ciertos límites de respetabilidad, para poder casarse.

Así lo expresa en sus respuestas una muchacha de 15 años, que no tiene apellidos mayas, que aunque en su casa se habla maya y español, ella habla sólo español, y que es católica. Dice que ser joven es "tener

libertad de hacer las cosas limitadamente": ¿Por qué eres joven? "Porque todavía no me he casado y pasado a la otra etapa de mi vida". Su criterio es "que se empieza a ser joven a los 15 años, y se deja de ser joven a los 24" (no indica por qué). Considera que "los [jóvenes] de antes eran más tranquilos y los de hoy todo lo contario". Menciona como aspectos negativos de los jóvenes de hoy que son "problemáticos, rebeldes e inconscientes", y que las cosas buenas que tienen son que "estudian, son sociales y buena onda".

Comparte ese criterio otra muchacha de 15 años, que es evangélica, con un apellido maya, y en cuya casa hablan maya y español, a pesar de lo cual ella habla sólo español. Sobre la juventud dice que "ser joven es cuando disfrutas la vida como quieres porque cuando estés casada no lo podrás hacer": ¿Por qué te consideras joven? "Porque disfruto la vida, porque ya mayor no te podrás divertir". Y cree que "a la edad de 12 años empiezas [a ser joven], tal vez hasta cuando aún te queden fuerzas". Respecto de la diferencia entre los jóvenes de ahora y los de antes, dice: "de antes los jóvenes eran respetuosos y amables, no como ahora, que algunos cuantos lo son". En los de hoy observa aspectos negativos, como que "son borrachos, pleitistas, drogadictos". Y entre las cosas buenas señala que "son creativos, con capacidades, algunos amables".

Las muchachas comparten con los muchachos su sentimiento de independencia respecto de los adultos, al saber que poseen mejores capacidades para valerse por sí mismas y para realizar sus proyectos. Una chica de 16 años, que no quiso identificar el origen de sus apellidos, que sólo habla español y es católica, refiere: "Para mí, ser joven significa tener alas para volar lo más alto que podamos y lograr todo lo que deseamos". ¿Por qué te consideras joven? "Porque poco a poco extiendo mis alas para volar". En su opinión la juventud se inicia a los 16 años, y termina a los 24, aunque después agrega una nota que dice: "Bueno, uno nunca deja de ser joven". Considera que los jóvenes de ahora "sólo se dedican a vagar y los de antes trabajaban". Así, entre los aspectos negativos de los jóvenes de ahora identifica que "se pelean en la calle, toman y se drogan", y entre los positivos señala que "bailan y son divertidos".

Estudiantes del Colegio de
Bachilleres Yucatán (Cobay).
Foto: Maya Lorena Pérez Ruiz.

En algunas estudiantes se expresa también el sentido de que ser joven es una actitud y una sensación. Una de ellas fue una muchacha de 15 años, hablante sólo de español, aunque en su casa hablan maya y español, que no tiene ningún apellido maya y que es católica. Ella dijo que ser joven es "poder disfrutar de la vida y ver cuáles son los problemas por los que debes pasar". Sus respuestas al cuestionario que hemos venido revisando son las siguientes: ¿Por qué te consideras joven? "Porque gozo de la vida y me siento joven." ¿Cuándo se empieza a ser joven? "Desde cualquier edad y si tú te sientes así, porque ser joven no tiene edad". Marca como diferencias entre los muchachos de antes y los de ahora que "ahora muchos no se cuidan y hacen lo que sea aunque lo piensan". Como aspectos negativos de los jóvenes de ahora señaló que "no son responsables, no se cuidan, son groseros", y entre los positivos identificó que "son honestos, respetuosos y trabajadores".

Es significativo que en las respuestas de las muchachas estudiantes no aparezca, en la caracterización de ser muchacha, el sentido tradicional que se le otorga en lengua maya, asociado a la virginidad, a que

no han parido, a que no se han casado y a que, en suma, están en una etapa de peligro en la que, además, generan peligro (en los muchachos); aunque de cierta forma está implícito en la concepción de lo que se necesita para casarse bien. Como puede verse, en las concepciones de lo que significa ser joven entre los muchachos y las muchachas existen tanto elementos de continuidad como de resignificación, pero ambos sectores han incorporado nuevos valores; de modo que existe cierta inversión del estatus de los jóvenes respecto de los adultos, ya que a éstos les asignan un valor menor por carecer de las nuevas capacidades y habilidades que ellos tienen ahora. Concepción que los jóvenes acompañan con actitudes y comportamientos de rebeldía, pues no sólo cuestionan la autoridad de sus padres y parientes adultos, sino que se justifican al sentirse superiores a ellos en varios aspectos.

Conclusiones

Desde que nacen, los ahora jóvenes están dentro de un mundo estructurado por formas de ver, conocer, interpretar y sentir el mundo; y en el que, a través de ciertas instituciones sociales (la familia, la escuela y su comunidad, entre otras), se les prepara para conocer y desarrollarse en cada etapa de su vida. Su paso por cada una de las etapas de su ciclo vital (marcadas por cierta cosmovisión y por su posición dentro y frente a ella) es también un tránsito por un mundo cargado de significados, normas, comportamientos y formas de ser, pero también de aspiraciones que conocen en otros ámbitos y que hacen suyas para reproducirlas o modificarlas. Sus pertenencias a un país, a una región cultural, a un pueblo, a una clase, a un apellido y a determinado grupo de prestigio (o desprestigio) los construye dentro de ciertos parámetros que contribuyen a la forja de sus identidades personales y colectivas, pero también a definir y a redefinir sus lealtades, sus preferencias y sus expectativas de continuidad o de cambio. En ese sentido, al mismo tiempo que los jóvenes son sujetos "sujetados" a un mundo estructurado y estructurante (en los términos del *habitus* de Bourdieu), son también actores capaces de tomar decisiones y de emprender modificaciones; transformando ya sea su entorno social y cultural o la forma como se perciben a sí mismos y al mundo que los rodea.

De esta forma, los yaxcabeños jóvenes han sido objeto de una construcción social, acorde con la representación social de lo que significa ser joven tradicional, cargada de significados propios de la cultura maya, y que marca parámetros específicos según se trate de hombres o mujeres. Pero éstos también se han alimentado de los sueños y las expectativas que en ellos depositaron sus padres, así como de todo aquello que han aprendido y visto en su mundo, ahora fuertemente influenciado por nuevas formas de socialización, y conectado a múltiples canales de información y de consumo globalizados; con los consecuentes cambios en la manera de concebir la vida y el futuro, y de percibir su juventud y lo que será su vida adulta.

La representación social de ser joven, según la concepción tradicional local, se ha construido como una noción que resalta el vigor, la capacidad sexual para la reproducción biológica y la transitoriedad, que opone el ser joven al ser niño y al ser adulto; que prescribe ciertas normas de comportamiento social y de control sobre la sexualidad (principalmente de las muchachas); y que organiza y estructura las diferencias, las relaciones y las interacciones entre las generaciones. En este caso, marcadas por la necesaria obediencia de los hijos hacia los padres para garantizar la cooperación y la solidaridad entre generaciones, como base de la reproducción de la forma de vida y de la producción campesina. Sin embargo, esta representación social de lo que significa ser joven está cambiando, a la par que se presentan otras opciones de vida para los yaxcabeños y que se aprenden y se asumen nuevas maneras de vivir y de expresar la juventud. Al hacerlo, los muchachos modifican tanto los significados como las prácticas que construyen su ser joven; asimismo, alteran las relaciones entre generaciones y, por tanto, las relaciones de autoridad y de poder entre padres e hijos.

El ser joven, al mismo tiempo que expresa cierta representación social, corresponde también a una clasificación social y, como tal, está inmersa en relaciones de poder y se construye en un campo de lucha por el reconocimiento. En este caso, la confrontación se desarrolla entre los jóvenes y los adultos: éstos tratan de mantener el control sobre la vida y el trabajo de aquéllos. Lo que está en juego, entonces, es quiénes definen lo que significa ser joven, así como las implicaciones

que ello tiene para la dinámica familiar, social y económica local. Se trata, en los términos de Bourdieu (1980), de un caso de lucha simbólica por las clasificaciones sociales, en la que suceden equilibrios y desequilibrios temporales, según las correlaciones de fuerza, entre los que ocupan las posiciones dominantes y las dominadas. En esta contienda, cada quien pugna por, desde su trinchera, mantener, imponer o modificar su caracterización de lo que significa ser joven; presentando cada quien la suya como la forma legítima de categorizar, identificar y valorar socialmente a los jóvenes, y con ello de reproducir o modificar el ejercicio del poder.

En este punto hay que recordar que una actitud es relacional al dirigirse a otros y al construirse en la interacción social; y que ésta se corresponde con ciertos valores, ya sean positivos o negativos, para orientar los comportamientos sociales. Y, al formar parte de una representación social, las actitudes no sólo expresan creencias, valores, estereotipos y prejuicios —propios del grupo de pertenencia, y necesarios para establecer las diferencias respecto del grupo con el que se compara y confronta—, sino que contribuyen a las construcciones cognitivas, afectivas, comunicativas y para la acción social de los sujetos (Moscovici, 1989, Giménez, 2003). En este caso, los adultos perciben y juzgan a los jóvenes desde el punto de vista de las reglas y los estándares culturales de su grupo generacional (desde su *locus* propio); mientras que los jóvenes pretenden modificar ese orden, incorporando nuevos valores y resignificando otros, e inclusive revirtiendo la escala de valores, para ser ellos los que queden en la parte superior. Y para modificar la correlación de fuerzas emplean diversos medios, entre ellos su conducta rebelde, su transgresión de reglas básicas, y sobre todo, su prestigio como parte de una generación moderna que tiene mejores capacidades para conseguir dinero y construir una mejor vida.

En esta batalla por los significados y el ejercicio del poder, los contenidos de la representación social sobre lo que significa ser joven se expresan también mediante estereotipos y desvalorizaciones que oponen tajantemente a jóvenes y adultos, sin que sean tan radicales las diferencias de concepción de lo que significa ser joven en unos y otros.

Como se ha visto arriba, hasta ahora, los significados de ser joven

que enarbolan los estudiantes respecto de la concepción tradicional de los adultos tienen tanto aspectos de continuidad como elementos nuevos, más otros resignificados, pero sin que hasta ahora se hayan transformado radicalmente los contenidos y las funciones de la representación social. Lo cual sucedería si en la concepción de ser joven predominaran las perspectivas que anulan los significados relacionados con el inicio de la capacidad sexual y reproductiva, su transitoriedad y su función clasificadora de un grupo generacional y social específico, para otorgarle el significado de ser, ante todo, una sensación y una actitud que está presente a lo largo de toda la vida de un sujeto. De presentarse esto último sucedería, entonces sí, lo que algunos autores consideran como un cambio radical en el núcleo duro de la representación social.[11]

La experiencia de los pueblos indígenas en América Latina muestra que no existe una forma única para resolver el conflicto generacional y de poder, en el que se ponen en juego formas diversas de percibir el presente y el futuro, para decidir quién toma el control de ello. En unos casos, los adultos logran recuperar su posición mediante prácticas de autoridad, y aun autoritarias, que doblegan a los jóvenes, hasta el punto de expulsarlos de sus grupos por su rebeldía; en otros, las nuevas generaciones empujan hasta que fracturan el mundo tradicional, y desplazan de los espacios sustantivos de decisión a las generaciones adultas, antes guardianas de la tradición; también es posible que las diversas generaciones logren acuerdos sobre lo que deben cambiar y lo que debe continuar. En el caso que aquí se expone la lucha generacional se desarrolla junto a otras batallas, que tienen que ver con la defensa de los recursos naturales, con la lucha partidista y con la disputa religiosa; todo lo cual irá marcando rumbos, posibilidades y expectativas entre las diferentes generaciones. La historia, por tanto, sigue escribiéndose.

[11] Abric señala que el análisis de una representación social requiere la comprensión de su funcionamiento a partir de un doble abordaje: el de su contenido y el de su estructura, y para ello emplea la teoría del núcleo duro, que permite describir las funciones sociales de la representación social (generadora o transformadora y organizativa), sus dimensiones (funcional o normativa), así como las funciones de los elementos periféricos de la representación (citado en Banchs, 2000).

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Cristina
1997 *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial*, UNAM, México.

Banchs, María
2000 "Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las representaciones sociales", *Papers on Social Representations. Textes sur les représentations sociales,* vol. 9, pp. 3.1-3.15.

Bastarrachea, Juan Ramón *et al.*
1998 *Diccionario Básico Español-Maya-Español*, Maldonado, Mérida.

Benedict, Ruth
2008 "Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural", en José A. Pérez Islas *et al.* (coords.), *Teorías sobre juventud*, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 35-45.

Bourdieu, Pierre
1980 "L'identité et la representation", *Actes de la recherche en Ciences Sociales*, núm. 35, París, pp. 63-72.

Coleman, James S.
2008 "La sociedad adolescente", en José A. Pérez Islas *et al.* (coords.), *Teorías sobre juventud*, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 109-167.

Garza, Mercedes de la
2003 "El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya", *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 60, marzo-abril, México.

Giménez, Gilberto
2003 "Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social", en www.cultuayrs.org.mx/seminario/bibliografía.

Jodelet, Denise
1989 "Représentations socials: un domaine en expansion", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, PUF, París.
2008 "El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las

representaciones sociales", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 3, núm. 5 año, México.

Landa, Diego de
2001 *Relación de las cosas de Yucatán*, Dante, Mérida.

León-Portilla, Miguel
2003 "Niñez y juventud entre los nahuas", *Arqueología Mexicana*, vol. X, núm. 60, marzo-abril, México, pp. 22-29.

León-Portilla, Miguel y Librado Silva Galena
1991 *Huehuetlahtolli. Testimonio de la antigua palabra*, SEP-FCE, México.

Martínez Casas, Regina
2002 "La invención de la adolescencia: las otomíes en Guadalajara", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Los jóvenes indígenas en las ciudades. Avances en la reflexión*, suplemento de *Diario de Campo*, núm. 23, diciembre, México, pp. 23-35.

Moscovici, Serge
1989 "Des représentations collectives aux representations socials", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, PUF, París.

Parsons, Talcott
2008 "Edad y sexo en la estructura social de Estados Unidos", en José A. Pérez Islas *et al.* (coords.), *Teorías sobre juventud*, Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 47-60.

Pérez Islas, José Antonio (coord.)
2000 *Jóvenes: una evaluación del conocimiento. La investigación sobre juventud en México 1968-1999*, t. II, Imjuve, México.
2004 "Historizar a los jóvenes: propuestas para buscar los indicios", en J. Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga (coords.), *Historias de los jóvenes en México: su presencia en el siglo XX*, Imjuve/SEP/AGN, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena
1983 "Cambios en la organización social de la producción en el ejido de Yaxcabá, Yucatán", tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

2007 "El problemático carácter de lo étnico", *CUHSO: Cultura/Hombre y Sociedad*, núm. 13, Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco, Chile, pp. 35-55.

2008 *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México.

2011 "Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia y desiguldad en la gobalización", *Sociedad y Discurso*, núm. 20, Universidad de Aolborg, Dinamarca, pp. 79-102.

Pizzorno, Alessandro

1994 *Le radici della politica absoluta*, Feltrinelli, Milán.

Poutignat, Philippe y Jocelyne Streiff-Fenart

1995 *Théories de l'ethnicité*, en www.culturayrs.org.mx/seminario/bibliografía.

Ruz, Mario Humberto

2004 "De cuerpos floridos y envolturas de pecado", *Arqueología Mexicana*, vol. XI, núm. 65, enero-marzo, INAH, México, pp. 22-27.

Santana Rivas, Landy

2001 "La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea", en Georgina Rosado Rosado (coord.), *Mujer maya: siglos tejiendo una identidad*, Conaculta/Fonca/Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, pp. 33-69.

Tuz Chi, Lázaro

2010 "Los que se van y los que se quedan: jóvenes mayas del Yucatán rural ante el cambio social", *Aquí Estamos. Revista de exbecarios indígenas del IFP-México*, núm. 13, año 7, julio-diciembre, México, pp. 38-50.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza

2007 "La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-I, México.

Los jóvenes panaleros de Cherán k'eri, las *uauapu* y la captura ceremonial de la miel

*Aída Castilleja González**
*Arturo Argueta Villamar***

Dedicamos este texto
al joven comunero
Eugenio Sánchez Tiandón

Introducción

El presente capítulo tiene como punto de partida algunas consideraciones sobre las relaciones entre los pueblos originarios de México y la naturaleza, específicamente los bosques, los montes, los manantiales, así como algunas plantas y animales con las cuales se establecen correspondencias privilegiadas. Se abordan estas relaciones destacando conocimientos y prácticas que se entreveran a lo largo del ciclo de vida de las personas, destacando aquellas en las que los jóvenes se insertan en la vida comunitaria.

Se ilustran estos procesos y relaciones a través de las actividades que realizan los jóvenes respecto de las *uauapu*, insecto social de enorme importancia para el pueblo purépecha de Michoacán, que implican la captura de panales y miel y su integración en el espacio del pueblo en el marco de un orden ceremonial en el cual la participación de los niños y los jóvenes tiene una relevancia particular.[1]

* Doctora en antropología. Investigadora del Centro Michoacán del Instituto Nacional de Antropología e Historia (aidacastilleja@prodigy.net.mx).
** Doctor en ciencias (biología). Investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México (arguetav@unam.mx).
[1] Los purépecha hablantes entrevistados coincidieron en señalar que en su idioma se llaman *uauapu*, pero cuando las nombran en español las denominan como "abejas", distinguiéndolas de las de origen europeo que se cultivan en cajones, a las que llaman "colmenas".

Joven con *katáhrakwa*. Foto. Aída Castilleja.

La observación e interacción con la naturaleza es una práctica directamente relacionada con la cosmovisión que ha permeado la historia de los pueblos a lo largo del tiempo, proveyéndoles no sólo de innumerables saberes, sino, sobre todo, de un sistema de conocimiento que no es ajeno al cuerpo de creencias, como tampoco lo es a las prácticas de uso múltiple y diferenciado de la biodiversidad como componente fundamental de sus territorios y que, al constituirse en bienes patrimoniales, posibilitan su reproducción social. Como lo han señalado Bermúdez y sus colaboradores (2005: 39), los saberes de los pueblos originarios se expresan en las ceremonias y la ritualidad. Y agregan que "el saber no se guarda ni se acapara, sino por el contrario, se comparte y se construye continuamente".

Efectivamente, dicho contexto ritual es de gran importancia en el plano social, ya que en ese ámbito se despliegan actividades que ponen el acento en un intrincado sistema de relaciones de intercambio y reciprocidad, en el que el complejo *uauapu* se configura mostrando una multiplicidad de aristas. Descola (2005) ha denominado colectivos analógicos a aquellos pueblos y grupos caracterizados, entre otros aspectos, precisamente por esa complejísima red de relaciones que se

estructuran en el ámbito familiar y se complementan en el barrio, la comunidad y entre comunidades y sus correspondencias con los seres de la naturaleza, en medio de la cual cumplen una función ya establecida como destino.[2]

Pero al mismo tiempo tales dispositivos sociales, ritualidad, intercambio y reciprocidad, entre otros, permiten explicar una parte de la muy importante fortaleza social de estos pueblos, particularmente en el caso de los habitantes de Cherán, pueblo cabecera del municipio del mismo nombre, ubicado en tierras altas del centro de Michoacán; y de la asunción de su responsabilidad respecto de la naturaleza (las *uauapu*, los pinos, el bosque, los manantiales y los seres no humanos, entre otros elementos que abordaremos aquí) y, por supuesto, respecto de los hermanos purépecha en el tiempo actual, pero, también, para con quienes aún no nacen, los que vendrán después y cuyo patrimonio social y natural debe protegerse desde ahora. A partir del ceremonial de la miel trazamos algunos paralelismos respecto de otros pueblos de México y del mundo, pues así como existen especificidades también hay numerosas similitudes en las relaciones que establecen los seres humanos de diferentes regiones del planeta con algunas especies de insectos sociales.

Ser joven en los pueblos purépecha no dista mucho de serlo en el seno de otras sociedades, pero sí los distingue por las formas y *el costumbre* que configuran una vida comunitaria. Una vida social en donde la pertenencia a una familia, las modalidades de incorporación a la vida comunitaria y el reconocimiento que ello supone son factores que se hacen presentes de muy diversas formas. Entre ellas, aquí destacamos el cumplimiento de ciertas obligaciones en las que está involucrada la relación que se establece con el entorno social y natural y que se expresa en una fuerte vinculación con el espacio del cerro —categoría local que se utiliza de manera genérica para distinguirlo del área de residencia y de las tierras de uso agrícola—, donde se extienden los bosques templados, donde brotan los manantiales y donde ciertos

[2] "Por contraste con la libertad de acción que el animismo concede a los seres existentes, provistos de interioridades semejantes, los mundos analógicos están abrumados bajo el peso del *fatum*" (Descola, 2005: 296).

elementos de la flora y la fauna tienen sentidos particulares que se reproducen y actualizan en la cotidianidad de la vida social, incluidas las prácticas rituales.

La participación de los jóvenes y niños en la vida cotidiana del ahora llamado Cherán k'eri se ha redimensionado después del 15 de abril de 2011, cuando sus habitantes decidieron poner un alto al saqueo de sus bosques y a la irrupción de grupos del narcotráfico y, con ello, fortalecer su organización interna y propiciar una amplia participación de todos sus sectores sociales, hombres y mujeres, adultos, niños y jóvenes, refundando con ello un nuevo proyecto comunitario. La voz *k'eri* hace referencia a este fortalecimiento con un sentido de grandeza y respeto.

El ciclo de vida y el proceso de socialización

Los términos para nombrar las distintas etapas del ciclo de vida de las personas marcan diferencias que se explican más por características reconocidas socialmente que por la edad cronológica. Si bien la manera de denominar las distintas etapas de la vida no es uniforme a lo largo y ancho del P'urheecherio,[3] se pueden identificar obligaciones, conductas y regulaciones sociales que cada una de ellas supone, tanto en el ámbito familiar como en el de la vida comunitaria a la que se incorporan de manera paulatina.

Los términos que son utilizados más ampliamente en lengua p'urhé son los siguientes: El nombre para el niño o niña recién nacido (o incluso para el último hijo) es el de characo, charaquito o *charáku*, y se denomina *uatsi sapíchu* al niño o niña ya crecidos. En ambos casos es un mismo nombre para ambos sexos. A la muchacha o al muchacho se les llama *nanaka sapí* y *tataka sapí*, aunque también se les puede denominar *marikua sapí* o *tumbí sapí*, que se traduce como "joven" "chiquita" o "chiquito", o como "jovencita" y "jovencito". En la siguiente

[3] El P'urheecherio es una amplia región natural que constituye la subprovincia neovolcánica tarasca del Eje Neovolcánico Transversal. Su configuración histórica, su diversidad cultural y los procesos sociales que la han constituido permiten también hablar de ella en términos de región cultural (Castilleja, 2001: 24-33). Agrupa poco más de una veintena de los 113 municipios del estado de Michoacán y en ella se concentra el 90 por ciento del total de hablantes de lengua indígena de esta entidad.

etapa de vida se les llama *marikua* y *tumbí*, que significan "señorita" y "joven". En algunos pueblos al hombre se le llama también *paleki* y a la mujer *iurhístskiri*.[4] Otro periodo que es ya el de jóvenes casaderos se diferencia claramente con los términos *marikua tembúnuti* y *tumbí tembúnuti*, que se derivan de *tembúna* ("novia") y *tembúcha* ("novio") y se relacionan con *tembúnani* ("casarse la mujer") y *tembúchani* ("casarse el hombre"). La fase subsiguiente es la de *tata*, *nana*, que se traducen como "señor" y "señora". En algunos pueblos de la sierra se les denomina también como *achámasï, tatáchi* y *acháti* al hombre y a la mujer como *uarhiti, uarhi* y *nanáchi*. Posteriormente, conforme la familia crece, se pasa al nivel de *tata k'eri* y *nana k'eri*, que se traducen como "señor" y "señora grandes" o "abuelito" y "abuelita".[5]

Hemos observado —en distintos pueblos de la porción serrana— que el despliegue de un determinado ritual de carácter público pone en sincronía a quienes se encuentran o pasan de una a otra fase del ciclo de vida (jóvenes de uno y otro género en edad casadera, matrimonios recientes, por citar los casos más recurrentes). Ello se expresa, entre otras acciones, en la integración de las cuadrillas de danzantes cuando, como sucede en Comachuén (municipio de Nahuatzen), se espera que los hombres de parejas que han contraído matrimonio los meses previos al 2 de febrero sean los encargados de integrar la Danza de los Negritos en honor de la Virgen de la Candelaria. En Angahuan (municipio de Uruapan) la distinción entre las cuadrillas de los llamados Cúrpites Bonitos y las de los Cúrpites Feos, que forman parte de la celebración de los Santos Reyes, radica en que los primeros son jóvenes solteros y los segundos son hombres casados. En Tarecuato (municipio de Tangamandapio), la participación en las danzas del Corpus se rea-

[4] Véase el *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán*, una importantísima obra de la cual no se ha podido identificar a su autor; fue escrita entre 1560 y 1561 y editada en 1991. Esta obra consigna este tipo de términos de la siguiente manera: *yuritsqueri* o *yuritsqueni* (muchacha, moza en edad) y deriva de *yuri*, sangre, *tumpcani* o *tumpcati* (ser mancebo, joven, muchachón).

[5] Las denominaciones en p'urhé para el ciclo de vida fueron tomadas de nuestras notas de campo y complementadas con lo anotado en el *Diccionario Grande* (1991) y las obras de Swadesh (1969) y Velázquez Gallardo (1978).

liza de acuerdo con la fase de vida en la que se encuentren las personas: los solteros pueden participar en la Danza de los Agricultores; los casados, en las danzas de los Panaderos, los Pulqueros, los Hacheros y los Morraleros, y los solteros y los casados juntos, en la Danza de los Viajeros-Comerciantes (Mateo Hernández, 1983).

El tránsito de una a otra etapa suele marcarse a través de acciones rituales de diferente índole que distinguen a los miembros de la familia según el género, la generación y el grado de parentesco. Así, por ejemplo, si una persona —hombre o mujer— muere sin haber contraído matrimonio, aunque por su edad pudiera considerarse adulto, habrá de ser sepultada como muchacho (*tumbi*) o muchacha (*iurhistskiri*); en tanto que una mujer que no haya contraído matrimonio, aunque tuviera la edad y la posibilidad material o económica de asumir un cargo ante su comunidad, difícilmente podría hacerlo por sí misma por el hecho de no estar casada.

En las primeras etapas del ciclo de vida, los niños y las niñas asumen obligaciones o son incorporados a la vida comunitaria a través del cumplimiento de sus padres o padrinos de bautizo. Desde ese momento se empiezan a tejer, alrededor de los nuevos miembros de la familia, relaciones que habrán de vincular a padres y padrinos e influirán en el crecimiento y el proceso de socialización de los ahijados. Así sucede en el caso de los llamados Cargueritos de San José, en el pueblo de Uricho, donde los padres y los padrinos son los encargados de dar cumplimiento a obligaciones que se reconocen a los niños. El cargo del *orhete*, en Zipiajo, pone en acción la responsabilidad de los padrinos de bautizo para aleccionar a los ahijados en la preparación de alimentos o la provisión de leña, según sea el caso, la madrina a la niña y el padrino al niño (Moctezuma, 1994). Aleccionamiento que corre a la par del aprendizaje —con la observación, la acción y la palabra— del tipo de actitudes de respeto y relaciones de jerarquía que deben reconocer en el desempeño de obligaciones que, más tarde, habrán de asumir por sí mismos. Los padrinos de bautizo habrán de acompañarlo a lo largo de su vida y, en muchos casos, refrendarán su posición al asumir funciones como padrinos de velación al momento del matrimonio. Entre ser niño y ser adulto media una etapa del ciclo de vida que suele con-

cluir con el matrimonio, marcándose con ello la incorporación franca y sin interrupción para el cumplimiento de obligaciones familiares y comunitarias, ya sean civiles, rituales o agrarias.

La etapa del ciclo de vida que corre entre la niñez y la vida adulta se ha ampliado por el cambio que ha supuesto la mayor escolarización y edad de matrimonio, la incorporación al mercado de trabajo y la migración. En contraparte, hay también una tendencia a asumir responsabilidades familiares por el inicio, en edades tempranas, de la vida sexual y las repercusiones que ello ha tenido en el aumento de embarazos entre adolescentes, entre otros fenómenos. Problemas de drogadicción y alcoholismo no están ausentes en estos pueblos. Estos cambios coexisten con los dispositivos culturales asociados al complejo, largo y constante proceso de socialización en el que dichos dispositivos se reproducen y actualizan: las tareas en el espacio doméstico, las obligaciones que deben cumplir ante la comunidad, la inserción en los movimientos de migración internacional.

Género, generación y grado de parentesco son tres factores que intervienen en las relaciones y prácticas que configuran la vida social, sea en el seno de la vida familiar o en el ámbito de lo público. Estos factores se hacen presentes en las distinciones marcadas para el uso y dominio de ciertos espacios, como el ámbito doméstico o el de la traza del pueblo, las tierras de uso agrícola y el espacio que, de manera genérica, suele nombrarse como el cerro. En cada uno de ellos adquieren prácticas, habilidades y conocimientos que marcan distinciones y cualifican lugares particulares. El cerro, por ejemplo, es un espacio vinculado a la fertilidad y a la virilidad, por lo que la adquisición de habilidades y conocimientos para conducirse en este medio es un proceso al que se le otorga gran importancia, distinguiendo —sobre todo en acciones rituales— según se trate de hombres o mujeres. La cacería, la colecta de panales, el corte y acarreo de leña y la recolección de ciertas plantas y flores son actividades masculinas, en tanto que los manantiales son lugares asociados fundamentalmente —aunque no de manera exclusiva— a lo femenino. En estos espacios y las prácticas a ellos asociados el papel de los jóvenes —hombres y mujeres— supone también rituales de paso que marcan su incorporación a la vida comunita-

ria; dicha incorporación antecede a la que se reconoce al momento del matrimonio, evento que sella la participación como jóvenes para iniciar la etapa adulta que, según las prescripciones locales, definen funciones y el cumplimento pleno de derechos y obligaciones.

Con las singularidades que distinguen a cada comunidad, hemos observado la participación en rituales —en lugares y tiempos específicos— de jóvenes en edades que fluctúan entre los 14 y los 25 años. Tratándose de mujeres jóvenes, hemos observado su participación al recibir la ropa de los santos que deberán lavar en el arroyo de Angahuan mientras los muchachos las observan desde lo alto de la cañada por donde corre el agua; en el traslado de la Virgen de la Asunción en Comachuén; en la procesión[6] o en la participación en cuadrillas de danzas que forman parte del ciclo de Navidad integrándose como rancheras en este mismo pueblo o como las sembradoras llegado el momento de celebrar el Corpus en Zipiajo. En el caso de hombres jóvenes, hemos documentado su participación en el corte, traslado y entrega de panales en ocasión de la celebración de la Semana Santa (Angahuan), en la festividad del Corpus (Cocucho, Charapan, Cherán, Comachuén, Uricho) o en la de las Ánimas (Tarecuato). Asimismo, cuando participan en el jaripeo, las muchachas del pueblo agrupadas por barrio irrumpen en el toril, para entregarles algunos regalos. La recurrencia de estas prácticas en distintas comunidades nos indica la existencia de códigos compartidos en la diferenciación e interacción entre géneros a lo largo del ciclo de vida que forman parte de la tradición cultural de los purépecha.[7] Con la finalidad de ilustrar la complejidad de estas formas de participación en las cuales la distinción según el género y la generación es un factor de la organización del ceremonial, hemos elegido el caso de los panaleros de Cherán.

[6] Es muy significativo que cuando tiene lugar la visita recíproca entre los pueblos de Comachuén y San Ángel Zurumucapio, en ocasión de sus respectivas fiestas patronales, el orden se invierte, siendo las muchachas quienes llevan las andas de San Miguel, en tanto que los muchachos hacen lo propio con la Virgen de la Asunción.

[7] La descripción y la explicación de estas distinciones e interacciones son afines al planteamiento de que el género es una condición que se construye en la interacción social (West y Zimmerman, 1991).

Las relaciones entre pueblos originarios y naturaleza

Para los purépecha, como para el resto de las culturas de tradición mesoamericana, la naturaleza es una entidad sagrada, es proveedora, condensa el sentido de la fertilidad (Argueta y Castilleja, 2008) y tiene un carácter animado (Chamoreau y Argueta, 2011). La naturaleza forma parte fundamental de la concepción del mundo, entendida como "la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre" (Broda, 2001: 16); concepción que guarda una estrecha relación con la manera en la que se rige y organiza la vida social.

Tres aspectos centrales en las relaciones entre los pueblos originarios y la naturaleza son la reciprocidad, la mutua dependencia y su transformación a través del trabajo individual y colectivo, dando lugar a una "naturaleza humanizada" en todos los rincones del territorio que hoy es México (Bonfil, 1989: 32-39), además del carácter ancestral de dichas relaciones. En el contexto ceremonial se establecen relaciones a través de agrupaciones de hombres de distintas generaciones llamados a sí mismos panaleros; éstos se dan a la tarea de colectar panales para integrarlos en distintos momentos del ciclo ritual a lo largo del año. En estas agrupaciones las relaciones de parentesco y de vecindad ocupan un lugar importante; las modalidades actuales de su participación, lo mismo que las de los cazadores, permiten considerarlos como oficios fundamentalmente rituales.

Las *uauapu*, un insecto social en la meseta purépecha de Michoacán

Las *uauapu* son insectos sociales, silvestres, que habitan las montañas del centro de Michoacán.[8] Las *uauapu* (o "moxquito pequeño", como lo traduce el *Diccionario Grande*, 1991: 690) hacen panales, producen miel y tienen aguijón. El ámbito espacial y territorial en el que se de-

[8] En términos zoológicos, las *uauapu* son insectos pertenecientes a la familia *Vespidae*; subfamilia: *Polistinae*; tribu: *Epiponini* y género: *Polybia* (maestra Beatriz Rodríguez, Instituto de Biología de la UNAM, 2010).

sarrolla la historia y el ceremonial de los cuales hablaremos aquí es el P'urheecherio o región purépecha. Las características del territorio y la historia de las relaciones del pueblo purépecha con las *uauapu* fueron abordadas ampliamente en un artículo previo, próximo a publicarse (Argueta y Castilleja, 2012), por lo que aquí se ofrece un resumen sobre esos temas.

La *Relación de Michoacán* (RM)[9] dice que el *kuipacuri* era quien se encargaba de "recibir y guardar toda la miel de caña de maíz, de abejas y abejorros, que traían al *cazonci* (Alcalá, 2000: 176).[10] Este funcionario, de manera similar a otros de la misma jerarquía, estaba vinculado al *ocámbecha*, responsable —entre otros asuntos— del conteo de la gente y del tributo; formaba parte del cuerpo de diputados y mayordomos de alta jerarquía bajo el mando directo del *cazonci*.[11] En el capítulo titulado "De la gobernación que tenía y tiene esta gente entre sí", cuando se describen las funciones asignadas a los diputados y mayordomos, se distinguen posiciones y funciones especializadas que, con claridad, dejan ver el carácter complementario que tenían los oficios vinculados al dominio de los cerros y particularmente con la obligación de mantener el abasto constante de la leña para arder en los templos o *cúes*, con aquellos orientados a la producción agrícola y artesanal, así como otros de carácter fundamentalmente ritual, como, por ejemplo, los que correspondían al funcionario que guardaba las águilas grandes (Alcalá, 2000: 559-563).

Estas especializaciones y la jerarquía de quienes las encabezaban son similares a las de los dos oficios actuales —panaleros y cazadores— que adquieren carácter ritual en la celebración anual del Corpus. Es probable que paralelismos como éste constituyan una de las bases del sentido emblemático con el que llega a equipararse la fiesta del Corpus con la

[9] *Relación de las cerimonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacan*. Fechado en 1541, su autor fue fray Jerónimo de Alcalá, quien lo elaboró acompañado de ancianos y especialistas purépecha, y con una profusa iconografía de 44 láminas.

[10] *Cazonci* es el nombre que daban los tarascos o purépecha al dignatario principal de todo el P'urheepecherio.

[11] Sepúlveda señala la importancia que tenía la miel como tributo (2003: 59).

que —según lo expresó una persona en Pamatácuaro hace unos años— celebraban en honor a Cueravperi, divinidad creadora por excelencia.[12] Nos referimos al complejo *uauapu* cuando hablamos tanto de abejas como de miel, larvas y cera, así como de los conocimientos, las prácticas y las creencias involucrados en su aprovechamiento y vinculados también a los bosques donde se producen y reproducen, también del relevante papel que todo ello tiene en la vida social de los purépecha, y por tanto en el ámbito ritual. Dicho complejo se ha configurado históricamente y se expresa en diversas variantes locales, en las que las relaciones de parentesco, pertenencia socioterritorial o de adscripción a algún oficio están presentes.

La miel se considera un alimento rico por su sabor y nutritivo por sus propiedades alimenticias, además de ser utilizada, como antiséptico y cicatrizante dada su pureza y limpieza. Al panal se le denomina *khuipu* y suele agregarse algún calificativo de tamaño, forma y color para distinguirlo. Se le nombra también de acuerdo con el tamaño y el color de las *uauapu* que lo hacen y según el sabor de la miel. Los panales más comunes son los ovalados, aunque hay redondos y otros cuya parte superior es ligeramente más angosta que su base. El color más común es el gris, pero también hay cafés y rojizos. Los panales colorados suelen tener más miel, por lo que son más pesados, tienen pocas larvas y las *uauapu* son de color *charápiti* o rojizas; éstas son de tierra caliente, por lo que pocas veces anidan en tierras cercanas a Cherán y siempre regresan a su lugar de procedencia (de Uruapan o La Huacana hacia la zona de tierra caliente, en el sur de Michoacán). Las *uauapu* que hacen panales grises son más *turipiti* o negras u oscuras. El *uaricho* es un panal negro que crece entre los arbustos, las abejas son más grandes y más bravas, pero la miel es más sabrosa. Al panal más grande lo llaman *alamu* o *arhamu*,[13] que suele ser de forma

[12] Identificamos un sentido similar cuando, al escuchar la pieza musical distintiva del Corpus en Ihuatzio, se explicaba que con ella se pide la lluvia.

[13] La palabra *arhá* hace alusión a algo que se raja, así suelen decir cuando se hacen una cortada en la boca, distinguiéndolo de la abertura de la boca; otro de los sentidos de este término hace alusión a los órganos sexuales externos de la mujer. En otra explicación, el término parece tener correspondencia con el verbo *arhani*, acompañado del morfema *mu*,

cónica y de color gris; éste es el que colocarán en la parte superior de la *katárhakwa*.[14] Algunos panales pequeños se separan para armar la *katárhakwa* de los niños —generalmente hijos de alguno de los panaleros— que habrán de acompañarlos en el recorrido por el pueblo en la víspera de la celebración del Corpus.

El tamaño es variable, desde 15 a 20 cm de largo por 25 a 30 cm de ancho, hasta los muy grandes de 1 m de largo por 40 a 50 cm de ancho. Las descripciones que hemos registrado sobre el panal hablan de la forma del mundo, de lo que contiene, de lo que lo delimita y de lo que lo relaciona con otros componentes de su entorno. Los testimonios que hemos recabado hablan de una estrechísima relación entre el panal y el mundo, el panal y la vida social.[15] Adelaida Cucué, de Cherán, dice que su abuela, de quien ella aprendió la manera de curar, le explicó que el panal es "mero el mundo, ahí está todo".[16] Está formado por un centro, al que también llaman "ombligo" y "ya de ahí se van haciendo las distintas capitas donde están las larvas y de donde salen las abejitas"; esta parte del panal está cubierta por una delgada capa blanca a la que llaman "natita" y es ahí donde radica la mayor fuerza del panal. Este centro es reservado para darlo a comer a algún niño de corta edad.[17]

---

que se refiere a la boca (Alicia Mateo, Cuanajo, comunicación personal, 2009). El verbo *arhani* (Velásquez, 1978: 110) significa rajar, abrir, pero también está relacionado con devorar o emborrachar. Para Swadesh (1969: 59) el término *arhá* también tiene los anteriores significados, pero aparece otro que puede tener mejor relación con el objeto analizado, que es el de *arháhchakumani* (que traduce como rebasar) o *arháhtarikua* (paso largo) o *arháhkuri* (una cuarta), es decir, con denominaciones de medida.

[14] La *katárhakwa* es la estructura o armazón en la que se transportan los panales y otros elementos de la naturaleza durante la Bajada de los Panaleros. Véanse detalles más adelante.

[15] Es interesante hacer notar que Franco (1994) analiza distintos significados de la voz *sïruki,* y destaca que uno de ellos es el de hormiga. En tanto que el interés del autor está centrado en el concepto de tradición, plantea analogías por demás sugerentes entre estos insectos que, como las abejas, las avispas o las termitas, también son insectos sociales, es decir, se caracterizan por tener organización, orden y pertenencia.

[16] Para los awa de Colombia, las meliponas o abejas sin aguijón "son hijas del sol, seres que favorecen la fertilidad, así como los comienzos y la continuidad de la vida, tanto en tiempos ancestrales como en la vida social. Las abejas están en la base de la vida misma" (véanse Flachetti y Nates-Parra, 2002: 175).

[17] Este testimonio concuerda ampliamente con lo que se señala para los masai, un pueblo africano: "Entre los masai, del sur de Tanzania, la miel sólo era consumida por niños. En

Otros testimonios también hacen referencia al sentido de totalidad del conjunto social. Es recurrente la referencia al trabajo de una colectividad y a la jerarquía entre quienes comparten dicho trabajo en tanto miembros de la comunidad, por ejemplo: "El *iurixo* [la capilla de la Virgen] es como el panal, aquí todos venimos a trabajar y a hacer lo que nos toca", como lo refirió uno de los encargados de la organización del culto a la Virgen de la Inmaculada de Angahuan, al celebrarse la Semana Santa, en marzo de 2008.[18] Ese sentido de colectividad se expresa claramente en frases como: "El panal es como una familia", "El panal es como un pueblo", "El panal es como una casa, así mañana tú haces esto", expresadas por diversos panaleros.

La captura ceremonial de la miel y la participación de los jóvenes

La obtención de los panales y la miel se realiza en el marco de un enorme despliegue ritual, específicamente en la llamada Bajada de los Panaleros, que se lleva a cabo en Cherán en la víspera de la fiesta del Corpus Christi y la Cha'nantskwa.[19] Los panaleros se distinguen claramente de los apicultores, cuya actividad está orientada al cultivo de las abejas de origen europeo (*Apis melifera*) y a la obtención de miel, cera y otros productos, para su comercio en los mercados local y regional.

---

otros tiempos fue el alimento principal de los guerreros y de quienes iban de cacería. Las larvas se reservaban para los ancianos" (Fischer, 2007).

[18] Una parte de esta celebración tiene lugar en la capilla de la Virgen —*iurixo*—, que se encuentra a un lado del templo del pueblo. En el *iurixo*, la organización del culto recae en un cuerpo de autoridades nombradas por la comunidad que son renovadas año con año.

[19] Es interesante hacer notar que en esta celebración se fusionan dos sentidos: por una parte, el asignado por la liturgia católica que marca al Corpus Christi como una de las celebraciones centrales en cuanto que corresponde a la eucaristía y, por tanto, a la transustanciación del cuerpo de Cristo y, por otra parte, el sentido propiciatorio y de fertilidad que se reconoce a esta celebración en los pueblos de la región. En esta celebración también se expresa la importancia que tiene el intercambio en distintos niveles: con la divinidad, entre miembros de una misma comunidad y entre comunidades vecinas. Es un intercambio que, entre personas, toma una forma lúdica, sobre todo después de concluida la procesión solemne. El término Cha'nantskwa, con el que también se conoce esta parte de la celebración, así como el Carnaval, alude al rejuego, en tanto que es una actividad que se da una y otra vez.

La búsqueda y corte de los panales es una actividad que requiere de habilidades que son afines a la cacería, tales como los conocimientos que los panaleros tienen sobre el comportamiento de las *uauapuecha*, las estrategias para avistarlas entre los árboles, las habilidades para seguirlas al vuelo o cuando se acercan para beber agua en algún arroyo o charco e incluso para ponerles agua en algún cacharro a manera de trampa, prácticas similares al rastreo que hacen los cazadores con el venado o *axuni* (*Dama virginiana sinaloe*) o los conocimientos sobre su distribución y las características de sus nidos. Pero no es una actividad típica de la cacería porque, en este caso, la finalidad no es el sacrificio de la presa, sino la cosecha, como en las actividades de la recolección vegetal. En suma, los panaleros utilizan técnicas tanto de la cacería como de la recolección, lo que nos fue confirmado durante una conversación con Ismael García Marcelino en Ihuatzio, su pueblo natal en la región lacustre, cuando le preguntamos si el panal era animal o vegetal y su respuesta fue: "es las dos cosas".[20]

Respecto de que la actividad de los panaleros no significa liquidar a la presa, los comuneros son enfáticos en señalar que ellos propician que las *uauapuecha* abandonen el nido, tanto al momento de cortar el panal del árbol o al bajarlo de un risco como cuando se lo acomodan y exhiben en sus vistosas *katárhakwas*. En esos momentos golpean el panal de manera suave y paciente hasta que las *uauapu* dejan de salir; lo hacen para evitar picaduras y para que al dejar el panal vuelvan a enjambrar haciendo otro o más nidos.[21] Asumen que el hecho de colectar panales no va en detrimento de las *uauapuecha,* sino, por el contrario, favorecen la subdivisión del enjambre.

La búsqueda de panales va aparejada a la habilidad de avistamiento

[20] Cuando hemos repetido la pregunta sobre si el panal es considerado un elemento animal o vegetal, las respuestas indican que el panal tiene ombligo, un ojito y que se le asocia a la vagina, lo que lleva a pensar en que es concebido como animal.

[21] Durante el tiempo en el que están armando sus *katárhakwas* y seleccionando los panales, es común ver el revolotear de las abejas que se concentran en alguna planta o rincón del techo de la casa, y ya de ahí se van a buscar dónde anidar. Las que salen días después de haber cortado el panal son las que pasaron del estadio de larva a abeja, "son las más nuevas".

de los panaleros, pero también es cuestión de suerte. Entre ellos reconocen que quien tiene la fortuna de encontrar el *arhamu* es aquel que en alguna de las jornadas previas de búsqueda ha visto un panal pequeño, en formación, y, por tanto, totalmente cubierto de *uauapuecha*. A este panal algunos lo reconocen como *japingua*, que entre los purépecha es una entidad territorial, dueña de ciertos animales, que reside en los bosques; suelen reconocérsele cualidades contrastantes, pudiendo ser fastas o nefastas. Por ello, para los panaleros, y en el contexto de su participación en el ceremonial, encontrar un panal de este tipo lo consideran como un "aviso" que, sin duda, les trae buena suerte, ya que después encontrarán el *arhamu* y al lucir un panal así de grande en su *katárhakwa* obtendrán el reconocimiento y el prestigio de ser buenos panaleros, capaces y conocedores.[22] Adicionalmente, debemos subrayar la importancia que tiene en la práctica ceremonial la recolección de otros frutos, plantas y flores y el intercambio que de ellos se hace en el contexto de la celebración del Corpus Christi. En el caso de Cherán, otros animales que se traen del cerro son, generalmente, presas que llevan vivas para, al final, reincorporarlas a su medio; las atrapan e integran a su respectiva *katárhakwa* mostrando, a través de ellas, las habilidades en el manejo de aquel espacio.

La celebración del Corpus Christi es una de las constantes que encontramos en los pueblos de la región purépecha. En esta celebración, cuyo símbolo central es Cristo en la eucaristía, participa el mayor número de imágenes religiosas de cada comunidad (de barrio, de oficio y otras al cuidado de grupos del culto local), sin estar dedicada a alguna de ellas en particular. El intercambio dentro de una misma comunidad y entre vecinas, la representación de oficios, la integración de espacios diferenciados (barrios, pueblos, cerro) y "el Corpus", la pieza

[22] Pedro Márquez subraya que su concepto de *japingua* es el de riqueza o el de los bienes habidos por los seres divinos invisibles, y subraya que no debemos olvidar que la *japingua* se transforma en animal. En tal sentido, agregamos nosotros que *japingua* es un ser no humano, que contiene las potencialidades de transformación que tenían varias deidades *p'urhé*, tal como lo señala la RM, por ejemplo en el caso del *Thiuime* (la ardilla), que es un dios, que puede tomar forma animal pero que también "se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aires, fuentes de agua, árbol, pescado" (Argueta, 2008: 75).

musical que acompaña los recorridos por el pueblo y que es exclusiva de esta celebración, son cuatro de sus elementos destacados.[23] No obstante que el calendario litúrgico marca su celebración a los 60 días del Domingo de Resurección, lo que sucede hacia finales de mayo o principios de junio, en los pueblos de la región hay adecuaciones locales en función de una secuencia definida por un sistema de visitas recíprocas, lo que explica que el Corpus siga celebrándose entrado el mes de julio. Por su relación con el calendario agrícola, el Corpus está asociado al inicio de la temporada de lluvias y, según la costumbre local, al tiempo de la siembra o la primera escarda.[24]

La celebración del Corpus o "la Fiesta de los Oficios", como también se le conoce, es el momento en que se muestran todos los oficios o "destinos" de las comunidades. En estos pueblos la pluriactividad es una característica clara de las estrategias de reproducción de las familias, pero frente a la fiesta del Corpus se impone la necesidad de decidir en cuál de los grupos se va a participar. La mayor parte de los oficios que se hacen presentes tienen correspondencia, más o menos directa, con los que desempeñan los pobladores de cada pueblo para su sostén económico, pero hay dos oficios que tienen un papel estrictamente ritual: los cazadores y los panaleros. Unos y otros ocupan espacios que, en ocasiones, comparten con los agricultores pero, a diferencia de este grupo en el que también participan mujeres, los panaleros y los cazadores son grupos formados exclusivamente por hombres adultos y jóvenes.

[23] Ismael García Marcelino, de Ihuatzio, comenta que la pieza musical conocida como "el Corpus" corresponde a la categoría de "torito", que es una forma particular de los abajeños; se distingue de éstos en el hecho de que los "toritos" sólo se ejecutan al tiempo que se desarrolla alguna acción específica de carácter ceremonial, como sería el momento de depositar una ofrenda, el curso de alguna procesión o los recorridos con autoridades (comunicación personal, 2009). Aunque con ciertas variaciones locales en la melodía, esta pieza, de manera similar a aquella que se ejecuta en ocasión de la Danza de Moros, es la que hemos registrado de forma recurrente a lo largo y ancho de la región.

[24] En las tierras altas, por ser de mayor humedad, la siembra suele hacerse en marzo, por lo que en junio las parcelas requieren la primera escarda; en las tierras bajas se siembra en junio, cuando inician o se establece la temporada de lluvias. En el primer caso se trata de variedades de maíz de ciclo largo, en tanto que en las tierras bajas los maíces son de ciclo corto. La cosecha, en ambos casos, se lleva a cabo entre diciembre y enero.

A esta distinción se suma la de los espacios involucrados en el cumplimiento de las funciones que asumen en la organización del Corpus y que implican —necesariamente— el traslado a los cerros próximos y distantes de sus respectivos pueblos de residencia. Allá, además de cazar o apresar animales y colectar plantas y flores que integran a las ofrendas, ubican y cortan un pino largo, aunque no de gran diámetro. Limpian el tronco y lo trasladan al pueblo como parte de este ceremonial. Antes de levantarlo en el centro del atrio o de la plaza, le colocan un panal, dinero y regalos que obtendrá para sí quien logre trepar este palo encebado, al que también nombran "panal". Los jóvenes que se inician como panaleros recibirán el reconocimiento por parte de la comunidad por haber cumplido con una de las obligaciones del ciclo ritual. La colecta de panales y la participación ceremonial es también una acción de cortejo, ya que además del reconocimiento público recibirán el de las muchachas casaderas o el de la novia; ellas, en señal de reconocimiento, les entregarán una servilleta bordada que el panalero habrá de colocar en su *katárhakwa*.

Hoy en día los problemas que hacen difícil encontrar los panales son dos: los incendios forestales y las condiciones de deterioro de los bosques por la tala de los árboles grandes, también asociado a una disminución sustantiva de la captación de agua y al agotamiento de los manantiales. Durante los últimos años, ha sido difícil encontrar panales cerca de los pueblos ya que el bosque está muy mermado. No obstante la importancia que en Cherán se le atribuye a esta actividad, durante los últimos años ha debido suspenderse por las condiciones de inseguridad que priman en el área. Esta condición genera incertidumbre entre los panaleros en torno a lo que pueda pasar al no poder ir por los nidos y, en consecuencia, dejar de cumplir con esta obligación que comparten con los cabildos de cada uno de los cuatro barrios y con la comunidad en general.

Las *uauapu* en el Cherán k'eri de hoy

En el intenso ciclo ritual de Cherán k'eri, la Bajada de los Panaleros es uno de los momentos más importantes. En este pueblo la participación de los panaleros está basada en una organización específica que invo-

lucra un cuerpo de cargueros de cada uno de sus cuatro barrios, con sus respectivos acompañamientos.[25] La participación de los panaderos, la alianza con alguno de los cargueros y las imágenes del santo patrono aumentan durante la semana previa al miércoles marcado como la víspera del Corpus. Durante ese tiempo el carguero y su familia se trasladan a una de las orillas del pueblo, a lugares donde marcan el umbral entre el cerro y el pueblo, a instalar un ranchito.[26] Allá llevan la imagen del santo patrono a su cargo; allá duermen, allá comen; allá pasan los panaleros antes de salir al cerro a la búsqueda de más panales, ahí le piden su protección y ayuda para encontrar y bajar los preciados panales y allá regresan para entregarle, a manera de ofrenda, alguno de los panales de menor tamaño.

Un día antes de la celebración del Jueves de Corpus, conforme lo marca el calendario litúrgico, empiezan a preparar sus *katárhakwas* y se alistan para acompañar a los cargueros para subir al Calvario y de ahí, luego de bailar, bajar al centro del pueblo, por lo que el nombre con el que se reconoce esta fase de la celebración es precisamente la Bajada de los Panaleros. A juzgar por los testimonios que hemos registrado y lo que está reportado en la literatura, la participación de los panaleros en la celebración del Corpus se ha acrecentado al paso de los años. Hacia 1940, Beals reportó la existencia de dos grupos de panaleros, cada uno con su respectiva imagen del santo patrono y encabezados por los cargueros, uno del barrio de arriba y otro del de abajo (Beals, 1992: 307). Actualmente se forman cuatro grandes grupos que corresponden a igual número de barrios en los está subdividido el pueblo, encabezados por sus cabildos o cargueros y la imagen del santo patrono que se mantiene a su cargo a lo largo del año. Existe otra pequeña

[25] El acompañamiento en los pueblos purépecha constituye una compleja red de relaciones centrada en la figura del carguero. Alrededor de él participan, de acuerdo con relaciones de parentesco, género y generación, un número variable de miembros de la comunidad que harán posible, mediante un sistema de ayudas mutuas, el cabal cumplimiento que esta autoridad de la jerarquía religiosa local debe garantizar ante la comunidad y ante la divinidad.

[26] Beals, con base en información recabada en entrevistas, señala que en la década de 1940 había dos imágenes, una por cada barrio, y sólo se instalaba un ranchito, el de Cosumo (1992: 307).

imagen que pertenece a una familia; a ésta se le reconoce precedencia del resto: "es mero el patrón".

Subir al cerro, formar parte de un grupo, hacer la colecta de plantas y la búsqueda y corte de panales y cazar animales son actividades que transcurren entre diversión, risas y enseñanzas entre los miembros del grupo. Los más experimentados dirigen y retan a los que se van iniciando, cuyas edades oscilan entre los 12 y los 14 años. Los conminan a trepar por las paredes de las cañadas o a los árboles indicándoles por dónde hacerlo y, a la vez, retándolos cuando muestran temor, duda o dificultad de hacerlo. Lo hacen en medio de risas y bromas que suben de tono, incitándolos constantemente a arriesgarse, aunque siempre se mantienen vigilantes, les indican hacia dónde trepar y cómo hacerlo, pero también provocan su hombría diciéndoles: "A poco te va a dar miedo", "Ni que no pudieras cortar esa rama", "Aviéntate hombre, no seas…".

Al cortar las ramas de cirimo (*Tilia occidentalis*) y del helecho (*Polypodium arcanum bakeri)* van teniendo claro el uso que se les da a estos recursos, por lo que hacen una selección cuidadosa para garantizar la buena hechura de la *katárhakwa*, lo que implica hacer gala no sólo de un gran tamaño, sino de una construcción adecuada para sostener el mayor número de panales y de los otros elementos que la conforman. Es común que mientras colectan otros de los elementos que requieren para la construcción de las *katárhakwa*s, silben el son del "Corpus", la pieza musical que distingue a esta celebración y que es ampliamente conocida en los pueblos de la región. Es también un tiempo lúdico altamente apreciado en este pueblo, lo que sin duda alguna es un factor que explica la vigencia y la relevancia de este ceremonial. La integración de grupos de panaleros involucra relaciones de parentesco, vecindad y amistad, y si bien en ellos participan hombres de distintas generaciones, los jóvenes siempre son franca mayoría. La formación de los grupos de panaleros sigue dos principios —el residencial y el de parentesco—, pero de alguna manera también corresponde al de la obligación para con alguna de las imágenes del santo patrono y de acompañamiento de alguno de los cuatro cargueros en turno.

Siempre hay una primera vez para ir al cerro y formar parte de estos grupos, incorporación que puede considerarse un ritual de paso. Un

proceso a través del cual el muchacho, además de adquirir estos conocimientos y destrezas para trepar a los árboles, a las paredes de las cañadas y para reconocer los caminos y las veredas, es habilitado para formar parte de un grupo poniendo a prueba sus aptitudes y su valentía para conducirse. Pero sobre todo logra el reconocimiento frente a la comunidad al cumplir con una de las tareas de este importante ceremonial: bajar panales, integrarse a algún grupo, y aprender normas y conductas, adquirir habilidades en el manejo del entorno del cerro y cumplir a la comunidad participando en el Corpus.

La participación de los panaleros en el contexto de la celebración del Corpus también tiene un sentido propiciatorio, ya que con su presencia establecen un vínculo con la divinidad y con la naturaleza que favorecerá un buen temporal, lo cual explica por qué la Bajada de los Panaleros es más festiva cuando se da en medio de una lluvia fuerte y prolongada. La formación de los grupos de panaleros tiene una doble finalidad: construir una *katárhakwa* y agruparse entre ellos para acompañar al carguero que corresponda en razón del lugar de residencia y de las relaciones de amistad. Se es parte de un grupo por el gusto de ir a colectar: "Aquí nadie nos manda, vamos porque nos gusta la miel y los gusanitos y mero pues andar en el cerro. Todo el tiempo es bonito, cuando niños y jóvenes, suben con el papá o con el abuelo". "Mi abuelo —nos decía un panalero del barrio primero—, iba tocándoles el son del Corpus a las abejitas cuando salía a buscar panales". Pero, además del gusto, es claro que se necesita mucha habilidad y suerte para encontrar los panales. Se inician en estas tareas de manera directa al integrarse a algún grupo ("entre ellos se van enseñando"), pero se reconoce que además se requiere de habilidades que no todos tienen.

La *katárhakwa*

Recibe este nombre una estructura construida con dos largos y delgados troncos que, entrecruzados, se fijan entre sí con delgadas tiras de madera.[27] Esta estructura sujetará hojas y flores de distintas plantas,

[27] Uno de los sentidos de este término alude a una estructura cuya finalidad es la de cargar y sostener y a ella se amarran diversos elementos que sea menester transportar.

que los panaleros recolectan, así como los panales y los animales que hayan capturado en sus recorridos. Sostiene también aperos de trabajo, como lazos, azadones, hachas o machetes, y otros elementos asociados al oficio, como el bule de donde toman agua, el gabán y el sombrero. Las *katárhakwas* llegan a sobrepasar los 3 m de longitud y su peso oscila entre los 60 y los 80 kilos.

Para elaborar una *katárhakwa*, se juntan entre cuatro y ocho hombres jóvenes entre quienes hay relaciones de parentesco o vecindad; es común que en el grupo, de manera un tanto marginal, participen señores de mayor edad y experiencia. La formación de estos grupos es flexible y dentro de cada uno las relaciones son múltiples; ello explica que siempre haya niños de menos de 10 años que son hermanos o hijos de panaleros mayores. A su vez, varios de estos grupos —entre cinco y ocho— se juntan para participar por familia, calle o barrio para integrarse a otro grupo mayor que irá acompañando a alguno de los cuatro cargueros de los barrios de Cherán; cada uno de estos grupos mayores llega a conjuntar entre 30 y 40 *katárhakwas*, es decir, en la fiesta llegan a participar, en total, entre 120 y 160 *katárhakwas*.[28]

La costumbre dice que los panaleros se agruparán en torno al carguero de su respectivo barrio, pero esta adscripción suele ajustarse en función de situaciones concretas. Es el caso, por ejemplo, de que apelando a relaciones de parentesco o afinidad, se llega a competir por los panaleros más prestigiados, relegando la adscripción barrial. Así, cada uno de los cuatro cabildos —uno por cada barrio— se presentará con sus panaleros buscando ser el que llegue acompañado del mayor número de ellos y con las más vistosas *katárhakwas*, ya que eso le confiere reconocimiento por parte de la comunidad.

Entre los miembros del grupo se generan relaciones muy diversas que obligan a acatar o a adecuar ciertas normas que son, en mayor o menor grado, conocidas y respetadas por quienes forman parte de un grupo de panaleros. Se establecen relaciones múltiples: de solidaridad,

[28] Si la construcción de cada *katárhakwa* la hacen cinco jóvenes, niños y adultos hombres, y por cada una de ellas se involucran unas cinco personas más (mujeres y hombres) en la tareas del ceremonial y en la preparación de los alimentos, tenemos que la Bajada de los Panaleros incluye conservadoramente la participación de unas 3 000 personas.

de complicidad, de reto y también de venganza. A veces uno ve un panal grande, pero "uno le saca por estar muy alto y mejor te pasas sin decir nada para que no te digan que eres rajón". Otras veces, se le dice a alguno de sus compañeros que tiene más habilidad para trepar. El hecho de localizar el panal con la vista, le da más derecho para asegurarlo como propio; y puede o no recibir ayuda para trepar y cortarlo, pero el panal será para quien lo avistó primero.

El área de colecta no se restringe al área boscosa —cubierta de pino y encino—, las cañadas ni a las áreas de matorral o de malpaís que pertenece a la gente de Cherán, sino que se extiende a otras poblaciones vecinas y distantes. Entre los panaleros hay un amplio conocimiento de los caminos, en medio de los cerros, para llegar a las áreas donde hay mayor cantidad de panales. No hay duda de que esta actividad coadyuva en la generación de sus propios mapas, parámetros y referencias con base en los cuales harán las decisiones sobre los lugares hacia donde habrán de dirigir sus pasos llegado el momento de iniciar la colecta de panales, flores, plantas y la cacería de animales. Según sea la distancia, recorren el trayecto a pie o en vehículo. Estas tareas implican también ciertas normas que los panaleros saben reconocer: cortar panales en cerros que no pertenecen al pueblo requiere, sobre todo en el caso de pueblos vecinos, la solicitud de permiso ante las autoridades comunitarias en turno.

Es común escuchar que años atrás, entre los panaleros, había acuerdos implícitos y de respeto mutuo: quien veía primero un panal, ponía una seña en el árbol correspondiente —un lazo amarrado o una marca en la corteza—, por lo que nadie más podía cortarlo. Hacían esos recorridos con meses de anticipación, con la confianza de que aquel panal habría de respetarse; días antes de la fiesta, lo bajaría el panalero que lo marcó. El tiempo que transcurría entre el señalamiento del árbol y el corte del panal favorecía su crecimiento y garantizaba exhibirlo en buenas condiciones.[29] Algunos panaleros comentan que cada

[29] Pedro Márquez señala que esta norma, respecto del *khuipu* como objeto ceremonial y sagrado, recuerda la norma existente en el periodo precolonial sobre los venados como seres consagrados a Curicaveri. Como se narra en RM, los venados se avistaban y se cazaban, pero estando heridos, nadie podía tocar su piel y su carne más que el caza-

vez es más difícil dar vigencia a estos acuerdos, por lo que los panaleros que ven un panal lo bajan. También por esta razón no pueden salir con mucha anticipación, ya que si cortan el panal con antelación la miel empieza a minarse por las paredes y el panal se pudre por descomposición de las larvas.

También hay normas que orientan la formación de los panaleros: encabezará el grupo aquel que haya tenido la habilidad de localizar y bajar panales de mayor tamaño, a él le entregarán otros miembros del grupo, en señal de reconocimiento, diversos animales que hayan cazado para que los luzca en su *katárhakwa*, entre ellos el águila (*uacus*) y el coyote (*jiuatsi*), ya que ello es señal de capacidad, habilidad y buena suerte. Si bien no hay competencia entre poblados vecinos por los panales, en tanto que Cherán es el que destaca por la colecta profusa de los nidos, la competencia se da entre grupos de panaleros del mismo pueblo: la competencia genera prestigio ante la comunidad.[30] Este prestigio también es importante en la relación que, en este espacio ritual, establecen los panaleros, sobre todo los jóvenes solteros, con las muchachas casaderas. Un joven panalero que, como muchos otros de este pueblo, habitualmente va a trabajar de manera temporal a los campos agrícolas de los Estados Unidos, afirmó de manera categórica que a él le gusta ir por los panales y bailar su *katárhakwa* para "apantallar a las chavas"; el año anterior no pudo estar, pero en 2008 sí cumplió su promesa de volver.

Los intercambios y la reciprocidad

Los panales, de manera similar a otros bienes de uso ritual, ingresan a circuitos de intercambio en los que participan numerosos miembros de

dor. La ira de Ticátame, referida en RM, se produce cuando algunos pobladores ribereños capturan un animal herido para comer su carne y hacen jirones la piel (Argueta, 2008: 64).

[30] Esta competencia, que llega a manifestarse como rivalidad, la observamos también en la colecta de panales y traspanales que forman parte de la ofrenda a las ánimas en el pueblo de Tarecuato. Grupos de jóvenes van de una a otra casa donde se ha erigido un altar para un familiar muerto durante los últimos años, para ofrecer sus panales a los padrinos y demás parientes cercanos del difunto. El encuentro entre ellos, en las calles del pueblo, llega a estallar en piques o peleas.

las comunidades en función del género, la generación y la posición que ocupan en la jerarquía religiosa local. En el caso de los panales, la mayor parte se distribuye en circuitos de intercambio definidos por la relación entre los panaleros y sus respectivos cargueros o cabildos de barrio y sus familiares más cercanos. Recordemos que cada grupo que participa en la elaboración de una misma *katárhakwa* está formado —en promedio— por cinco miembros, por lo que cada uno de ellos replica esta forma de distribución.

En la víspera del Corpus, la pareja que funge como cabildo o encabezado de cada barrio inicia un recorrido para invitar a comer a los panaleros, lo que también implica el acompañamiento al Calvario y la bajada al centro del pueblo. Para refrendar el compromiso, el carguero ofrece trago de vino a los panaleros y alguno de ellos baila con la carguera. Los panaleros, en señal de reconocimiento, entregan un panal a la carguera de barrio; le entregarán otro más cuando, al día siguiente, regresen a agradecer su participación. A su vez, cada persona que recibe un panal lo parte en porciones que distribuye entre los miembros de su familia, de ahí que el sentido del panal también es el de congregar. Adelaida Cucué comentó que "el panal junta a la familia […] es un gusto cuando alguien llega con el panal […] lo reparte de a pedacitos y ahí nos lo estamos comiendo. Chupamos la tecatita para llegar a la miel". Actualmente hay algunas familias que venden los panales durante la mañana o la tarde del Jueves de Corpus, una vez que los panaleros han concluido con su participación ceremonial. En este circuito de intercambio también fluyen las flores del Corpus (*Laelia speciosa alba*) que la cabilda está obligada a dar a los panaleros que la acompañarán al Calvario y que ellos pondrán en sus respectivas *katárhakwas*. Los miembros de la familia de la cabilda son los encargados de recolectar esta flor en los bosques y las áreas de malpaís cercanos.

A lo largo de los recorridos, tanto en la víspera como en el Jueves de Corpus, diversas personas le presentan al carguero, a manera de reconocimiento, un canasto con fruta y otros bienes de consumo. De manera paralela, y durante los días que el carguero esté cumpliendo con la instalación del ranchito y la elaboración de la comida una vez que regresen al pueblo para prepararse para la Bajada de los Panaleros,

Joven con panal. Foto: Aída Castilleja.

un grupo numeroso de mujeres y de composición cambiante preparará alimentos que habrán de ofrecer a los panaleros y a las demás personas que lleguen a acompañarlos. Unas y otras son expresión de las ayudas mutuas que sostienen la organización del ceremonial; compromisos que se sellan cuando la mujer que ofrece o presenta la ayuda ata un listón de color en la trenza de la carguera. Portar un gran atado de coloridos listones es muestra de la cantidad de gente que, como cargueros, los ha acompañado y con quienes se ha establecido o se mantiene vigente un compromiso marcado por la reciprocidad.

Otra vertiente del intercambio, que se lleva a cabo en la plaza del pueblo, es la de trocar sal de mar por productos elaborados para la ocasión y en forma de miniaturas. Son productos representativos de los oficios que participan en la celebración del Corpus. La sal que se obtiene mediante este circuito del intercambio toma un valor particular en el caso de las *xurhíjki*, las mujeres curadoras; muchos de sus procedimientos de curación requieren de manera central o secundaria el uso de sal de grano, por lo que reservan la sal que obtuvieron en la celebración del Corpus para esos casos.

Otro aspecto del complejo sistema de intercambio que se activa en la Bajada de los Panaleros y la celebración del Corpus es la presentación de un panal a manera de ofrenda junto con los dones, que son recibidos por el cura párroco al oficiar la primera misa del día. Además de los objetos que constituyen la liturgia —las ostias y el vino— los cabildos del templo presentan, con un sentido similar, fruta de la temporada y un panal. Al panal, a decir de una de las autoridades de la jerarquía religiosa, se le concibe con cualidades similares a la ostia, es decir, es un alimento sagrado.

Conclusiones

El complejo *uauapu* tiene una importancia central en la vida ceremonial de las comunidades del pueblo purépecha y hasta ahora ha recibido muy poca atención en la etnografía y en los estudios regionales. Saberes y rituales como los descritos también hacen evidente la importancia que tiene el espacio del monte y los cerros en la constitución de las comunidades, en términos tanto del aprovechamiento de los recursos naturales, como de las concepciones y maneras de entender y explicar el mundo y ubicar en él la vida de los purépecha. Saberes y rituales que pasan de una a otra generación a través de la participación pautada por un orden interno, en el cual la clara distinción de las etapas del ciclo de vida de las personas es un factor que no deja de estar presente. Ser joven, en el ceremonial descrito, es la circunstancia que les permite participar.

El estudio del complejo *uauapu* nos permite ahondar en la relación fundamental que dicho pueblo establece con los bosques y todo lo que ellos contienen. Éstos, además de ser fuentes de provisión de bienes para el sustento de los pueblos, son el lugar donde se encuentran los manantiales, sitios vinculados al origen de los pueblos; allá están las yácatas (o pirámides) y allá residen sus ancestros, de allá proceden los recursos naturales que son integrados en la alimentación, en la curación y en el intercambio a pequeña escala. De los árboles obtienen leña. Los bosques proveen plantas como las orquídeas (por ejemplo, la *arhurakua, cattleya citrina*), el cirimo, la flor de San Miguel o el nurite, que tienen un papel importante en las ofrendas a entidades sagradas

en distintos momentos del ciclo anual; así también las muy diversas especies de hongos cuando llega la temporada de lluvias. Por ello los cerros tienen una dimensión sagrada que también explica el porqué de la distinción de género, lo cual es importante al momento de cumplir con las obligaciones y prescripciones que marca el orden social y, particularmente, el ceremonial.

Con los cerros y lo que en ellos crece y reside, los purépecha establecen estrechas interacciones que se expresan en la vida ritual, pero también en un sistema de creencias en las que el orden de lo no humano tiene un papel rector. Es así que la cacería y la recolección no son, o no de manera exclusiva, actividades de subsistencia o económicas, sino también prácticas a través de las cuales se generan, transmiten y decantan los saberes que forman parte de la visión del mundo, la vida social y el quehacer de este pueblo. Y destacamos que más que los intercambios material y simbólico, consideramos que hay un enorme intercambio de sentidos éticos, de reciprocidad ceremonial, que dan lugar a normativas interiorizadas que se sustentan en un poderosísimo entramado social. La red que se trenza entre la vida social, las acciones rituales y el entorno natural permiten ver el carácter eminentemente relacional que sustenta las formas de conocimiento del pueblo purépecha, conocimientos en los cuales la distinción entre naturaleza y cultura, entre naturaleza y sociedad, más que develarse de manera dicotómica, nos conduce a entenderla en sus relaciones e interacciones fundamentales.

Es por ello que el registro de las ceremonias, los conocimientos y las actividades, y las dificultades al intentar un orden de exposición que no fragmentara o escindiera la información del complejo del que ésta procede, nos permite afirmar que la intensa interacción entre los pueblos indígenas y la naturaleza sucede en un orden de cosas que difícilmente permite dicotomizarlos, y sólo puede explicarse mediante la gran red de relaciones e interacciones que se establecen entre los órdenes humano y no humano, como lo han señalado Descola (2001 y 2005) y otros autores, a través de interrelaciones que no parecen ser de naturaleza jerárquica. Las perspectivas etnobiológica y etnoecológica han planteado también que el saber y el saber-hacer siempre están relacio-

nados con una matriz cultural que los contiene (Argueta, 1988, Toledo, 1992, Toledo y Barrera, 2008).

La explicación de la indisoluble relación entre la vida social y el entorno natural se expresa también en modelos de entendimiento en los que, por ejemplo, las formas y las cualidades reconocidas a ciertos animales y plantas se constituyen en referentes de primer orden para la explicación de la vida social, del transcurrir en el tiempo y del sentido de pertenencia a un mundo que no es exclusivamente humano. Por ello, coincidimos con lo expuesto por Franco quien, al hablar de la hormiga, establece analogías con la vida de los purépecha (1994: 220). Se trata de analogías que, al ubicarse en un alto nivel de abstracción, constituyen modelos de explicación del mundo de una manera más integral que cuando se marca una distinción sustancial entre la sociedad y la naturaleza.

Del análisis del complejo *uauapu* podemos concluir que los saberes y haceres se producen y transmiten en el marco de la participación en este ritual, que también transcurre en un sentido lúdico y de intensa interacción entre quienes se incorporan a las agrupaciones vinculadas por el parentesco o por relaciones de vecindad. Debemos también señalar que, como toda acción ritual, estas prácticas y conocimientos sedimentados en la vida social han transcurrido por años en los que, por distintas causas, han debido suspenderse, sea por fenómenos naturales —como cuando nació el volcán Paricutín en la década de 1940— o por conflictos sociales y de seguridad como en la actualidad. Durante los últimos tres años la Bajada de los Panaleros ha debido ajustarse o interrumpirse por las condiciones de inseguridad y de reorganización de Cherán k'eri.

Finalmente nos hemos preguntado si la importancia y la vigencia de este tipo de prácticas contribuyeron en buena medida en la casi inmediata incorporación de los jóvenes, agrupados de manera decidida y organizada, a la ronda comunitaria que asumió la vigilancia de las áreas del cerro cuyos bosques fueron devastados por los "sacamontes" que realizaban lo que en Cherán k'eri se denomina "tala criminal". Desde nuestro punto de vista la respuesta es afirmativa pues se confirmó cuando, al final de un recorrido por los parajes violentados, los

jóvenes que constituyen la ahora Ronda Comunitaria Tradicional y que custodiaron nuestros pasos, regresaron al grupo portando en una mano su arma y en la otra ramitas de toronjil y quelites que cortaron mientras ejercían la vigilancia. Integraron así los conocimientos y las prácticas adquiridos al desplazarse por los montes en la búsqueda de las *uauapu* a su nuevo estatus como garantes de la seguridad de su pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalá, Jerónimo de
2000 *Relación de Michoacán*, coordinación de edición y estudios de Moisés Franco Mendoza, Colmich/Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora.

Anónimo
1991 [1560-1561], *Diccionario Grande de la Lengua de Michoacán,* 2 tomos, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren, Fímax Publicistas, Morelia.

Argueta, Arturo
1988 "Etnobiología y civilización mesoamericana", *México Indígena*, núm. 24, año 4, septiembre-octubre, INI, México, pp. 17-23.
2008 *Los Saberes P'urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza,* UMSNH/UNAM/Gobierno del Estado de Michoacán/UIIM/PNUMA/Juan Pablos, México.

Argueta, Arturo y Aída Castilleja
2008 "El agua entre los p'urhépecha de Michoacán", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 3, núm. 5, septiembre, IIS, UNAM, México, pp. 64-87, en www.culturayrs.org.mx.
2012 "Las *uauapu* en la vida de los p'urhépecha o tarascos de Michoacán, en *Relaciones*, núm. 131, verano, Colmich, pp. 283-320.

Beals, Ralph
1992 [1945], *Cherán, un pueblo de la sierra tarasca*, Colmich, Zamora.

Bermúdez, Olga María *et al.*
2005 *El diálogo de saberes y la educación ambiental,* Instituto de Estudios Ambientales, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Bonfil, Guillermo
1989 *México profundo, una civilización negada,* ciesas/sep, México.

Broda, Johanna
2001 "Introducción", en Johanna Broda y Felix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Conaculta/fce, México, pp. 15-45.

Castilleja, Aída
2004 "La *Cha'nantskua* o fiesta del Corpus en pueblos purépechas", en Johanna Broda y Catharine Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, inah, México, pp. 387-413.
2001 "¿A qué nos referimos cuando hablamos de la región purépecha?", *Antropología, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 64, nueva época, octubre-diciembre, México, pp. 21-33.
2007 "Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio. Un estudio en pueblos purépecha", tesis de doctorado en Antropología, enah, México.

Chamoreau, C. y A. Argueta
2011 "Lo animado y lo inanimado entre los p'urhépecha de Michoacán", en J. Neurath, P. Pitrou y Ma. del C. Valverde (eds.), *La noción de vida en Mesoamérica,* México, Centro de Estudios Mayas-unam/Centre D'Études Mexicaines et Centroaméricaines, México, pp. 91-113.

Descola, Philippe
2001 "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas,* Siglo XXI Editores, México, pp. 101-123.

2005 *Par-delà nature et culture,* Gallimard, París.

Falchetti, Ana María y Guiomar Nates-Parra

2002 "Las Hijas del Sol: las abejas sin aguijón en el mundo uwa, Sierra Nevada del Cocuy, Colombia", en Astrid Ulloa (ed.), *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Fundación Natura, Bogotá, pp. 175-214.

Fischer, Franz

2007 "La apicultura en la economía de subsistencia de las zonas boscosas de sabana de Miombo en el África sud-central", *Red Forestal de Desarrollo Rural*, en www.odi.org.uk.

Franco, Moisés

1994 "Sïruki. La tradición entre los p'urhépecha", *Relaciones*, núm. 59, vol. XV, Colmich, pp. 209-238.

Mateo Hernández, J. Guadalupe

1983 "Fiesta del Corpus en Tarecuato", en *El color de la fiesta*, Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Michoacán-sep, México.

Moctezuma, Patricia

1992 "El cargo de *orhete* en la comunidad de Zipiajo", *Relaciones*, núm. 52, Colmich, pp. 203-224.

Sepúlveda, María Teresa

2003 [1974], *Los cargos político religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*, Morevallado, Morelia.

Swadesh, Mauricio

1969 *Elementos del tarasco antiguo,* unam, México.

Toledo, Víctor Manuel

1992 "What is Ethnoecology?", *Etnoecológica,* vol. 1, núm. 1, abril, México, pp. 5-21.

Toledo, Víctor Manuel y Narciso Barrera

2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales,* Icaria, Barcelona.

Velázquez Gallardo, Pablo

1947 "Dioses tarascos de Charapan", *Revista Mexicana de Estu-*

dios Antropológicos, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

1978 *Diccionario de la lengua Phorhépecha,* FCE, México.

West, Robert

1948 *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology (Publication núm. 7), Washington.

West, C. y D. H. Zimmerman

1991 "Doing Gender", en J. Lorber y S. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park, Sage, California, pp. 13-37.

Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totonacos de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla

*Macario Lauro Bautista Ramírez**

Xlikalhaqtsukut/Introducción

Lo que a continuación se presenta es un acercamiento etnográfico a las prácticas de noviazgo que llevan a cabo los jóvenes estudiantes del bachillerato Vicente Suárez Ferrer. Pretendo dar cuenta de cómo los factores socioculturales inciden en los procesos de cambio sociocultural en los cuales la comunidad de San Andrés Tlayehualancingo está constantemente inmersa. Se aborda también la manera en que se está consolidando la presencia de *wa laqawasán* —los jóvenes varones— y *wa laqtsuman* — las jóvenes mujeres— en la comunidad, a partir de la influencia de diferentes elementos socioculturales, como la escuela, la migración y los medios de comunicación; y cómo de esa manera los jóvenes gradualmente van ganando espacios para participar dentro de la misma comunidad.

Cuando hablo de factores socioculturales me refiero al conjunto de elementos nuevos que llegaron a la comunidad, y que con el paso del tiempo permanecen y forman parte de ella. Entre ellos se encuentran: la luz eléctrica, el agua entubada, el servicio de caseta de teléfono, la presencia de las escuelas (preescolar, primaria, secundaria y bachillerato), así como los medios de información, en este caso la radio y la televisión; a los cuales se suma el fenómeno de la migración, que también incide en los procesos de cambio en la comunidad. Son los mi-

* Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, en Tlapa de Comonfort, Guerrero. Tiene como primera lengua el totonaco. Correo electrónico: macariolbr@gmail.com.

Salón de clases. Foto: Macario Lauro Bautista.

grantes quienes constantemente traen novedades, aunque cabe mencionar que la comunidad juega un papel al validar o desechar el patrón cultural que se pone en práctica mediante su influencia, con lo cual ésta juega un papel de agencia, en los términos de Pierre Bourdieu.

Previamente a desarrollar el tema de este trabajo, debo hacer varias aclaraciones. La primera tiene que ver con el uso que hago de la palabra *antes*, de lo antiguo, del pasado, con la cual me refiero a dos momentos: al contexto sociocultural que vivieron los abuelos y al de los padres. No marqué dichos periodos con fechas establecidas porque no era el objetivo del trabajo. En cambio, la reconstrucción de ese *antes* se hizo a partir de las entrevistas hechas a los padres y los abuelos, quienes con sus comentarios contribuyeron a la reconstrucción de un periodo en la historia de la comunidad, recreándola a través de la memoria, las imágenes y los momentos que vivieron en algún momento de sus vidas, principalmente cuando ellos eran jóvenes. La segunda aclaración se refiere a que cuando hablo de la *actualidad,* o de lo *actual*, me refiero al presente, es decir, al momento que los jóvenes viven ahora, con el contexto sociocultural que comparten con todos los

habitantes de la comunidad. Y en éste ahora menciono a los padres y a los abuelos porque también ellos lo están viviendo, con los mismos cambios socioculturales, y por lo cual a menudo comparan lo que ellos vivieron con lo que los jóvenes experimentan ahora, con sus nuevas formas de ver las cosas, con sus nuevas formas de actuar y con los contextos a los que se enfrentan los jóvenes al volverse gente adulta. Y por último, la tercera aclaración se refiere a la inserción que hago de los fragmentos de entrevistas realizadas a padres y abuelos. La mayoría de ellas se grabaron en totonaco, debido al gran monolingüismo que hay entre ellos, y porque decidí respetar su voz y el punto de vista del actor. De esta forma, decidí hacer las transcripciones en totonaco e insertar la traducción al español entre corchetes enseguida de los textos. Las entrevistas con los jóvenes estudiantes de bachillerato, en cambio, se hicieron en español y así se presentan.

Anta' nikú tanoqlha' kachiquín/Ubicación geográfica de San Andrés Tlayehualancingo

San Andrés Tlayehualancingo es una de las seis juntas auxiliares del municipio de Ahuacatlán. Esta comunidad se localiza en la parte noroeste del estado de Puebla y al noreste de la cabecera municipal, entre los cerros más altos de los acantilados de la zona. Su ubicación geográfica tiene como coordinadas una longitud de 97°49'40", una latitud de 20°01'58" y una altitud de 1 460 msnm. Se encuentra a 20 minutos de la cabecera municipal (en carro particular); sin embargo, lo común es que, por la falta de ese tipo de transporte, el tiempo en que se recorren los cinco kilómetros de distancia oscile entre 40 y 50 minutos, partiendo de la carretera interserrana hacia la comunidad. Es desde dicha carretera que se puede abordar una "combi" o un microbús que recorre en cinco minutos el trayecto hasta la cabecera municipal. La ciudad más grande y cercana es Zacatlán, que se ubica en la parte sur respecto de Tlayehualancingo, y aproximadamente a una hora con 20 minutos en combi o microbús, mientras que en un vehículo particular el recorrido puede ser de una hora.

Para acceder a la comunidad existen dos caminos, ambos de terracería. Uno de ellos conecta directamente con la carretera interserrana

(al sur) y es el más usado por los habitantes, aunque casi nunca se encuentra en condiciones óptimas, debido a las lluvias del segundo semestre del año, que producen daños constantes, como baches, derrumbes, deslaves de tierras y la presencia de lodo en casi todo el camino. El deterioro se incrementa con el tránsito de vehículos pesados, principalmente tráileres[1] que transportan barro y arcilla con destino a las ciudades de Puebla y Tlaxcala para su comercio. El otro camino se encuentra en el oriente del poblado, y pasa por la localidad de Los Llanos; se conecta con la carretera que comunica Ahuacatlán con el municipio de Amixtlán y con las comunidades de Bienvenido y San Felipe Tepactlán, entre otras. Dicho acceso también se halla en malas condiciones, aunque las autoridades correspondientes ya han comenzado a repararlo. El recorrido a pie para llegar a esta otra cabecera municipal es de 45 minutos, para la parada del autobús de Los Llanos es de 20 minutos y para la parada de Agua Dulce es de casi 25 minutos. Desde estos puntos, cada 10 minutos pasan las combis que vienen de Tepango o Zapotitlán, y así en cinco minutos se puede llegar a Ahuacatlán.

Xtaskatitat chu lala' staqtilhamaqolh anta' kachiquín/De niños y niñas a jóvenes en la comunidad

Para los habitantes de San Andrés Tlayehualancingo, el término *joven* es relativamente nuevo como concepto o categoría; lo cual no significa que antes no existieran los jóvenes. Las personas de la comunidad de San Andrés han dividido su población en cuatro grupos según su edad: *laqskatán* (niñas y niños), *laqawasankú* (jóvenes hombres y mujeres), *laqolóm* (adultos, grandes) y *laqnatatana'* (abuelos y abuelas). Estos grupos sociales se conforman de acuerdo con la edad de las personas, pero, al mismo tiempo se vinculan a un rol social y cultural dentro de la comunidad.

[1] A mediados del año pasado (2009), los habitantes de San Andrés se organizaron para llegar a un acuerdo y no permitir la entrada de los tráileres porque han dañado demasiado el camino. Además, los domingos, cuando la gente necesitaba llegar a tiempo al mercado de Ahuacatlán para llevar sus productos a vender, los camiones se atravesaban para cargarlos con el balastre, entonces la gente perdía más de una hora en espera de que el camión pudiera dar vuelta y las camionetas pudieran pasar.

Los habitantes de la comunidad, según las entrevistas y los comentarios recogidos en el trabajo de campo, consideraban niños a los menores de 12 años. Dicho grupo de edad tenía que cumplir con diversas tareas, antes de que la asistencia a la escuela fuera obligatoria. La principal obligación de los niños varones era acompañar a los padres al campo para enseñarles a manejar ciertas herramientas, como el machete, el azadón, la pala, el pico; y también eran instruidos para que seleccionaran las semillas del maíz, del frijol y del chile verde. Además, se les enseñaba a ser fuertes, a mandar, a exigirle a sus hermanas y a pedirle cosas a su madre, de la misma forma que lo hacía el padre. Asistir a la escuela era un deber, pero era menos obligatorio que en la actualidad. Lo importante era ir al campo para que los niños aprendieran las actividades agrícolas para que, cuando llegara el momento de que formaran su propia familia, tuvieran los conocimientos necesarios para hacerse responsables y sacar a su familia adelante.

A las niñas, en cambio, se les enseñaba otras cosas. Sus obligaciones consistían en permanecer en su casa para realizar los quehaceres domésticos: aprender a lavar la ropa, echar tortillas, martajar el *nixcom* (maíz molido) en el metate, moler el picante y el jitomate para la comida, preparar los frijoles, cocer la carne y recolectar quelites. Además, debían aprender a preparar la comida, a conocer las yerbas para los remedios caseros y a cuidar a los hermanos pequeños, con la finalidad de prepararlas para el futuro. Asistir a la escuela no era prioridad, ya que les decían que los que debían ir a la escuela eran los hombres, puesto que eran los que tenían que responsabilizarse de la familia. Lo cual coincidía con lo dicho por Paloma Bonfil Sánchez, quien considera que las niñas indígenas enfrentan todas las desventajas de la pobreza: la subordinación generacional, la desigualdad y la discriminación de género. Estos factores detienen de manera significativa el desarrollo educativo de las niñas, mucho más que el de los niños varones de su misma edad y pertenencia étnica (Bonfil Sánchez, 2004: 34-35). Así, en San Andrés se pensaba que la escuela se había hecho para los hombres, no para las mujeres, que tenían que permanecer en casa para atender al padre o al hermano, además de ofrecerles de comer o darles una taza de café. En general, éstas eran las obligaciones

de las niñas, tareas que debían aprender para que cuando se casaran tuvieran los conocimientos necesarios para satisfacer su nueva vida familiar y con ello evitar que se hablara mal de la familia y de su honor.

Con el paso del tiempo, las condiciones sociales de la comunidad fueron cambiando gradualmente. La exigencia para que los niños acudieran a la escuela fue mayor, debido a la llegada de programas federales de asistencia social como Solidaridad (a finales de los ochenta), Progresa (a mediados de la década de los noventa) y Oportunidades (en los últimos años). Estos programas inicialmente ofrecieron becas a los niños para que asistieran a la escuela primaria, y posteriormente ampliaron su cobertura hasta la secundaria y después hasta el bachillerato. En consecuencia, algunos padres comenzaron a mandar a sus hijos a las escuelas para recibir el apoyo de dichos programas. En la actualidad son obligados a asistir por las autoridades locales, tal como lo señala la señora Juana, de 70 años, originaria de la comunidad de San Andrés:

> Akit nitu, akit nitu kimalaqachamaka, nitu laqapasma' kintlat, chu nina xanan skuela, chu pi xwija' kampi ni puerza xwaqan pala ka anka, nikumula' chu chiyu', palha' kawaqoy mapaqsinanín, puerza wanqoy pikakamalaqachaka', wan chu palhata' kawanikan kamanan pi ka anqol puskuela, chu la' maqasa' nawanijan komo napín puskuela, po's ka ni anán tuku nawaqoy, wa chu' pi sakatakú namalakachakan kakiwin, na kinkalinkanan San Felipe, chu Zacatlán, nina lay tlawan po's laqtsuku`xakuanitau, puerza nakinkalinkanan.
>
> [No, pues no. A mí no me mandaron. No llegué a conocer a mi papá. Todavía no había escuela, había, pero no era obligatoria. No como ahora, pues las autoridades ya mandan, lo obligan a uno, los mandan a la fuerza. Antes a los hijos se les decía muy fuerte que si iban a la escuela no habría de comer. Por eso, desde chicas nos mandaban al campo, nos llevaban a San Felipe, a Zacatlán, aún no caminábamos mucho porque éramos chicos, pero nos llevaban a la fuerza.]

A pesar de que estos programas del gobierno han llegado a la comunidad y de la presión que ejercen las autoridades locales[2] para que

[2] Otra medida de que se valieron las autoridades para que los padres de familia mandaran a sus hijos a la escuela fue por medio de los profesores, quienes tenían que reunir un de-

manden a los niños a la escuela, no se ha logrado abatir el analfabetismo. Esto se debe a que en las familias la educación aún está subordinada a otras necesidades, así que persiste la práctica de evaluar en favor de quién (de qué hijo) conviene invertir, para que el esfuerzo educativo resulte en un beneficio colectivo. Por tal razón, continúa la tendencia a decidir que sean los varones quienes vayan en primer lugar a la escuela, ya que son ellos quienes tendrán que llevar el sustento a la casa. Mientras que las hijas, según los padres, son las que deben quedarse en casa y cuidar a los demás hijos, puesto que si las mandan a la escuela, después ya no querrán hacer nada, sólo desearán estar en la calle, o cuando salgan de la escuela buscarán ir a trabajar a otra parte. De esta manera lo comenta doña Ruth, señora de 72 años:

> Maqasa ni xtatuqoy laqtsuman, ka tercero o cuarto xkitayaqoy, niti xwan namasputuy xprimaria, akít natlaway, ni, kachunta', po's achuna' chu' kumu xatlat maqlay po's ni modos, kumu lamaqasa nitu xanán, wa maqasa xanatlaknán wa tliwaka skujqoy, lachu akit, ni aqtum kiltamakú kilanik skuela, akít xakanputum, para wa chu kintlat kiwanil tuku' xlím napina', ka napí laqapasnán, kawa na pín laqmakana', chuna' xkiwani', akit laqapasta kumu xa tikay skuela, tsanqay ni kakiwin xa skujli', tsaqay a lakatum xa maqskujli', kampi kumu niqasi´kualtawakay po's sta' kabrón, tlaq tawa', nitu xaktlawal, po's chiyu' paxtiqatsinil wa Dios nitu tlak skujma' kakiwin, ni xlem…
>
> [Antes las niñas no terminaban la primaria, sólo llegaban a tercero o cuarto. No, nomás así. Ahí dependen del papá, pues si no aguanta, pues ni modo. Los papás de antes eran más trabajadores, por ejemplo yo no fui ni un día a la escuela. Yo quería ir, pero mi papá me decía: "¿Para qué te vas? Vas a conocer la escuela y nomás te vas empezar a distanciar". Pero la verdad, si hubiera ido a la escuela, a lo mejor me hubiera salido a trabajar a otra parte, pero sin saber leer, está cabrón, está más canijo. Gracias a Dios no trabajé todo el tiempo en el campo, no toda mi vida…]

Conforme iba transcurriendo el periodo de la niñez se incrementaba la carga de las responsabilidades, ya que tanto hombres como mu-

---

terminado número de alumnos para que permanecieran en la comunidad. De lo contrario, los profesores serían enviados a otro poblado.

jeres iban incorporándose a otro grupo social, el de *laqawasankú*, y las responsabilidades iban cambiando. Los jóvenes varones —*laqawasán*— participaban cada vez más en las actividades del campo; mientras que las mujeres jóvenes —*laqtsuman*— lo hacían en los trabajos de la casa. Las expectativas de los padres se hacían cada vez más reales, al pensar que tenían mano de obra asegurada para trabajar en el campo. Los hijos varones al ser jóvenes ya no dependían de la presencia del padre en sus labores, pues ya sabían las actividades del campo y el padre sólo llegaba a revisar el trabajo hecho.

Por la tarde, los hombres llegaban a casa para comer lo que la madre o las hermanas habían preparado. Después de comer o cenar, se sentaban a platicar con la familia o realizaban otras tareas en casa. Sin embargo, algunos iban a pasear con los amigos, se sentaban a platicar y planeaban las actividades que debían realizar como grupo. Esta situación daba cuenta de la juventud indígena totonaca como un periodo en el que principalmente los varones tenían la oportunidad de salir a pasear en grupo y platicar. No obstante, el periodo de la juventud era muy corto, ya que tanto hombres como mujeres pronto adquirían responsabilidades de adultos al contraer matrimonio a una edad más temprana que el promedio de hoy en día.

Pero ¿qué se esperaba de estos jóvenes en la comunidad? Las autoridades locales, civiles y religiosas estaban pendientes de cuando cumplían los 15 años, principalmente los varones, porque en un par de años más ya estarían en condiciones de servir a la comunidad. El primer cargo que podían ocupar los muchachos era el de topil, cuya responsabilidad primordial era apoyar a las autoridades durante un año. También eran mano de obra para las faenas que se realizaban en la comunidad. La participación de los jóvenes en la comunidad era avalada por las autoridades comunitarias, y era del conocimiento de los padres de familia. Los espacios donde se reunían eran los *mayoles* o topiles, y estaban allí por las tardes para prestar sus servicios a las autoridades. En esas reuniones los muchachos platicaban de muchos asuntos, de los trabajos que realizaban en el día, de los problemas familiares y de los intereses personales de cada quien. Además de ese espacio, los jóvenes varones sólo tenían unos cuantos más para reunirse, por ejemplo las veredas, ya que

hace 70 años aún no se contaba con la calle principal. Hoy, en cambio, los jóvenes de la comunidad tienen más lugares donde concentrarse, como la escuela —telesecundaria y bachillerato—, el auditorio y la unidad médica. Y eso ha dado como resultado una separación familiar, a la cual ha contribuido también la televisión. Anteriormente no había tal alejamiento, y prevalecían las conversaciones y los relatos de historias y leyendas, que unían más a las generaciones de hijos, padres y abuelos. Tal situación difícilmente se presenta hoy en día.

Por otro lado, las muchachas que habían dejado de ser niñas estaban listas para recibir una educación más estricta en casa. Era su responsabilidad hacer el *nixcom*, poner frijoles, sacar la masa en el metate, preparar la comida, poner el café en la mañana antes de que el papá se fuera al campo con los hermanos, e incluso debían levantarse más temprano que los demás porque estaban aprendiendo lo que debía hacer una mujer, una futura esposa. Si había hermanos menores, ellas debían cuidarlos. Además, debían ir a lavar al río, aunque claro, en compañía de alguna persona mayor o de un varón, ya que si iban solas se exponían a ser robadas o ultrajadas. Al parecer este periodo de juventud no ha sido documentado, ya que después de la niñez, el otro grupo de edad, del que se habla en las descripciones antropológicas referentes a grupos indígenas, es el de la edad adulta. Lo cual no significa la ausencia de dicho grupo, sino que el periodo de la juventud era más corto que en la actualidad. Ahora los jóvenes tienen sus propios espacios, por lo que esta etapa de la vida se ha ampliado. Hecho que ha traído consigo un fortalecimiento de la juventud en la comunidad.

Wa laqawasán chu laqtsuman antá kachiquín/ Los muchachos y las muchachas en la actualidad

Anteriormente se habló de la situación de los jóvenes de hace un par de décadas, ahora me centraré en los jóvenes de hoy: ¿quiénes son?, ¿qué hacen?, ¿qué papel tienen dentro de la comunidad? y ¿qué se espera de ellos? No es mi intención definir una edad determinada en la que mujeres y hombres entran a la etapa de la adolescencia o que indica cuándo empiezan a ser jóvenes, sino que me centraré en mostrar cómo las niñas y los niños pasan a formar parte de otro grupo social, lo

cual ocurre, generalmente, cuando egresan de la primaria. Entonces los niños pasan a ser *jóvenes estudiantes*, pero si no continúan con sus estudios se les conoce como *laqawasanta'*, que significa que ya son jóvenes. El pasar a otro grupo social se acompaña de reglas, obligaciones y derechos, y los padres y la comunidad son los responsables de guiar a estos muchachos.

Los jóvenes de la actualidad son visibles en espacios socialmente aceptados, como las escuelas, la iglesia, la cancha deportiva y la calle. Lo cual antes no sucedía.[3] Cuando los jóvenes ingresan a la escuela telesecundaria, por lo regular cuentan con 11 o 12 años de edad, y prácticamente están entrando en la adolescencia, de modo que los cambios físicos y biológicos comienzan a manifestarse (Meneses Cárdenas, 2002). Los hombres empiezan a cambiar de voz, aparecen los vellos en los genitales, las axilas y el rostro, y esto se conoce como *chixkuilama'*, que significa que se está haciendo hombre. Las mujeres comienzan a ensancharse de las caderas, aparece también el vello en los genitales y las axilas, sus pechos comienzan a crecer, y aparece la primera menstruación, a esto se le da el nombre de *tsumatlama'*, que significa que se está haciendo señorita. Este proceso, tanto de hombres como de mujeres, se conoce como *staqmaqolha'*, que se traduce como "están creciendo, están desarrollándose". Cuando llega el momento en el que los cambios físicos llegan a la etapa terminal del crecimiento biológico, se dice que son *stqolha'*, lo cual significa que ya dejaron de crecer. Sin embargo, no sólo han cambiado en la parte biológica y física, sino también en los comportamientos sociales y psicológicos. A menudo se dice en la comunidad que cuando los jóvenes empiezan a desarrollarse, comienzan a ser rebeldes, tienden a desobedecer a los padres, no les gusta que los manden y creen y dicen poder resolver los obstáculos de la vida.

Cuando los jóvenes ingresan a la escuela telesecundaria, aprovechan para fortalecer sus amistades con los otros compañeros, comien-

[3] Antes de que en la comunidad se introdujeran las escuelas y las canchas deportivas, los jóvenes no contaban con espacios en donde pudieran relacionarse hombres y mujeres; sólo había espacios permisibles para los jóvenes varones, mientras que las mujeres sólo podían estar en casa, o bien podían salir sólo para realizar algún mandado, y siempre acompañadas de un varón de la familia.

zan a convivir entre ellos, a tratarse más y a conocerse más. Pero también manifiestan interés por el sexo opuesto, y desean platicar, experimentar y tener más conocimiento de las otras personas. Los habitantes de la comunidad reconocen a estos jóvenes estudiantes como *escoleros*, ya que su única responsabilidad es asistir a la escuela. Se espera que la concluyan para que obtengan una mejor posición social en el futuro y no trabajen en el campo, ya que se piensa que es un trabajo que requiere un fuerte desgaste físico y del cual se obtienen pocas ganancias. Por tanto, se considera que es necesario que los *escoleros* se preparen y obtengan mejores expectativas de vida, un trabajo mejor remunerado y con menos desgaste físico, o que, por lo menos, como se dice, no trabajen "en el sol y en el agua".

En este sentido, se coincide con Durston, quien señala que la escolaridad en los medios rurales se relaciona con cambios en el ciclo de vida de los jóvenes (Durston, 1998). La extensión de la escolaridad tiene como consecuencia un mayor poder de decisión de los jóvenes sobre su futuro y sus expectativas de vida, e influye en la postergación del matrimonio y de la maternidad; además de que trae consigo una menor carga de labores del campo para los hombres jóvenes, puesto que quienes acuden a la secundaria tienen la oportunidad de concentrar sus esfuerzos en las actividades escolares. Las mujeres, en teoría, tienen también la opción de dedicar mayor tiempo a los estudios que a las actividades domésticas (Rodríguez y Keijzer, 2002: 220).

De esta manera, la escuela ofrece la posibilidad de ingresar a un mundo de nuevas realidades y retos, donde se encuentran distintas opciones para el desarrollo personal. Es de especial importancia la escuela para el sector femenino, puesto que es uno de los pocos espacios donde ellas pueden socializar, tener una vida pública y pertenecer a un grupo juvenil (por ejemplo pertenecer a un equipo de basquetbol o bien al coro de la iglesia). Estar en la secundaria implica, además, posponer tres años las actividades laborales obligatorias para los jóvenes, por lo que los padres tienen que esperar este tiempo para capacitar a los hijos en sus respectivas tareas del campo y de la casa. Los fines de semana sirven para que los jóvenes trabajen con los padres, pero no son suficientes para que los muchachos puedan asumir solos esa responsabili-

dad. En ocasiones las labores en las que participan se dejan a un lado porque los jóvenes tienen que hacer las tareas de la escuela, ya que cuentan con el apoyo de la beca de Oportunidades y no pueden bajar su rendimiento escolar, pues de lo contrario podrían perder esta entrada económica, importante para la familia.

En esta edad, los jóvenes están buscando una identidad y ésta se forma también con lo que observan en la gente que llega a la comunidad con otras formas de hablar y de vestirse;[4] además de que se nutren de lo que los maestros les comentan y enseñan, ya que están en una edad flexible y en ellos se puede incidir de manera directa e indirecta. Considero, sin embargo, que los muchachos son agentes que toman lo que les puede servir y desechan lo que no. Son actores sociales que están construyendo su propia realidad y su propia forma de ver las cosas. Por ejemplo, los estudiantes de la secundaria, para romper la regla de que no pueden salir —si no tienen nada que hacer en la calle o en la cancha—, inventan pretextos y usan como recurso la escuela, las tareas y los trabajos que deben hacer en equipo. Así, logran escabullirse de la casa con el permiso de los padres para reunirse con sus amigos y platicar, jugar y entretenerse. De esta manera, escapan también de los trabajos de la casa y de los encargos de los padres.

En tanto, los jóvenes que no estudian o que no concluyen el ciclo educativo hasta el bachillerato se incorporan de inmediato a las actividades necesarias para el sustento de la casa. Los hombres acompañan a sus padres a trabajar en la milpa, en el cultivo de café o en otras actividades que se desarrollan en la comunidad. Las mujeres apoyan los trabajos de la casa, preparan la comida, lavan la ropa, cuidan a los hermanos menores y llevan la comida al campo para su padre y sus hermanos. En pocas palabras, a estos jóvenes que no estudian les toca

[4] Los que llegan de la ciudad hablan de otros contextos, con lenguajes que en la comunidad no se acostumbran, por ejemplo las expresiones "qué onda, güey", "no manches", "buena onda", que no se conocían ni usaban en la comunidad. En lo que respecta a la vestimenta, anteriormente los jóvenes sólo usaban pantalones de vestir, pero poco a poco se fueron insertando los pantalones de mezclilla. En el caso de las mujeres la mayoría de ellas ya usan pantalones, lo cual antes no se permitía porque se decía que sólo los hombres podían hacerlo, mientras que las mujeres debían usar vestidos, faldas y blusas.

reproducir los antiguos patrones de ser joven. Por eso difícilmente se les puede ver en las calles a ciertas horas, por ejemplo a mediodía, que es cuando se encuentran ocupados, trabajando en la casa o en el campo. Mientras que a los jóvenes estudiantes sí se les puede encontrar por las calles, ya que salen al receso o de clases. Los jóvenes que no tienen la oportunidad de estudiar salen a la calle únicamente por las tardes, cuando van a jugar a la cancha deportiva o salen a platicar al centro de la comunidad. Y lo hacen sólo los hombres, ya que las mujeres permanecen en casa porque su espacio es el familiar.

Wa laqawasán chu laqtsumán kalhtawakamaqolh antá bachillerato/Los muchachos y las muchachas que estudian el bachillerato

Los jóvenes del bachillerato Vicente Suárez Ferrer[5] tienen entre 15 y 18 años; unos asisten a las instalaciones de la presidencia auxiliar y otros a un aula prestada por la escuela primaria. Los grupos son mixtos. La mayoría de ellos son originarios de la comunidad de San Andrés Tlayehualancingo. Sólo hay un alumno nacido en la ciudad de Puebla, pero sus padres son de la comunidad. Un par de alumnas vienen de la localidad de San Rafael, localizada al norte, aproximadamente a una hora de camino. El recorrido lo hacen a pie porque no hay transporte público hasta la congregación.

La escuela cuenta con tres grupos; primero,[6] segundo y tercer año. En el grupo de primer año hay 15 alumnos, de quienes siete son mujeres y ocho hombres. En segundo año hay ocho mujeres y ocho hombres. Y en el tercero hay cinco mujeres y ocho hombres. El total de los alumnos es de 44, de los cuales 24 son hombres (54.54 por ciento) y 20 mujeres (45.45 por ciento). En las cifras se nota que los hombres tienen

[5] El periodo de trabajo de campo abarcó de agosto de 2009 a enero de 2010. Hasta ese momento los alumnos del bachillerato recibían clases en las instalaciones de la presidencia auxiliar y de la escuela primaria. Para febrero de 2010, ya los alumnos recibían clases en las instalaciones propias del bachillerato, ubicado en el lugar conocido como Los Llanos, y que se localiza a 20 minutos del centro de la comunidad.

[6] El ciclo escolar es de un año y comprende dos semestres, de agosto a enero y de febrero a julio.

mayor oportunidad de estudiar que las mujeres. No obstante, cabe mencionar que quienes continúan con sus estudios después del bachillerato son en su mayoría mujeres, ya que la tendencia general entre los hombres es salir de la comunidad para buscar mejores opciones laborales, mientras que muy pocas mujeres lo hacen.

Por otra parte, los datos referentes al lugar que ocupan como hijos dentro de su familia indican que la mayoría son primogénitos,[7] y nacieron a mediados de la década de los noventa, periodo en que la comunidad sufrió cambios importantes: se construyó la carretera interserrana, se iniciaron las migraciones a las urbes del país, sucedió el contacto permanente con pueblos rectores como Zacatlán y Zapotitlán, y se construyeron centros educativos en Ahuacatlán, así como la telesecundaria y el bachillerato. Además, se instalaron servicios de luz eléctrica y de agua entubada. Asimismo, en esta década, algunos padres de los estudiantes ya habían salido a otros contextos culturales y estaban en un proceso de cambio de algunos patrones culturales. Muestra de ello fue el inicio de los primeros noviazgos y del robo de la novia.

Wa lala' xlitipatluwa' wanikan lapaxkit anta' kachiquín/Las diferentes maneras de nombrar el noviazgo en la comunidad

Para empezar, hay que decir que los términos *novio* y *noviazgo* en la comunidad San Andrés no existen en totonaco, así que su sentido se ha construido con base en la descripción de dichas prácticas. La primera palabra que hace referencia al noviazgo es *laxaqatli'*, cuya traducción literal es "se hablan", y representa una acción que se efectúa durante el noviazgo e implica una comunicación constante. Para referirse al novio o la novia, se utiliza la palabra *kit xlaqatli'*, cuya traducción es "yo le hablo", que también es algo que se efectúa durante el noviazgo, es decir, describe la acción de platicar. Otra forma de de-

[7] De los 31 estudiantes encuestados, el lugar que éstos ocupan como hijos dentro de su familia es el siguiente: 10 el primero o mayor; (seis hombres y cuatro mujeres); siete el segundo (cuatro hombres y tres mujeres); cuatro el tercer hijo (tres hombres y una mujer); seis el cuarto (tres hombres y tres mujeres); uno el quinto (mujer), y tres el sexto (un hombre y una mujer).

nominar al noviazgo es *la'talay*, que significa "que andan", y se refiere a cuando se ve una pareja de novios, y andan juntos, uno al lado del otro. Para hacer alusión al novio o la novia se dice *akit talay*, cuya traducción literal es "yo ando", y representa el periodo del noviazgo, ya que las parejas andan literalmente juntos, es decir, caminan juntos. La tercera palabra que hace alusión al noviazgo es *talakgaskgalh*, cuya traducción es "son pareja". De esta manera, existen tres términos para describir el noviazgo, aunque para denominar al novio o la novia existen otras palabras, como *kin talapaxki*, cuya traducción literal es "mi amigo", "mi amiga" o "mi amistad", "mi querida", "mi amada", que enfatiza el hecho de que los novios también son amigos o enamorados.

Wa tu' wamputúm lapaxkit pala wa kalhtawakanín xa lak bachillerato/El significado de noviazgo para los jóvenes estudiantes de bachillerato

Para definir el concepto de noviazgo, desarrollé entre los estudiantes una dinámica conocida como grupos de discusión, y reuní a cuatro grupos, dos de mujeres y dos de hombres, según el género, uno de tercer año de bachillerato y otro de segundo.[8] Los resultados son los siguientes. El grupo de tercer año de mujeres mencionó que para ellas el significado de novio es "la persona en quien se puede confiar, alguien a quien le puedes decir sobre tu noviazgo y al mismo tiempo te ofrece su apoyo, comprensión y una amistad incondicional. Él desea todo lo mejor para ti". Y que el noviazgo es "cuando dos personas mantienen una relación porque se aman, y siempre permanecen juntos en las buenas y en las malas. Ellos [refiriéndose a las parejas] pueden andar tomados de la mano y abrazarse. Se dicen palabras amorosas, se regalan rosas, se escriben cartas, poemas de amor y versos de fidelidad con ella o él".

Los hombres de tercer año, por su parte, comentan que una novia es "la persona a quien se quiere y se ama, con quien compartes senti-

[8] Separé los grupos porque es muy complicado trabajar con un grupo de más de 10 integrantes y porque quería diferenciar el concepto entre un grupo mayor y otro menor, además de que también quería ver si había una diferencia de género en la concepción del noviazgo.

mientos tanto como en las buenas como en las malas. Alguien que te quiere tal y como eres. Con quien se debe ser totalmente honesto". Mientras que el noviazgo es "cuando dos personas —un hombre y una mujer— tienen una relación seria, donde se tienen confianza, comprensión, amor, cariño, respeto, apoyo, amistad y, más que nada, fidelidad, que es lo más importante".

En el grupo de segundo grado, las muchachas respondieron que un novio "es la persona con quien se comparte momentos bellos y malos. Se debe confiar en ésta, conocerse a fondo para saber lo que le gusta y lo que le molesta. Es la primera persona que debe estar con nosotros en alguna situación". El noviazgo para ellas es cuando "una pareja se tiene confianza y respeto. En el noviazgo los muchachos se tienen amor, cariño, comprensión, unión, paciencia y se apoyan en las buenas y en las malas".

Para los hombres de segundo año la novia fue definida como "la persona con la que puedes compartir diferentes tipos de sentimiento y emociones. Es alguien que te brinda confianza, amor, cariño y comparte los momentos felices y tristes de tu vida". Mientras que el noviazgo para estos mismos jóvenes "es una relación entre una mujer y un hombre en donde existe una serie de confianza, amor, cariño y, sobre todo, respeto de uno al otro".

En la definición de noviazgo dada por las alumnas de tercer año de bachillerato se percibe que el noviazgo para ellas es una situación romántica, que alude al amor y que tiene influencias de lo que viven. Se nota en su definición la influencia de los programas televisivos, que indica que durante el noviazgo la pareja se regala flores. Sin embargo, durante mi estancia en la comunidad y por lo que conozco de los totonacos, como grupo cultural no es común que se regalen flores, pues éstas se emplean generalmente en los funerales; a diferencia de lo que sucede en las cabeceras municipales, donde el noviazgo no es algo tan novedoso y está más fortalecido y aceptado por la comunidad.[9]

[9] Sin embargo, cabe aclarar que no es mi intención cuestionar la definición de noviazgo de estas estudiantes, pero importa no pasar por alto la figura del ideal que tienen ellas en la práctica del mismo.

La definición del noviazgo para los hombres es algo más real y propio de lo que se vive en la comunidad, donde la pareja puede brindarse confianza, amor, cariño, respeto y apoyo. Lo que hay que subrayar, en cambio, es la mención de la fidelidad, rasgo que las mujeres no mencionaron. Cabe destacar que las muchachas se encuentran más influenciadas por los programas televisivos, principalmente los melodramas, a diferencia de los jóvenes varones, quienes ven más películas de acción o partidos de futbol que se transmiten en televisión abierta. Por otra parte, la definición del noviazgo entre las mujeres de segundo año corresponde a una etapa donde la pareja se demuestra cariño, comprensión, unión, como "todo lo bonito" que sucede en esa relación. Tal definición está más relacionada con lo que ellas viven, ya que muchas veces durante el noviazgo se muestra la mejor cara para convencer al otro de permanecer juntos.

Por último, los hombres señalan que el noviazgo es una práctica donde se manifiesta amor, confianza y cariño, pero también remarcan que debe haber respeto, algo similar a lo dicho por los jóvenes de tercer año. En cambio, las muchachas no hablan de fidelidad ni de respeto. Podría suponerse que esas respuestas deberían corresponder a las muchachas, ya que suelen ser los hombres los acusados de ser infieles, puesto que así muestran su hombría y machismo; sin embargo, aunque parezca contradictorio, son los hombres quienes piden respeto y fidelidad. En este sentido, podría suponerse que las mujeres ven la infidelidad como una característica natural en los hombres, y por ello no mencionan la fidelidad ni la exigen, al ser algo que experimentan cotidianamente, que se ve en algún familiar, conocido o vecino. No obstante, la infidelidad no es exclusiva de los hombres, y también las mujeres la practican.

Wa chu chiyú lapaxkit chu tukú tlawaqoy xanatlatna'/ El papel de los padres en el noviazgo de las hijas y los hijos

De acuerdo con lo observado en San Andrés, el papel que cumplen los padres con los hijos es de una apariencia dura y rígida, ya que se supone que sirve para poner orden y tratar de que se cumplan las reglas. Muchos de ellos recurren a la violencia para imponer las normas en la

casa, tal como nos comenta Cristina, quien hasta los 14 años aún padecía los golpes de su papá porque salía de casa con su hermana para ir a jugar basquetbol o porque había desobedecido alguna orden. Este tipo de situación provoca distanciamiento entre padres e hijos. Otra razón de la falta de comunicación es la ausencia de los padres —varones—, quienes salen a trabajar al campo o al rancho. Los padres comienzan su jornada a las ocho de la mañana y regresan a la casa hasta las cinco de la tarde, por lo que durante casi todo el día se encuentran lejos y mantienen contacto únicamente con la madre o los hermanos mayores de los jóvenes.

Asimismo, hay ocasiones en que los padres salen a trabajar fuera de la comunidad por temporadas largas; su alejamiento puede durar un par de semanas, si es que van a vender sus productos en la región, o más tiempo, si es que van a trabajar a la ciudad, de modo que los responsables de sobrellevar la familia y mantener una comunicación constante son las madres y los hermanos mayores. Esta situación se repite, pero a mayor escala, cuando los padres migran a Estados Unidos. El padre puede estar ausente de tres a cinco años. La comunicación con él se da por vía telefónica y quien convive a diario con los hijos es la madre, así que la mayor comunicación es con la madre, mientras que con el padre ellos sienten temor y desconfianza.

No obstante, la presencia del noviazgo en la comunidad ha hecho que los padres deban reaccionar al respecto. Y una forma ha sido su intención de mantener mayor comunicación con los hijos para conversar con ellos, sobre todo del noviazgo, y de esta forma establecer cierto control sobre los jóvenes, ya que cuando han intentado prohibirlo, ellos inventan formas para ver al novio o la novia, con o sin la autorización de los padres. Por tal razón éstos buscan estrategias para obtener el control de la relación de noviazgo, para que no ocasione deshonor en la familia.

Una forma de mantener el control consiste en que los padres piden a sus hijas que no acepten al muchacho, hasta que éste vaya a la casa a pedir su permiso. Las mujeres han entendido ese mensaje. Asimismo, la pretensión del control se extiende incluso hasta los muchachos. Así lo platica Juan, un joven que estudia el tercer año de bachillerato,

quien confesó que antes de comenzar a andar con su novia actual, su papá se enteró, lo regañó y le dijo que no era momento para que anduviera de novio porque aún no podía trabajar y su única obligación era asistir a la escuela. Su papá comenzó a vigilarlo y hasta que se percató de que no andaba con alguien lo dejó en paz. Pero Juan quería andar de novio, y un día en que no había nadie en su casa, salvo su papá, decidió pedirle permiso para tener novia. La primera vez no fue exitosa, pero volvió a insistir hasta que obtuvo el permiso, bajo la advertencia de que tuviera mucho cuidado con quién iba a andar y que no se metiera en problemas.

Durante el tiempo de negociación con su padre, Juan veía por las tardes a una muchacha cuando ella regresaba del bachillerato de Ahuacatlán. La esperaba en el auditorio o en el atrio de la iglesia para platicar un rato. Así, se fueron conociendo hasta que Juan se le declaró. La muchacha en ese momento le dijo que no podía darle el sí porque él iba a ser su primer novio y ella no tenía experiencia. Le propuso esperar hasta el otro día para tener su respuesta. Entonces, se despidieron y quedaron de verse a la misma hora y en el mismo lugar. Al día siguiente, se encontraron y ella le dijo que no quería tener problemas con su papá, que había platicado con él, y que si él estaba dispuesto a ir a su casa para pedir permiso, entonces no habría problema en que fueran novios. Juan aceptó la condición. Otra condición que los padres piden a la pareja es que las visitas sean en casa de la muchacha, para que ahí platiquen libremente y no anden los dos solos en la calle, pues la gente habla de más,[10] aunque los muchachos no hagan nada malo. Como dice Rosana:

> Pues yo digo que está bien que se vean en su casa y mejor si es de día. También pobres muchachas que hablan mal de ellas. Me encabrona. Pobres muchachas que están hablando, pueden estar abrazaditos, pero no están haciendo nada malo. Yo digo que sí es bueno que la vengan a ver, que venga a su casa, pero

[10] Durante mi estancia a menudo escuchaba que hombres y mujeres mayores de edad comentaban que no les parecía que los jóvenes anduvieran de la mano o que se estuvieran besuqueando en la calle, porque luego esas relaciones terminan y cuando la muchacha se llega a casar puede tener problemas.

> no me gusta que hablen cosas feas de ella, qué tal si no son ciertas y están diciendo palabras malas.

Algunos habitantes de la comunidad, principalmente los jóvenes y las parejas que tuvieron la oportunidad de tener un noviazgo, están de acuerdo con esta práctica, así como con la negociación realizada por algunos padres, en especial con las hijas, ya que, como dije anteriormente, se valora en demasía su honor como mujeres y el honor de su familia, de modo que aunque se les permite andar de novias, se les exige que no queden embarazadas. La negociación ha permitido flexibilizar las normas y las reglas de los padres, al tiempo que los jóvenes logran decidir con quién andar de novios y con quién salir. Los padres, al estar en medio de dos generaciones, la de los abuelos y la de los hijos —muchos de ellos jóvenes—, juegan un papel coyuntural, y conscientes de que no les tocó vivir estas experiencias prefieren que sus hijos las vivan para que se junten o se casen por decisión propia, por "amor", y no por una "imposición" del padre, que es el principal reclamo de los jóvenes.

Wa xanatsitna' chu wa xtalapaxkitkan xkamanan/ Las madres y el noviazgo de los hijos

En el apartado anterior hablé del papel de los padres frente al noviazgo, ahora abordaré la postura de las madres frente al mismo. En la actualidad muchos de nosotros —incluyéndome—, tanto hombres como mujeres, tenemos mayor acercamiento y comunicación con nuestra madre. La misma situación viven los jóvenes totonacos de San Andrés, quienes tienen una mejor relación con las mamás que con los papás. El mayor contacto con los hijos les brinda a las madres la oportunidad de enterarse de lo que sucede con ellos, de lo que necesitan, sienten o hacen, y son ellas las que saben si sus hijos andan de novios, con quién salen, con quién se relacionan y con quién no. Están al tanto de todos sus movimientos, lo cual genera responsabilidades para ellas. Por ejemplo, si su hijo tiene novia, ellas indican algunas de las reglas de esa relación, como fijar el tiempo y la hora en la que él debe salir a visitarla. Más que madres, se convierten en amigas y cómplices de sus hijos.

Es el caso de Roberto, un joven que estudia tercer año de bachillerato. Es el mayor de siete hermanos, y su papá se encuentra en Estados Unidos trabajando en una fábrica, por lo que su mamá es quien se hace cargo de la familia. Cuando el papá de Roberto se fue, él tenía cerca de 14 años. En él se delegaron las responsabilidades del padre, principalmente el cuidado y la educación de sus hermanos. Además de estudiar, Roberto tiene que lidiar para que los hermanos cumplan con las tareas de la escuela y ayuden en los trabajos de la casa. También va al campo para traer leña, y debe darse tiempo para salir por las tardes a ver a su novia. Roberto platica con su padre cada ocho días por teléfono. Su papá le pregunta cómo están, qué es lo que hacen, qué les hace falta, pero además lo cuestiona sobre si tiene novia o no. Inclusive le pregunta por la muchacha, quién es, a qué se dedica, y le hace recomendaciones para que se cuiden. Sin embargo, la mamá de Roberto es la que se encuentra en la comunidad y convive diariamente con él. Ella sabe cómo surgió el interés de su hijo por su novia, y fue ella quien lo animó para que se le acercara. Y con el visto bueno de la madre, Roberto se sintió seguro para comenzar la plática con esa muchacha.

Pero las madres también tienen la función de vigilar a sus hijas y de tomar medidas para que cumplan las reglas de la casa. Como sucede en el caso de Cristina, quien empezó a andar de novia con Salomón, un joven de la comunidad que sólo concluyó la secundaria y después tuvo que irse a trabajar a la ciudad de Puebla. Resulta que mientras Cristina estudiaba en la escuela telesecundaria, Salomón llegó a la comunidad, comenzaron a tratarse y luego se hicieron novios, pero sin el consentimiento de los padres; sólo la hermana de ella sabía que tenía novio. Entonces, Cristina salía de su casa con el pretexto de ir a hacer su tarea, y en una de esas salidas la descubrió su mamá cuando ella estaba con el muchacho. En ese momento no la regañó, sólo le dijo que se fuera para su casa.

Al llegar Cristina a su casa, no encontró a nadie. Hasta después de un rato llegó su mamá, y la regañó porque había salido de la casa con un pretexto falso, lo cual no se valía, le dijo, porque era engañar a su madre. Cristina aceptó que su mamá tenía razón, pero argumentó que lo había hecho porque tenía miedo de que no le dieran permiso para

salir a platicar con el muchacho. El resultado fue que la madre le prohibió salir con el muchacho. La pareja sólo se mandaba cartas y cuando querían verse él iba a la secundaria y platicaban un rato. Luego de eso Cristina comenzó a tener mayor acercamiento con su mamá y después de un tiempo, ésta aceptó que su hija tuviera novio, pero bajo las siguientes condiciones:

> P. Ella me platica de que, pues ella dice bueno, me ha dicho: sabes que si… bueno, sobre la pareja no. Y hay veces en que me dice, sí puedes tener novio, pero no quiero que vayas a verlo así en las tardes. No quiero que vayas a verlo en las tardes, y al igual, pues hay veces en que sí me regaña nada más por eso, pero hay veces en que sí me da consejos.
>
> P. ¿Qué te dice? por ejemplo ¿qué tipo de consejos te da?
>
> R. Que no ande yo con muchos hombres, este… me dice: sabes que no quiero que tengan problemas entre ustedes dos. Llévense bien y no se enojen nada más por cosas que se dice en la calle.

Tanto el padre como la madre lo que cuidan es la reputación de sus hijas, para que no queden mal ante la sociedad, sobre todo porque los chismes corren muy rápido cuando se habla de más, provocando que a las muchachas nadie las tome en serio. Por esa razón, los padres cuidan la imagen de las hijas y les prohíben que anden en la calle con el novio. También les sugieren que no anden con muchos hombres, porque cuando llegue el momento en que deban casarse o "juntarse" ya nadie las tomará en serio, o esta conducta podrá traerles problemas en su vida conyugal, al surgir reclamos porque ellas han salido previamente con varios muchachos.

Una función más que desempeñan las madres es asumir la figura del padre cuando está ausente, y hacer que se cumplan las reglas para que prevalezca el orden familiar y no se hable mal de ellos por la falta del padre. No obstante, en otros casos, las mamás son las que guardan los secretos y empujan a las hijas a que tengan novio. Si ven que la persona que muestra interés por su hija es respetuosa y amable, ellas dan su visto bueno y tratan de guardar el secreto para que el papá no las regañe. A diferencia del padre, la madre es más flexible con las reglas. Se convierte en un agente negociador, por lo que sus castigos son menos

duros —físicamente—. Se acercan a los hijos para platicar y entienden lo que les pasa, a diferencia de los padres que son más duros y con frecuencia hacen uso de la violencia para imponer su autoridad. Las madres, en general, son más consentidoras y usan la comunicación y el acercamiento con los hijos para resolver los problemas. Aunque también hay madres que actúan de forma contraria y cuando aplican las reglas lo hacen castigando a los hijos.

Wa laqolotsín chu lananana', wa lala' ukxilhqoy lapaxkit/ Los abuelos y las abuelas, su punto de vista sobre el noviazgo

Los abuelos, por su parte, son las personas más apegadas a las costumbres y se encargan de transmitirlas. Son los que vigilan que las normas se apliquen, los que juzgan, los que valoran y los que dan su punto de vista de lo que día con día sucede en la comunidad. También son los que guían a la familia, sobre todo cuando viven en la casa de los hijos. Los abuelos quieren seguir ordenando no sólo a los hijos, sino también a los nietos, y allí se inicia la disputa por la autoridad. Por un lado los padres, y por el otro los hijos, y ambos frente a las opiniones y las decisiones de los abuelos.

Actualmente hay familias extensas viviendo en la misma casa: abuelos, padres e hijos, y las relaciones entre ellos no siempre son cordiales, ya que hay cuestiones en disputa, como el mando de la casa, la cocina, el trabajo y, por supuesto, la educación de los hijos —los nietos—, ya que ellos, como abuelos, tratan de inculcarles costumbres, reglas, principios y valores del pasado. Pero los nietos no los toman en cuenta, y los padres consideran que la educación de sus hijos no es obligación de los abuelos, sino de ellos, y que saben qué medidas tomar. Esta situación provoca una tensión constante en la familia. Sin embargo, no todos los abuelos actúan de la misma manera, tal como se mostrará más adelante.

La práctica del noviazgo, al ser nueva en la comunidad, provoca reacciones en los abuelos. Algunos muestran su descontento y desaprobación, ya que no les parece que los jóvenes tomen sus propias decisiones y puedan elegir a su pareja. Para ellos el noviazgo representa sólo

un juego, una falta de respeto y de seriedad en la medida en que no se toma en consideración la opinión de los padres. Doña Lucía, señora de 70 años, originaria de la comunidad de San Andrés, quien tiene hijos y nietos, opina:

> Ni, po's chiyú ukxilha´laqawasan taxtuqoy, tsukuy latalay chu laxakatliqoy, nitu lilaqoy xnatlatnakan, ni pala' tsekan, chuna' tlawaqoy laqawasan chu kumu la laqtsuman, lisputa latatawalay chu anqoy stun latalatamay, pala wa xa chú tsumat kaltinan tan an chú chiki kawasa.
>
> [Ahora yo veo que los jóvenes comienzan a salir. Ellos comienzan a andar y platicar; veo que ya no toman en cuenta a sus papás, ni a sus mamás, tanto hombres como mujeres. Luego terminan por juntarse y se van a vivir, pero ahí la muchacha es la que acepta y se va con el muchacho a su casa.]

En este fragmento de entrevista se nota, en primer lugar, que el noviazgo no pasa inadvertido en la comunidad, ya que los habitantes se percatan de que los jóvenes salen juntos y platican. En segundo lugar, destaca el papel que se otorga a las mujeres en este cambio sociocultural, ya que de acuerdo con doña Lucía son ellas las que han permitido la apertura y dado el consentimiento para que surjan estas prácticas. Si bien es cierto que el hombre toma la iniciativa de acercarse y hablarle a una muchacha, finalmente ella es quien tiene la decisión. Ellas aceptan o rechazan el noviazgo.

Desde otra perspectiva, podemos observar que los roles de género, en específico el de las mujeres, se están modificando constantemente, y ellas van adquiriendo nuevas responsabilidades, nuevas obligaciones, así como nuevas expectativas. En ese sentido, las reglas sobre ellas se han flexibilizado, y sus espacios ya no se restringen sólo al ámbito doméstico y familiar. El hecho es que ahora las mujeres pueden asistir a la escuela, salir de la comunidad, ocupar algunos cargos públicos y, además, opinar en los espacios de participación comunitaria, lo cual es importante, pero no significa que se haya alcanzado una igualdad de género, porque las desventajas para las mujeres siguen existiendo. Lo mismo sucede con la violencia y la discriminación hacia ellas.

Volviendo al tema de la percepción de los abuelos sobre el noviazgo, hay que mencionar que no todos ellos piensan mal sobre esta nueva práctica. Algunos hasta llegan a jugar el papel de cómplices, como sucede con el abuelo de Lydia. Ella me comentó que cuando empezó a interesarse por un muchacho de su comunidad, se lo confesó a su abuelo porque era a él a quien le tenía más confianza. Lydia y su abuelo se iban al campo para cuidar el ganado, y lo mismo hacía el muchacho, que iba también al potrero, acompañando a su padre. Cuando el abuelo de ella y el papá de él trabajaban, la pareja de jóvenes comenzaban a platicar. Hasta que un día el muchacho le pidió a Lydia que fuera su novia y ella decidió aceptarlo. El abuelo de Lydia fue testigo de los amigos y los novios que ella tuvo. Sin embargo, ahora que ella es más grande, su abuelo le dijo que ya no le guardará más sus secretos, y ya no será cómplice de sus noviazgos, porque ella ha crecido y las relaciones con su novio son diferentes. Ahora ya no les basta con platicar, como sucedió con sus primeros novios, ya que requieren de mayor libertad y espacio para estar solos.

Este papel de los abuelos por supuesto que no es generalizado, pero demuestra que éstos no siempre se aferran a las costumbres procurando que no desaparezcan, y que algunos son conscientes de que la cultura y las formas de vida y de pensar van cambiando. Toman en cuenta que el noviazgo es producto de los cambios socioculturales que vive la comunidad y que no es un fenómeno aislado, sino que va a la par con otros cambios. En el caso del abuelo de Lydia, se ha dedicado al comercio. Esta actividad le ha permitido conocer otros contextos socioculturales con sus propias prácticas y reglas, y esta vivencia influye para que tenga una percepción diferente sobre los cambios de la comunidad, y vea con buenos ojos que los jóvenes practiquen el noviazgo. Para la señora Ruth, las cosas han cambiado. La actitud de los padres hacia las hijas es diferente porque ya no las regañan como antes, y los padres ya no les dicen nada:

> Tsukul chu ni kawaqoy xanatlatna', xa tsé, nitu wanqoy, ni kumula maqasa', ni lay xtakalchiwinán kalhtúm chixkú, nilay xtalakatsiyán chatum qolo', ponqlh natlawan, xlen ponqlh natlawan, nikitilakauqxilti' tama´ qolo', chuna'

xkiwanikan, pulo chu chiyu' ni chuna', chiyu' kalhtawakaqoy, chuna' lismanitawilaqoy, ni anán limapaqsin , chiyu' xanatlatna' ni mapaqsinanqoy, wa kamanán tlaqoy wa tuku' laqatiqoy chu lakapastaqoy… maqasa' ni xtalaqtumiqoy laqchixkuwín chu laqpuskatín, ni xkamakankan pala naqalhtawakaqoy, pala chu chiyu' anán laqchixkuwín chu laqtsumán, xtúm laqoy, xtúm skuqoy, anta Puebla anqoy, po's anta chú kitiyaqoy tawalat chu chinqoy anata unu' po's chuna' tlawaqoy, anta' kilaqmakanqoy wa tuku xalamakasa', anta' Puebla. Pala wa tiku xa maxananqoy, maxananqoy po's wa chu xa llimaqoy la xa makasa', pala ni ke chuna', Tluwa' talakpalhi'.

[Ya empezaron a no regañar los padres. Las mamás ya no dicen nada. No como antes que no podías platicar con un hombre. Tampoco podías sonreír ni reírte con un hombre. Debías caminar agachada, siempre agachada, no debías ver a la cara del hombre, pero pues ya no es así. Ahora ya estudian los muchachos y se acostumbran entre ellos. Ya no hay autoridad, ya los papás no mandan ahora. Los hijos ya hacen lo que ellos creen… antes no se juntaban hombres y mujeres, no las mandaban a estudiar. Pero ahora ya hay hombres y mujeres que andan juntos, trabajan juntos; en Puebla salen, pues ahí es donde toman la costumbre y vienen para acá, pues hacen lo mismo. Ahí es en donde están dejando lo de antes, allá en Puebla. Pero aquellos que son muy tímidos, que les da pena, son los que siguen con esa práctica. Pero ahora ya no es así, ya cambió mucho.]

La señora Ruth observa que las reglas y la autoridad de los padres se han flexibilizado. Ellos, como cabezas de familia, son más sensibles y conscientes con los hijos. El control que se tuvo de los hijos, principalmente sobre las mujeres, era demasiado: los padres controlaban hasta la postura, el caminado, la sonrisa, la mirada ante el hombre. Esta situación ha quedado en el recuerdo y la vivencia de doña Ruth. Hoy al darse cuenta de lo que sucede con sus nietos, piensa que la forma de vida actual es resultado de la pérdida de la costumbre. En Puebla, a donde la gente va, se adoptan otros hábitos, que luego se ponen en práctica en su lugar de origen, y sólo aquellos jóvenes que son tímidos,[11]

[11] Los jóvenes tímidos son conservadores y están muy apegados a las decisiones de los padres. Además, son los que tuvieron pocas oportunidades de asistir a la escuela, de arriesgarse a salir fuera de su comunidad para trabajar en otras partes de la región o en la ciudad. Por tal razón, ellos son los que siguen reproduciendo las costumbres y tradiciones de la comunidad al no tener como referencia otros contextos socioculturales. Estos jóvenes son los que mantienen un vínculo directo con la familia.

que no salen de sus casas, siguen llevando a cabo las costumbres de los abuelos y de los padres. Esta pérdida de poder que los abuelos observan en sus hijos se refleja en los nietos, que han ganado espacios de decisión en la comunidad.

En mi trabajo de campo he observado que existe una lucha de poder entre padres e hijos. En algunos casos, la misma inercia de los cambios socioculturales permitió que los padres y los abuelos fueran flexibles en la aplicación de las normas comunitarias, específicamente en la elección de la pareja, cuya decisión, antes, quedaba en manos de los padres, mientras que la participación de los jóvenes varones era casi nula y la de las mujeres totalmente invalidada.

La señora Yolanda, de 75 años y originaria de San Andrés Tlayehualancingo, me confió que antes la mujer no tenía ninguna injerencia en la elección de su futuro esposo o pareja. Le daban a conocer la decisión de los padres justo cuando ya se había recibido "el presente" (tamales, pan, aguardiente y cerveza, entre otras cosas), que significaba el cierre del compromiso entre las dos familias. Una vez realizado, ya no había posibilidad de deshacer el acuerdo. En el caso de que se disolviera, comenzaban a hablar mal de la familia responsable y debía regresarse "el presente" otorgado a los padres de la muchacha. De no hacerlo, la familia en cuestión era mal vista en la comunidad y difícilmente podrían ser tomados en serio los compromisos que ésta asumiera en el futuro. Por tal razón, los padres debían obligar a sus hijas a que cumplieran el matrimonio y evitar así las adversidades.

Asimismo, hay abuelos que no intervienen en las decisiones de los padres y de los nietos. Aseguran que ellos ya cumplieron con sus deberes y obligaciones, y ahora son los padres los que deben buscar las medidas necesarias para hacer valer las reglas en la casa. Muestra de ello es doña Rosario, quien observa que sus nietos tienen novias. Ella dice que para qué se va a desgastar opinando si los padres muchas veces son cómplices de la situación. Ellos han dado el permiso para que sus hijos "anden" así, y, en consecuencia, ella no ve la razón para intervenir en las decisiones de los padres. Por otra parte, también hay otros abuelos que consideran que lo que está pasando con los jóvenes actualmente es resultado de la crisis económica que acecha a la comu-

nidad y al país en general, ya que ahora resulta muy costoso[12] hacer una pedida de mano como se hacía hace 20 años. De esta manera lo afirma la señora Luz María, de 75 años, monolingüe de totonaco y originaria de San Andrés Tlayehualancingo:

> Po's nikatsi' kumu tlán pi wa laqawasan laxaqatliqoy, wa lichiwinanqoy tama' lapaxkít tlan o nitlán, po's tsanqay tlan pala po's ni anán tumín, po's Masai chuna' laqpuwanan, kampi niti' chu kaskín laqtsumán, wa laqolom ni chuna' tlawaqoy, niti' kalhakaxmata', nichuna', nichuna' tawilat.
>
> [Pues no sé si está bien que los muchachos se hablen, que se pongan de acuerdo, pues a lo mejor sí está bien, pero pues tampoco hay dinero, pues aunque uno piense así, ya nadie pide a las muchachas. Los viejitos ya no lo hacen así, ya no los respetan. Ahora ya no, no se acostumbra ya.]

La señora Luz María no sabe bien si las prácticas del noviazgo son buenas o malas, pero está segura de que el hecho de que los jóvenes se pongan de acuerdo en el noviazgo es una falta de respeto para los abuelos. Considerando las distintas percepciones de los abuelos sobre las prácticas del noviazgo y del matrimonio, observamos que no existen opiniones homogéneas. No se puede generalizar que todos los abuelos nieguen o rechacen el noviazgo actual, porque hay diferentes posturas

[12] Cuando hablo de que la pedida de mano representaba un costo muy alto, me refiero a los gastos que la familia del muchacho hacía cuando se celebraba el cierre del trato. La familia del muchacho tenía que llevar a casa de la muchacha dos docenas de tamales con una pieza de guajolote en cada tamal, cinco litros de aguardiente o bien un cartón de cerveza, una canasta de pan y leña. El costo aproximado era: por dos guajolotes entre 700 y 800 pesos, un cartón de cervezas entre 160 y 180 pesos, una canasta de pan entre 200 y 300 pesos, mientras que el tercio de leña se consigue en el campo. Para la preparación de los tamales se requiere chile ancho (por lo menos un kilo) y el costo está entre 70 y 80 pesos; jitomate, que tiene un costo, el kilo, de entre 12 y 20 pesos y se requieren por lo menos cinco; chilpocle (un cuarto de kilo), que está entre 20 y 30 pesos, y maíz, cuyo precio no se incluye. El total aproximado es de entre 1 210 y 1 410 pesos. Este gasto se duplicaba porque al padrino de bautizo de la muchacha también se le tenía que llevar la misma cantidad, mientras que a los tíos paternos y maternos se les llevaba lo mismo, pero en menor cantidad. Entonces, el costo aproximado era de 4 000 pesos y se incrementaba dependiendo del número de tíos y tías que la muchacha tuviera. Cabe recalcar que esto sólo tiene que ver con el cierre de la pedida de mano.

Desfile. Foto: Macario Lauro Bautista.

en torno a ello. En cambio, sí puede afirmarse que los abuelos son quienes promueven que parte de las costumbres se siga transmitiendo de generación en generación.

Limaqasputy/a manera de conclusiones

Es importante mencionar que la práctica del noviazgo en San Andrés Tlayehualancingo ha surgido a la par que se han modificado ciertos factores socioculturales en la comunidad; de tal manera que éstos han incidido tanto para el fortalecimiento como para el desplazamiento de algunas prácticas culturales, como por ejemplo la pedida de mano y los matrimonios realizados a corta edad.

Los diferentes factores socioculturales introducidos en la comunidad (luz eléctrica, agua potable, medios de comunicación —televisión, radio y teléfono—, la escuela) y la migración inciden en la población y afectan de diferente manera a los diversos grupos de edad —niños, jóvenes, adultos y abuelos—, según sean sus trayectorias de vida. Así, por ejemplo, los abuelos comerciantes que tuvieron la oportunidad de salir de su comunidad y conocer otros contextos socioculturales han podido ser más flexibles a los cambios que promueven las nuevas generaciones.

En lo que respecta al papel de los medios de comunicación, específicamente la televisión, funcionan como transmisores de formas de vida procedentes de otras sociedades. Los jóvenes, los niños y los adultos se percatan de cómo viven y de lo que se hace en otras sociedades. Y principalmente los jóvenes pretenden reproducir estas formas de vida ajenas, así como las relaciones sociales y hasta los vicios que observan en otros lugares. Todo lo que se transmite en la televisión abierta es consumido y recreado de una u otra manera en la comunidad. Así, el que los jóvenes decidan con quién salir, con quién platicar, con quién andar de novio o novia y a qué edad iniciar un noviazgo en buena medida tiene relación con lo que los jóvenes consumen en los programas de televisión abierta, específicamente con lo que adquieren de las telenovelas dirigidas a la población joven.

Por otra parte, la escuela ha sido uno de los principales promotores de los cambios socioculturales en la comunidad de San Andrés. Ha provocado cambios en la forma de pensar y actuar de los jóvenes, pero también se ha vuelto un espacio suyo, un lugar donde pueden convivir y relacionarse entre sí jóvenes varones y jóvenes mujeres. Situación que no se daba antes de que la escuela secundaria y el bachillerato se introdujeran en la comunidad. Todo esto ha generado cambios importantes en las relaciones de género y ha beneficiado la práctica del noviazgo actual, ya que los jóvenes aprovechan estos nuevos espacios de concentración y comunicación para establecer las primeras relaciones con el sexo opuesto. Esta situación, por supuesto, ha traído como consecuencia reacciones de los padres, de los abuelos y de toda la comunidad, generándose situaciones diversas, en las que, sin embargo, han surgido padres, madres y abuelos que han decidido apoyar a sus hijos y han buscado la comunicación para resolver los problemas provocados por el surgimiento de nuevas prácticas como la del noviazgo.

Todos estos elementos han creado un estado de tensión en la población, principalmente en las relaciones entre jóvenes, padres y abuelos, y, sin embargo, estos mismos elementos han servido para que los integrantes de la comunidad busquen medidas para volver a recuperar las relaciones familiares y sociales, para que las reglas comunitarias vuelvan a ser válidas y aplicadas, y para que los padres de familia vuel-

van a tener el control y la autoridad sobre los jóvenes, que según los ojos de los abuelos parecía que los habían perdido. Lo importante en este proceso de cambio sociocultural es que ahora la práctica del noviazgo ya no se realiza a escondidas en la comunidad, y que los padres la han permitido, sólo que bajo el dictado de nuevas formas para mantener el control sobre los jóvenes. Principalmente mediante el permiso que los pretendientes de las muchachas deben obtener de los papás de ellas.

En este sentido, el noviazgo en la comunidad de San Andrés es producto de una etapa en la cual los padres de los jóvenes se muestran accesibles para dialogar y negociar con ellos, con el interés de evitar las habladurías acerca de las nuevas prácticas que se viven en la comunidad. De alguna manera, los padres buscan mantener el honor familiar, que se centra en la reputación femenina (Chenaut 2001), esto es, buscan que no se hable mal de la muchacha por tener un novio antes de juntarse o de contraer matrimonio. Por ello, los padres hacen lo posible para que sus hijas lleven a sus casas a los pretendientes, antes de que acepten cualquier relación con ellos, y con el fin de que los muchachos soliciten su permiso. Lo mencionado es una nueva forma de mantener el control de los jóvenes, pero al mismo tiempo es producto también de una negociación que los jóvenes han podido entablar con sus padres, para que el noviazgo sea permitido en la comunidad y la gente hable lo menos posible en contra de las y los jóvenes de hoy.

Wa liqalhtawakal/Bibliografía

Amuchástegui, Ana
2001 *Virginidad e iniciación sexual, experiencias y significados,* Population Council/Edamex, México.

Bautista Ramírez, Macario Lauro
2011 "Wa lapaxkit/El noviazgo entre los jóvenes de bachillerato de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla", tesis de maestría en Antropología Social, ciesas-Golfo, Xalapa.

Berger, Peter y Thomas Luckmann
1994 *La construcción social de la realidad,* Amorrortu, Buenos Aires.
Bonfil Sánchez, Paloma
2004 "Niñas e indígenas: desigualdad en los sistemas de educación en México", en Inge Sichra (comp.), *Género, etnicidad y educación en América Latina*, Morata, Madrid.
Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron
2002 *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
Chenaút, Victoria
1999 "Honor, disputas y usos del derecho entre los totonacas del Distrito Judicial de Papantla", tesis de doctorado en ciencias sociales, Colmich, Zamora.
2001 "Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla, Veracruz", *Boletín Antropológico,* vol. III, núm. 53, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 293-312.
Feixa, Carles
1998 *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, sep/Causa Joven, México.
García Martínez, Ariel
2009 "Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural", tesis de maestría, ciesas, México.
García Martínez, Bernardo
1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hacia 1700,* Colmex, México.
Govers, Cora
2006 *Performing the Community. Representation, Ritual and Reciprocity in the Totonac Higlands of Mexico,* Lit Verlag, Berlín.
Menéndez, Eduardo L.
1997 "El punto de vista del actor", *Relaciones*, núm. 69, Colmich, pp. 237-270.
Meneses Cárdenas, Jorge Alberto
2002 "Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indí-

gena de Oaxaca", tesis de licenciatura en Antropología, ENAH, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.)

2008 *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina,* INAH, México.

Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer

2002 *La noche se hizo para los hombres; sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinas y campesinos,* Population Council/Edamex, México.

Valladares de la Cruz, Laura Raquel

2008 "Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina,* INAH, México, pp. 69-91.

Jóvenes indígenas que "rapean" al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano

*Johana Kunin**

Dedico este trabajo a todos los raperos que han colaborado conmigo y, especialmente, a Abraham Bojórquez y a Mc Dennis, quienes participaron de mis entrevistas de campo y fallecieron recientemente, ambos muy jóvenes.

Introducción

En uno de los puntos neurálgicos de La Paz, Bolivia, una mujer con las ropas típicas de campesina aymara,[1] con sus trenzas y su gran pollera de chola, vende DVD y discos de música pirata en un puestito callejero. Un joven de El Alto[2] vestido "de ancho" (pantalón de jean amplísimo

* Licenciada en antropología (Université Paris 8, Francia) y maestranda en estudios internacionales (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina). Correo electrónico: johanakunin@gmail.com.

[1] La aymara es una de las tantas etnias presentes en Bolivia. La mayor parte de la población boliviana se considera indígena o con raíces indígenas.

[2] La Paz es la capital de Bolivia. El Alto es otra ciudad boliviana, situada justo por "encima" de La Paz. Nació como ciudad dormitorio para quienes no podían solventar vivir en la sede de gobierno. Actualmente es la ciudad con la tasa de crecimiento demográfica más alta del país, los mayores índices de pobreza y una población bilingüe aymara-castellano que en su mayoría se autoidentifica como indígena. Según datos censales, en El Alto aproximadamente el 53 por ciento de la población es menor de 19 años, los menores de 30 llegan al 62 por ciento y tres de cuatro alteños no han cumplido los 35 años de edad. La juventud alteña tiene una gran capacidad organizativa. Se estima que en la ciudad de El Alto existen entre 1 200 y 1 600 grupos juveniles diversos (culturales, deportivos, musicales, sociales, parroquiales, pandillas, etcétera) con una creatividad notable y una capacidad de producción cultural variada e interesante (Rodríguez Ibáñez, 2004: 10). Antes de las protestas y los bloqueos, sobre todo los de octubre de 2003 (que en parte posibilitaron el ciclo de renuncias de presidentes "neoliberales" y la posterior elección de Evo Morales como presidente), El Alto solía ser estigmatizada como ciudad de "indios y campesinos". Después de dichos eventos, adquirió la reputación de ciudad luchadora y es conocida por la frase: "El Alto de pie, nunca de rodillas".

Jóvenes aymaras que "rapean".
Foto: Johana Kunin.

y caído, gorra tipo de beisbol y chamarra estilo "americano") se le acerca emocionado. Acaba de recibir por correo una copia de su último videoclip de música rap filmado en Venezuela. El muchacho le pregunta si puede usar la pequeña TV y el reproductor de DVD para ver su película. La chola lo mira con recelo y desconfianza y luego acepta. Un rap cantado en aymara suena así:[3]

> Aymaras y quechuas se están levantando/Con fuerza, con fuerza están viniendo/Nuestros antepasados nos legaron todo lo bueno, lo hermoso y grandioso/De los originarios aymaras debemos seguir guiándonos y no nos apartaremos de esa vida/La voz del aymara, del quechua se levanta en la oscuridad, alumbrando Latinoamérica…/El retorno ahora sí para cumplir el sueño de nuestros ancestros… Para cantar juntos vientos nuevos.

La mujer mira entretenida la pantalla mientras el joven ensaya unos pasos frente a su propia música. Después ella le pregunta, tras un rotundo cambio de actitud, si tiene más de esos discos para vender en el mercado.

[3] Reproducimos directamente lo que se lee en los subtítulos en castellano del videoclip.

Uno de los objetivos de este trabajo es dar a conocer el movimiento de rap político[4] del altiplano boliviano y analizar los círculos de producción de esta música que mezcla ritmos "ancestrales" y "modernos" sonidos de rap. La exposición se organizará de la siguiente manera. Comenzaremos brindando un breve panorama sobre la realidad sociopolítica boliviana contemporánea ya que el rap analizado sólo puede ser entendido dentro del particular contexto donde surgió. Luego describiremos algunos trabajos producidos acerca de este tema con anterioridad al presente artículo y explicaremos el surgimiento del rap social en Bolivia. En seguida detallaremos cinco tendencias encontradas dentro del universo del rap social en La Paz y El Alto. Por último se analizarán ciertas construcciones de sentido hechas por los raperos, presentes tanto en los discursos de las canciones como en los testimonios que obtuvimos en el trabajo etnográfico y en las entrevistas a profundidad.[5]

El contexto sociohistórico boliviano en el que surge el rap social y político

Los movimientos sociales bolivianos registraron un salto cualitativo en el año 2000 con la llamada Guerra del Agua efectuada en Cochabamba contra el aumento de tarifas de la empresa privatizada Aguas del Tunari. En febrero de 2003 se produjeron protestas cuando se anunció un incremento impositivo. "Febrero Negro" culminó con violentos enfrentamientos entre los militares y la policía, después de que edificios

[4] En este trabajo nos referimos indistintamente al "rap social" y al "rap político".

[5] Durante nuestro trabajo de campo se entrevistó a 40 "changos" (jóvenes) de La Paz, El Alto y de otros departamentos bolivianos, pertenecientes a 20 grupos musicales diferentes, de entre 15 y 30 años; la mayoría varones, ya que hay pocas chicas raperas. Algunos tuvieron (o tienen) una fuerte relación con el mundo de las drogas o problemas con la policía. Asimismo, ser "famoso" o "vendido" es una opción denostada por la comunidad rapera y ser "*under*" (de "*underground*", "subterráneo" o "clandestino" en castellano) equivale a ser un verdadero rapero. Son conocidos los casos de raperos muy mediáticos que han sido aislados por querer "llenarse los bolsillos y hacerse famosos". Con el fin de dar mayor libertad para hablar a los entrevistados se les garantizó el anonimato. Por eso en el presente trabajo todos serán presentados como "rapero alteño" o "rapero paceño".

gubernamentales fueran atacados y saqueados. Ese mismo año, en el mes de octubre, sucedió en El Alto la Guerra del Gas, con manifestaciones en contra de la venta de gas a Estados Unidos a través de Chile, país considerado tradicionalmente enemigo de Bolivia, debido a la Guerra del Pacífico (1879-1884) en la que Bolivia perdió su acceso al mar. Dichos eventos fueron también conocidos como "Octubre" u "Octubre Negro" y movilizaron a sindicatos, mineros, campesinos, juntas vecinales y organizaciones indígenas, sobre todo en La Paz y El Alto. Se exigía y se logró conseguir la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, tras decenas de muertes de manifestantes y bloqueos de rutas. Creció durante estos años la fuerza de discursos críticos respecto de las políticas neoliberales y frente a la influencia "del imperialismo". Sánchez de Lozada dejó el poder en manos de Carlos Mesa, quien igualmente tuvo que enfrentar la oposición de la población (notoriamente de la alteña) que provocó otra crisis seguida de su renuncia en 2005. Gracias a los hechos de 2003 y 2005, El Alto obtuvo una significativa visibilidad internacional. Además:

> el encuentro de padres, madres e hijos durante las vigilias nocturnas y diurnas se constituyó como centros de enseñanza de una historia que quizás muchos jóvenes nunca habían oído; el relato de la gente mayor, al calor de los acontecimientos, generó mayor conciencia en los hijos de lo que se podía prever (Méndez y Pérez, 2007: 30 y 31).

Los jóvenes alteños hicieron explícito su interés por la política —pese a considerarla discriminadora, dominadora y corrupta— durante los hechos de octubre de 2003 (Samanamud Ávila, 2006: 98 y 99). Fueron las movilizaciones sociales las que posibilitaron la politización de la cultura, misma que luego fue incorporada o simbolizada en la subjetividad de los jóvenes. Por tanto, se generaron las condiciones para constituir discursivamente sujetos dispuestos a protestar, y que utilizan para ello lo único que les queda: su identidad (Samanamud Ávila, 2006: 101). El contexto estuvo marcado por la crisis de los viejos partidos; las organizaciones y los movimientos sociales desarrollaron una importante capacidad de autorrepresentación político-social.

El sucesor de Mesa, Eduardo Rodríguez Veltzé, presidente de la Corte Suprema de Justicia, ejerció durante siete meses. Estaba obligado a llamar a nuevas elecciones presidenciales. Evo Morales, un sindicalista cocalero indígena, ganó dichas elecciones con una mayoría del 53 por ciento y juró su cargo el 22 de enero de 2006 como el primer presidente indígena en la historia de país. El día anterior, Morales había asistido a una ceremonia en las antiguas ruinas de Tiwanaku donde fue coronado por varios pueblos indígenas de Los Andes como "líder supremo". Para Svampa se inicia así un proceso de "reinvención de la indianitud". Para Do Alto (2007), sin embargo, el triunfo de Morales evoca más la mística nacionalista revolucionaria de 1952 (clivajes nación/antinación y pueblo/oligarquía) que un escenario indianista.

El 1 de mayo del 2006 Morales decretó la nacionalización definitiva de los recursos hidrocarburíferos del país. Su gobierno ha sido cuestionado por la oposición, compuesta mayoritariamente por la elite mestiza que solía gobernar el país hasta su ascenso al poder. Dicho grupo, proveniente de las regiones conocidas como la Media Luna, desea que los gobiernos departamentales tengan mayor poder, especialmente en algunas de las regiones más ricas de Bolivia, donde se localizan varias reservas gasíferas. En concreto, desea administrar regionalmente el impuesto a los hidrocarburos. Sin embargo, Morales insiste en manejarlo de manera centralizada desde el gobierno nacional. Dicho impuesto hasta ahora ha sido usado por su administración para programas sociales. El 10 de agosto de 2008 Morales fue sometido a un referéndum revocatorio junto con nueve prefectos departamentales y fue ratificado en su cargo al obtener el 67 por ciento de los votos. En septiembre de 2008 el embajador estadounidense en La Paz, Philip Goldberg, fue declarado persona *non grata* y expulsado después de haber sido acusado por Morales de apoyar a la oposición "regionalista" del país (en parte a través de fondos girados gracias a instituciones de ayuda al desarrollo del tipo USAID). En lo que respecta a la relación de Bolivia con Cuba, Venezuela y Ecuador, es posible afirmar que el gobierno de Morales ha aumentado significativamente los vínculos comerciales y de cooperación con dichos países. Para la muy

polémica y debatible tesis de las "dos izquierdas latinoamericanas", este grupo de países sería parte de la izquierda "demagógica", "nacionalista" y "populista" (Ramírez Gallegos, 2006).[6]

Otros trabajos acerca del rap del altiplano boliviano

En un artículo publicado en *The New York Times* sobre el tema, el periodista Juan Forero dice que El Alto "no es exactamente el lugar donde uno esperaría encontrar una cultura de rap tan rica políticamente y con tanto éxito" (2005). En la nota de Upsidedownworld, se destaca que "los temas sociales y políticos en la música vienen de la realidad de la ciudad" (Dangl, 2006), siguiendo lo que llamamos "el mito del artista", como si la música rap fuera producto de la simple inspiración solitaria de quienes lo cantan. Un artículo en el periódico boliviano *La Prensa* también analiza el fenómeno, describiendo cómo jóvenes completamente autónomos en sus motivaciones componen acerca de distintos temas y usan el rap como herramienta para ayudar a grupos juveniles de riesgo (*La Prensa*, 2007).

Asimismo, hay tres trabajos académicos recientes que analizan el rap político y social del altiplano boliviano (Alarcón, 2005, Cárdenas, 2006, Mollericona, 2007). En su artículo, Cárdenas explica cómo los jóvenes *hiphopers* de El Alto, en una suerte de lucha por producir significados, procuran generar una estética discursiva de los sentidos que se producen sobre ellos: en las letras de sus canciones desenmascaran la discriminación a la que están sujetos por parte de la sociedad dominante y el mismo Estado, y con ello procuran revertir y desarticular el estereotipo que se teje sobre ellos (Cárdenas, 2006: 14). Coincidimos con el autor en que evidentemente existe una reconstrucción identitaria a través del discurso, pero ésta no puede ser analizada teniendo en cuenta, solamente, los recursos poéticos, como las letras de las canciones. La construcción identitaria se enmarca en procesos históricos político-sociales y no puede ser interpretada de manera puramen-

[6] Para obtener explicaciones más profundas sobre la historia boliviana, véanse: Albó (2001), Do Alto (2007), Borrás (2001), Sanjinés (2006), Komadina (2006), Soruco (2006), Archondo (2000), Svampa (2007), Balboa (2004), Méndez y Pérez (2007) y Samanamud Ávila (2006).

te estética. Más adelante se analizará cómo ciertos actores (como organismos internacionales o sus familias, por ejemplo) pueden alentar a los jóvenes a expresarse de una forma u otra. La dimensión estética no puede ser la única analizada.

Para Cárdenas (2006), "ellos hacen […] fundamentalmente arte. No están siendo portavoces de movimientos políticos". Para el autor, existe un proceso de constitución de subjetividad política al margen de la política institucionalizada (2006: 22). Aquí, sostenemos que aunque a menudo los raperos "discursen" contra "la política", algunos negocian constantemente con partidos políticos o agrupaciones la celebración de conciertos y la grabación de discos. Cuestionamos entonces la visualización del rap social como un actor completamente alternativo a la política tradicional. Sabemos que en caso de manifestaciones como el rap social es posible que el investigador "se enamore" del tema con el que trabaja y no logre analizarlo críticamente, que tenga un enfoque "romántico" celebratorio y lo comprenda como una práctica contestataria "pura". Edward Said advierte en su trabajo:

> los textos existen dentro de contextos […], la presión ejercida por las convenciones, las generaciones precedentes y los estilos retóricos limitan lo que Walter Benjamin llamó una vez "la sobrevaloración del individuo productivo en nombre del principio de "creatividad", principio según el cual se supone que el poeta ha creado su obra por sí mismo, a partir de su propia inspiración (Said, 1990: 32).

Como se ha descrito, los medios de comunicación, nacionales e internacionales, que han cubierto el tema a menudo han hecho un enfoque "exotista" del caso exaltando casi únicamente aspectos como los cantos en lengua aymara y lo antiimperialista, lo ciudadano y revolucionario de sus letras. Sin embargo, sólo tres de los 40 raperos entrevistados son aymaristas. No se ha detallado en las notas quién financia los discos, la relación de los jóvenes con las agrupaciones políticas o culturales o sus condiciones de subsistencia o vida en las calles. El enfoque "orientalista", a lo Said, de los medios de comunicación peca al buscar el efecto "zoológico" mostrando a menudo sólo grupos de "jóvenes alteños rebeldes radicales que hacen música estadounidense

en aymara". Recordemos la lúcida descripción que hace Said sobre la fuerza del discurso occidental respecto de "lo oriental":

> El orientalismo es un conjunto de ideas generales al que se supedita el resto del material (ideas que, no se puede negar, trasmitían doctrinas sobre la superioridad europea, modelos racistas e imperialistas y puntos de vista dogmáticos sobre "lo oriental", como si fuera una abstracción ideal e inmutable) (Said, 1990: 27).

Para el autor, no hay que creer que el orientalismo, en su caso, sea una estructura de mentiras o de mitos que se desvanecería si dijéramos la verdad sobre ella. El orientalismo (o el rap social altiplánico, en este caso) sería menos valioso como "discurso verídico sobre Oriente" (o discurso verídico sobre El Alto, lo aymara, o Bolivia…) que como un signo del poder Europeo-Atlántico sobre Oriente; en nuestro caso, como un signo de poder de los organismos internacionales y las elites locales sobre la "cultura juvenil aymara urbana". Lo que tenemos que respetar e intentar comprender es la solidez del entramado del discurso, sus estrechos lazos con las instituciones socioeconómicas y políticas existentes. Cabría pensar si estas representaciones negociadas por los diversos actores no conllevan a veces una esencialización impuesta desde fuera, y conducen a una museificación de la cultura indígena:

> El mensaje que dice "si te mueves, no sales en la foto", no hace sino poner al descubierto los mecanismos de invisibilización a los que son sometidos [los indígenas] mediante la asignación de un papel en la historia de la humanidad que tal vez sea a ellos quienes menos beneficia [….] el mundo indígena ha globalizado una puesta en pie colectiva que le ha llevado en muchos casos a aceptar la definición impuesta desde afuera pues se han visto en la paradójica situación de que para reclamar dignidad e igualdad tienen que mostrarse diferentes y el precio a pagar es la esencialización a la que se someten y son sometidos (Morán Varela, 2008).

Como explica McNeish:

> la antropóloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui y más recientemente Hale y Milliman utilizaron la idea del *indio permitido* para referirse a las maneras

> en las que los gobiernos y las instituciones internacionales usan el tema de los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas […]. El concepto de *indio permitido* enfatiza las maneras en las que el neoliberalismo, como proyecto cultural, contribuye a la creciente prominencia de las voces indígenas al mismo tiempo que crea límites a sus aspiraciones transformadoras […los indígenas] son reconocidos como ciudadanos por las elites gobernantes si y sólo si ellos no cuestionan o amenazan la integridad del régimen existente de relaciones de producción, especialmente de los sectores más íntimamente relacionados con los mercados globales […]. Sin embargo, mientras que Hale desarrolla el argumento del *indio permitido* como una tesis acerca de la gobernanza neoliberal y de control, creo que eventos recientes revelan el defecto parcial de ese proyecto. Sostengo la idea de que el concepto de *indio permitido* critica las fallas de las reformas neoliberales, señala también las causas y ha marcado las recientes protestas masivas contra políticas económicas de gobiernos y los cambios políticos subsecuentes en […] Bolivia (NcNeish, 2008: 34).

También en Bolivia las políticas neoliberales han sido acompañadas por un énfasis en el multiculturalismo y en reformas que supuestamente intentaban promover la participación popular. Como resultado de esas reformas, ha habido un aumento en el número de indígenas que son parte de la política local y del proceso de toma de decisiones. Asimismo, la introducción de estas reformas creó vías para la incorporación creciente de indígenas como empleados estatales, no sólo a nivel local sino, en cierta medida, hasta a nivel nacional. La apertura de espacios dentro del Estado ha sido usada por algunos grupos indígenas para intentar afianzarse en los procesos de toma de decisiones que afectan a sus comunidades y al país. Sin embargo, pronto fue claro que los espacios que abrieron las políticas multiculturales y de participación eran estrechos y llenos de limitaciones. Es con estas limitaciones en mente que la idea del *indio permitido* ha sido usada (McNeish, 2008: 45 y 46). Pero paradójicamente es posible argumentar que al abrir vías antes restringidas para la toma de decisiones locales y de gobierno las reformas multiculturales y de participación crearon espacios y mecanismos que harían que la protesta indígena creciera. Lejos de ser un *indio permitido,* Evo Morales, un indígena cocalero sindicalista, emergió

en ese momento como una respuesta política a la "guerra contra las drogas" impuesta por Estados Unidos en Bolivia.

Pequeña historia del rap político en Bolivia

El hip hop nació como tribu urbana en los barrios marginales con poblaciones negras y latinas de Nueva York en la década de los setenta. Está compuesto por cuatro elementos: el grafiti (pintadas en paredes), el breakdance (baile), el rap de los MC's[7] (que cantan rimando, a menudo improvisando) y los DJ's (que realizan mezclas de música digitalmente y musicalizan como fondo las rimas de los MC's).[8]

El rap llegó a Bolivia en los años noventa. Imitando al programa de televisión Sábados Populares, los jóvenes se reunían y hacían coreografías grupales con música tecno que poco a poco fue acercándose al ritmo del rap. Varios bolivianos que hacían rap y vivían en el extranjero empezaron a traer rap en inglés y español al país. En los barrios ricos de las ciudades bolivianas comenzó a imponerse el gangsta rap[9] y con él las peleas de pandillas. A partir del año 2000, con la eclosión de movimientos sociales contestatarios, se inicia una tendencia de rap político, sobre todo en la ciudad de El Alto. El rap se expande especialmente después de los sucesos de octubre de 2003 y, de acuerdo con lo manifestado por los raperos, su fin es transmitir reivindicaciones étnicas, denunciar la discriminación, criticar a la clase política y "al imperialismo"[10] y educar a los jóvenes. En general, utiliza pistas digitales con instrumentos andinos (quena, zampoña) como fondo de las rimas. "Cuanto más alienado, más americano, más en inglés y menos

[7] MC es por *Master of Ceremonies* ("maestro de ceremonias"), es decir, la persona que rapea.

[8] Para nuestra investigación trabajamos sobre todo con raperos o MC's, pero sabemos que existe una cantidad creciente de bailarines y grafiteros en La Paz y El Alto. Proporcionalmente hay menos DJ's, pero creemos que esto se debe a un tema económico ya que hay que tener una computadora y una tornamesa para poder ser DJ.

[9] El gangsta rap es un subgénero de la música rap en el que las letras resaltan las historias de gángsters, violencia y drogas.

[10] Esto es especialmente llamativo, ya que la música rap en Bolivia —y en otras partes del mundo— es a menudo utilizada para criticar el "imperialismo yanqui", siendo que su surgimiento ocurrió en Estados Unidos.

boliviano, mejor era el rap en los noventa. A partir del 2000 empezó a surgir el hip hop de otra manera, más consciente, más social, más patriótico, más nacionalista", nos cuenta un rapero paceño.

El movimiento de rap político se articuló inicialmente en torno a la radio, al centro cultural juvenil Wayna Tambo de El Alto y al Pub Tiwanaku en La Paz. El programa de radio La Nueva Flavah en La Paz y El Rincón Callejero en El Alto difundían (y difunden) el universo rapero social andino. De acuerdo con Mollericona (2007), existían sólo en El Alto un centenar de grupos de *hiphopers*. Es un fenómeno esencialmente masculino, ya que hay pocas mujeres en este ámbito. Sin embargo, una de las líderes más importantes de La Paz es mujer.

Cinco tendencias del rap del altiplano boliviano

Se pueden observar, al menos, cinco tendencias[11] del rap paceño y alteño:

La Paz: rap para la educación ciudadana

Debido a los medios económicos con los que cuentan y a las conexiones con agencias nacionales e internacionales, los raperos políticos de La Paz son los que más discos han grabado, sobre todo de manera oficial, o sea no en un estudio de grabación casero. Cantan solamente en castellano y se autodefinen en general como bolivianos antes que como aymaras. Las temáticas que tocan en sus canciones intentan ser positivas y critican a los raperos que sólo se quejan. Expresan que su objetivo es educar a los jóvenes, ayudarlos a tomar conciencia y tratar "temas sociales con mensaje". Así lo expresa un rapero paceño: "Lastimosamente el hip hop ha sido estigmatizado por las pandillas, las drogas y un montón de elementos negativos. Creemos que con nuestro ejemplo estamos limpiando todo eso".

Este grupo ha coordinado actividades como Hip Hop en La Calle con la alcaldía de La Paz, con quien también grabó canciones de edu-

[11] Esta categorización es, por supuesto, arbitraria y tiene por fin facilitar la descripción "académica" del fenómeno. Hay grupos de música que podrían estar ubicados en más de una tendencia, ya que están en los límites entre una y otra, si bien ninguna agrupación se adscribe a ninguna puesto que fueron elaboradas con fines puramente explicativos.

cación vial. Con el Ministerio de Educación realizaron canciones sobre el analfabetismo; con organismos que trabajan temas de género, rap contra la violencia hacia la mujer; con una ONG organizaron un evento contra el militarismo en Colombia; con la embajada de Estados Unidos en La Paz, un concierto y un taller con un grupo de rap estadounidense. Para establecer lazos de amistad entre jóvenes bolivianos y chilenos realizaron, con varios auspicios, un evento llamado Conexión Hip Hop Bolivia-Chile. En un contexto de reclamos "por la autonomía" de las regiones más ricas del país, con el Viceministerio de Desarrollo de Culturas del Gobierno de Bolivia, organizaron el concurso y la gira Voces de Unidad Juvenil con un mensaje de "superación y unidad entre bolivianos". Allí se cantaron canciones como "Familias Pobres" del grupo *Chuyma kh'ala* de La Paz:

> Ahora que el país empieza a mejorar/Cívicos, políticos nos quieren dominar/Hablan de progreso, escuchen oligarcas/yo de eso no me intereso/Su objetivo principal es al gobierno derrocar/marionetas de Goni,[12] no vamos a aceptar/separar a Bolivia con una autonomía, racistas capitalistas/entiendan de una vez que *collas*,[13] cambas[14] y chapacos/[15] todos somos bolivianos, por más que lo intentan no podrán separarnos.

Con la Oficialía Mayor de Culturas de la Municipalidad de La Paz, el Goethe-Institut y la Alianza Francesa los raperos paceños "para la educación ciudadana" organizaron también el encuentro A la Luz del Hip Hop; con una ONG, rap con jóvenes lustrabotas; y con otra, una canción sobre el agua.

El Alto: rap de reivindicación de identidad aymara con apoyo institucional y cobertura mediática

Esta tendencia se concentra sobre todo alrededor del centro cultural Wayna Tambo y está compuesta por algunos, pocos, grupos minorita-

[12] Por Gonzalo Sánchez Lozada, presidente neoliberal que renunció en 2003 después de un ciclo de protestas.
[13] Habitantes del altiplano boliviano. A veces usado de manera peyorativa.
[14] Habitantes de Santa Cruz.
[15] Habitantes de Tarija.

rios aymaristas que cantan en aymara. Por este hecho, sin embargo, son los que tienen mayor cobertura mediática (aun más que los paceños). A menudo tildan a los medios de comunicación de manipuladores, aunque frecuentemente les conceden entrevistas. Para sus *shows*, se visten como los paceños, con pantalones anchos, gorras de *baseball* y chamarras americanas; pero además usan ponchos y lluchus.[16] En muchas de sus canciones se hace alusión a la identidad "boliviana", "aymara" y "latina", se recuerda a los caídos en octubre, se critica a los medios de comunicación, a la clase política y al "imperialismo" y se aboga por un cambio social. El nombre o el seudónimo de los cantantes es, en general, en aymara. Sus rimas suenan al ritmo de canciones con instrumentos andinos.

Para grabar sus discos han sido apoyados por centros culturales que cuentan con financiación internacional. Han cantado para las juntas vecinales de El Alto (Fejuve); estuvieron en el cierre de campaña de Evo Morales; también en el cabildo del 20 de junio de 2007 denominado La Sede no se Mueve realizado en El Alto; han participado en un evento a favor de la nacionalización de los hidrocarburos en Bolivia,[17] han dado talleres para los hijos de mineros en Huanuni, y para la comunidad afroboliviana en los Yungas y en la cárcel de San Pedro en La Paz. Además, han realizado campañas contra la contaminación acústica para la alcaldía de La Paz, han sido invitados a encuentros de hip hop, juventud o liderazgo en Cuba, Ecuador y Venezuela, y han participado en espectáculos del cantautor franco-español Manu Chao, conocido internacionalmente por inmiscuirse en "causas comprometidas".

El Alto: pequeños grupos de rap político y callejero con ocasional participación institucional

Estos grupos en general no han logrado grabar un disco completo de manera oficial, y a veces logran grabar algunas canciones en un estudio

[16] Se podría relacionar este hecho con el uso político-simbólico que Evo Morales o los constituyentes hacen de su ropa de función.

[17] Como se ha indicado, la nacionalización de los hidrocarburos ha sido una de las demandas de las protestas de octubre, una de las promesas de campaña de Morales y una de las acciones más significativas de su gobierno.

casero. Son más jóvenes que los de la tendencia anterior y no cuentan con cobertura mediática. Las temáticas de sus canciones en gran parte se basan en "la vida callejera", siendo "la calle" la legitimadora del buen rapero. Ésta es una tendencia que también se ve en Estados Unidos. No son necesariamente lo que se conoce como "niños de la calle" pero han pasado o pasan la mayor parte de sus días en ella, y retornan por temporadas más o menos ocasionales a sus hogares. En sus canciones tienen componentes críticos y aleccionadores: denostan a la policía, a los políticos, se quejan de la discriminación y la pobreza y cuentan historias donde intentan instruir a otros jóvenes sobre los daños del consumo de alcohol y drogas con el trasfondo de un *yo ya lo pasé, no te lo aconsejo*. Muchos han tenido problemas con las drogas o el alcohol y han estado internados en centros de rehabilitación y/o han tenido problemas con la policía (cárcel o arrestos). A menudo tienen un doble discurso respecto de las drogas, educando en sus letras contra el consumo pero sin lograr seguir esa indicación para sus propias vidas. Ocasionalmente han sido invitados a cantar o a componer para ONG en temas de derechos humanos o SIDA. Algunos han confesado que han cantado para actos políticos pero "no se acuerdan para qué o quién". En general no cantan ni hablan aymara pero introducen también melodías andinas en su música. Muy pocos entienden esa lengua, y menos la hablan. Alegan que sus padres no les han enseñado para que no sufran discriminación, porque no tenían tiempo o porque no vivían con ellos.

El Alto: raperos marginales

Son los que llevan sus ideas antisistema y sus críticas a políticos, capitalismo e imperialismo hasta las últimas consecuencias. No representan a ningún partido político u organización. Sus trabajos se conocen mediante sus presentaciones en público. Como las últimas dos tendencias que acabamos de describir, no cuentan con medios suficientes para grabar sus propios discos. Lo que los diferencia de ellos es que no quieren negociar su independencia artística o creativa para grabar su música. Es por esto que no cuentan con material grabado. Se consideran "*under* reales". No les interesa hacer pública su identidad como raperos.

El rap es una forma de relacionarse con sus pares desde la expresión de sensaciones e ideas manifestadas en las "batallas de gallos"[18] o en *shows* colectivos. No cantan en aymara pero utilizan pistas andinas.

El Alto: raperos independientes con su propio estudio

Son jóvenes que han logrado ahorrar y comprarse una computadora para establecer así un estudio casero. Esto les otorga mayor libertad a la hora de componer y grabar. En general terminan convirtiéndose en productores de otros raperos, ofreciendo sus servicios de grabación o de elaboración de videoclips a un precio módico. Difunden su música por internet y ocasionalmente la venden, aunque no la producen con fines de lucro. Sus canciones hablan de temas políticos, discriminación y, en menor medida, de la identidad aymara. No cantan en aymara pero utilizan instrumentos andinos vía canciones digitales como fondo de sus rimas.[19] A continuación analizaremos ciertas construcciones de sentido de los raperos, presentes tanto en sus discursos de las canciones como en los que obtuvimos fruto del trabajo etnográfico y las entrevistas en profundidad.

El rap y la política

El rap se presenta, sobre todo para los jóvenes alteños, como un "instrumento de lucha". "Yo siempre digo: para mí es un instrumento de lucha contra el imperialismo y el poder opresor de Estados Unidos y de Europa. Desde que ha empezado ha sido usado para decir las cosas que estaban mal. Hay que continuar con eso" (rapero alteño). Los raperos en general rechazan la figura de los políticos tradicionales. Sin embargo, a menudo negocian la realización de conciertos o talleres con

[18] Enfrentamiento "lírico" con improvisaciones sobre un escenario. Se realizan sin mucha frecuencia. La batalla de gallos más importante es organizada por una marca internacional de bebida energética.

[19] Otros tipos de rap que encontramos son el rap minero en Huanuni (Oruro) interpretado por hijos de mineros, el evangélico en El Alto y La Paz, y en los barrios sur y centro de La Paz el "jailón" (el término proviene de la expresión en castellano de "ser de la *high*", de clase alta), así como el gangsta rap. Sin embargo, no ahondaremos en dichas tendencias ya que exceden el carácter de esta investigación.

fondos de los gobiernos nacionales, municipales, de partidos políticos o de agrupaciones. Los raperos indican que quieren construir una ciudadanía juvenil "no política" o al menos no político-formal. Otros dicen que no están interesados en la política. "Queremos hacer hip hop social, con mensaje, pero sin interés político porque para nosotros la política no sirve" (rapero paceño).

> Muchos jóvenes no quieren saber de la política. Yo a partir de que reclamo por los niños de la calle ya estoy haciendo política. Muchos jóvenes hacen política pero dicen que no hacen política. Porque esta palabra "política" ya está muy ensuciada. Es como decir "ratero". Entonces hay que buscarle otra palabrita para que los jóvenes se interesen porque es muy necesario para la lucha. Yo de por sí ya quiero ser medio político, quiero hablar así y me siento bien cuando yo transmito mis palabras (rapero alteño).

Lo que los raperos comentan coincide con lo que se menciona en "Juventud y cohesión social en Iberoamérica. Un modelo para armar" (2008), un reciente informe de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) y de la Organización Iberoamericana para la Juventud (OIJ). En este trabajo se indica que los jóvenes, en sus modos de participación, tienden a distanciarse de la política en su forma instituida y representativa, para optar por formas más horizontales, locales-globales, en torno de ejes éticos y estéticos, y por la vía de acciones directas y no necesariamente sistemáticas ni continuas. La comunicación ejerce un papel cada vez más importante en cómo se cohesiona la juventud, sobre todo por el uso masivo y versátil de las redes virtuales (Cepal y OIJ, 2008: 23 y 24).

El informe diferencia las formas de participación política convencionales y las no convencionales. En las primeras se incluyen actividades que se encuadran dentro de las normas sociales y políticas más consagradas, especialmente en torno del voto y la participación en las campañas electorales. El concepto de participación política no convencional, en cambio, nace en los años setenta del siglo pasado para incluir actos de protesta y rechazo hacia el sistema político de aquel momento. Éstas son también expresiones de intereses y opiniones que buscan influir en la acción del gobierno, y, por tanto, deben conside-

rarse formas de participación política. La participación en nuevos movimientos sociales y en redes diversas también ha sido incluida dentro de este tipo de participación política no convencional (Cepal y OIJ, 2008: 283 y 284). El hecho de que los jóvenes voten menos (participación política convencional) ha dado lugar al discurso sobre su teórica apatía política, ampliamente difundido en el ámbito. Según este discurso, los propios jóvenes perciben una distancia creciente entre ellos y las instituciones políticas, son más escépticos sobre la utilidad de la política e incluso desarrollan actitudes apáticas y hostiles, todo lo cual sería manifestación de un malestar en relación con la política. Este discurso constituye una nueva forma de estigmatización de las conductas y las opciones de vida de los jóvenes (Cepal y OIJ, 2008: 285).

La mayor aceptación de la acción política no convencional por los jóvenes indica que ellos serían más proclives a un tipo de participación informal, menos estructurada e institucionalizada. Significaría que los jóvenes de ahora no son menos rebeldes que los de generaciones anteriores, como a menudo se sostiene. Más bien, expresan su malestar de una manera distinta, lo que también involucra un desplazamiento desde la visión clásica de la política representativa y de delegación de poder a otra en la que lo político adquiere formas de acción directa, a través de lógicas de redes y núcleos más territoriales de articulación. La falta de identificación con instituciones representativas del sistema político por parte de la juventud va, pues, de la mano con la participación reorientada hacia espacios de la sociedad civil. Ante la creciente individualización de la sociedad y el descentramiento de la política como eje articulador de la participación social, las juventudes contemporáneas buscan la participación en órbitas que se distancian de la política estatal y pública: grupos de encuentro, foros sociales, iniciativas comunitarias, movimientos locales juveniles, voluntariado juvenil, alianzas entre jóvenes, ecologistas e indigenistas (Cepal y OIJ, 2008: 287 y 288).

En línea con lo que explica el informe, los jóvenes que hacen rap político en el altiplano boliviano tienden a rechazar la política institucionalizada, y la música rap ha sido usada para protestar contra presidentes o políticas neoliberales. Pero, a pesar de sus posturas crí-

ticas, algunos raperos han establecido negociaciones con figuras políticas "convencionales" con el fin de poder participar de conciertos o talleres de rap financiados por gobiernos nacionales o municipales, partidos políticos o algunas otras organizaciones. En relación con Morales, tal como se verá en la canción y los extractos de entrevistas que prosiguen, su gobierno ha sido mayoritariamente apoyado por los raperos:

"El rap de Evo", de Marraketa Blindada (La Paz):

Evo pueblo
Por un mundo nuevo
Evo pueblo
Sentimiento eterno
Evo pueblo
Yo te represento
Evo pueblo
Un hermano en serio
Cocalero de Chapare
Resistiendo a los yanquis
Buscando dignidad
para Bolivia
Aunque el imperio
Quiera dividirla.

El Evito es buena onda. Ya era hora de que históricamente estuviera en el poder (rapero alteño).

Cuando lo estaban posicionando al Evo, en mi casa lloramos todos, mi abuela… era como el final de una película. Era como el triunfo de una lucha grande. Es como si la gente del pueblo lograra el poder (rapero alteño).

A mí me gusta que una cara de llama como yo esté en la presidencia (rapero alteño).

Algunos raperos, sin embargo, le han criticado su amistad con Hugo Chávez o el hecho de que "está cerca de la burguesía de siempre". Tal como indica Mollericona (2007: 38), "los jóvenes en Bolivia en la actualidad estarían viviendo un tiempo de disponibilidad ideológica

relacionado con lo indígena", un momento "eufórico" que algunos llaman el fenómeno "Evomanía".[20] Sí creemos que en El Alto o La Paz, como precisa Soruco, hoy es más probable que alguien se "declare indio a que se autoidentifique como cholo"[21] (2006: 51), por ejemplo. Varios entrevistados han resaltado que ahora tener un apellido aymara "es lo máximo". En las apelaciones políticas ya no se habla a los "compañeros" (que remite a tiempos sindicales relacionados con la Revolución del 52), sino a los "hermanos" (en referencia al apelativo que usan los pueblos originarios). Este cambio en la subjetividad de los (jóvenes) alteños (o de muchos bolivianos, en general) es causa probable de la aparición y conformación del rap político altiplánico, su estética, su retórica, su puesta en escena y su lugar en la escena política. Tal como afirmó un rapero alteño: "Somos más que nada mestizos, pero somos aymaras por convicción". Resta ver qué función cumplirá esta música a lo largo de todo el gobierno de Evo Morales. Tal como explica un rapero alteño:

> antes que estaba el Goni protestaban contra él, ahora que ha subido el Evo ¿contra quién van a protestar? Es su propia gente. Eso me parece tonto. Muchachos, no canten contra su presidente, ustedes lo han puesto ahí. Protestar contra las drogas me parece buena onda, protestar contra la gente mediocre de Bolivia me parece buena onda, protestar contra las cosas malas que hacemos los bolivianos, como sentirnos menospreciados, me parece bien (rapero alteño).

Respecto de las relaciones intergeneracionales es significativo el hecho de que los padres de una buena parte de los raperos hayan tenido o tengan cierta participación política, sindical u organizativa. Esto evidenciaría no sólo que los raperos y su subjetividad particular son fruto de un contexto político y social determinado, sino también que dentro de tal proceso sus padres u otros miembros de sus familias han influido también de cierta forma. Se podría adicionalmente pensar

[20] Véase por ejemplo "La 'Evomanía' llega a las tiendas", en *El País*, España, 20/01/2006.
[21] Cholo: clase media urbana indígena migrante (Soruco, 2006) asociada alternativamente con lo indígena o lo mestizo dependiendo del contexto histórico.

si, en estos casos, no han sido los propios familiares de los raperos quienes los han conectado con las instituciones para las cuales han cantado. Uno de los changos raperos de El Alto mantenía su música en secreto. Una vez actuó en el centro cultural Wayna Tambo y lo filmaron. Llevó la película a su casa para verla con su hermano. Éste, cuando el rapero se fue a trabajar, se la mostró a sus papás, y éstos se emocionaron:

> Mi papá, como es un poco revolucionario, me dijo: "Bien, hijo, dale. Estás siguiendo un poco mis pasos". Me regaló un lluchu[22] con las letras bordadas de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), esta organización que supo albergar demandas campesinas y étnicas kataristas hace más de 30 años (rapero alteño).

La geopolítica del rap

"América Latina", de Ukamau y ke (Wayna Tambo, El Alto):

Ya suena la campana
de Bolivia marka
no queremos nada
con el TLC y el ALCA.
Hay que cambiar
el modelo neoliberal
que causa desempleo
convulsión social.
El capitalismo
que se caiga en el abismo
porque sólo quiere obtener más ganancias
saqueando las riquezas de los suelos
con su régimen de violencia.

El rap parecería reflejar la complejidad de la situación boliviana contemporánea. Así, se celebraron un concierto por la "unidad del

[22] Lluchu es el típico gorro de lana andino puntiagudo y con orejeras.

país",[23] actividades para promover la amistad con Chile, y actos a favor de la nacionalización de los hidrocarburos; también se participó en el cierre de campaña del MAS (Movimiento al Socialismo, el partido político al que pertenece Evo Morales), y en las actividades a favor de que la capitalía[24] se mantuviera en La Paz, en aquellos que se llevaron a cabo en recuerdo de los hechos del "Octubre Negro" y en los de enero de 2007 en Cochabamba. Algunos raperos, así como ciertos analistas bolivianos, sostienen que la agencia de cooperación estadounidense (USAID)[25] organiza actividades promoviendo el "liderazgo positivo juvenil" en El Alto para evitar otro "Octubre Negro". Habría que ahondar para ver si el rap social andino se enmarcaría contra o dentro de ese propósito. En correspondencia personal con el Departamento de Asuntos Culturales de la embajada estadounidense en La Paz, se indica que es relevante el hip hop en sus actividades con los jóvenes bolivianos porque "es una expresión musical que nació en Estados Unidos, une a las culturas de Bolivia y de Estados Unidos. En ese sentido, cumplimos con nuestra misión de promover un mejor entendimiento entre nuestras culturas". Mientras tanto, desde el centro cultural ayna Tambo, de El Alto, se expresa que:

> Después de Febrero y Octubre del 2003 hubo una política norteamericana muy fuerte para perforar la capacidad transgresora y rebelde de los y las jóvenes a partir de hacer circular mucho financiamiento. Nosotros, por ejemplo, fuimos bombardeados por agencias norteamericanas y por la propia embajada, que buscaban hacer actividades con nosotros. Lo que habría que ver es que la gente, en este caso los raperos, no son una suerte de territorio vacío, es decir, hay que ver cómo afectó o no esa incorporación de las políticas gringas en sus acciones y sentidos políticos. Nosotros no aceptamos ninguno de esos finan-

[23] Actividad organizada en el marco de un fuerte cuestionamiento por parte de políticos y líderes regionalistas que pujan por dotar de más poder a los departamentos en desmedro del gobierno central nacional.

[24] Actualmente La Paz es la sede del Poder Ejecutivo y del Legislativo y Sucre del Judicial. Sucre demanda la capitalía plena (concentrar los tres poderes del Estado en su territorio).

[25] Después de que las entrevistas de esta investigación fueran realizadas, los cultivadores de coca de la región del Chapare decidieron expulsar a USAID de su área, acusándola de financiar a grupos que representaban una amenaza para la democracia boliviana, en junio de 2008.

> ciamientos. Pero sí circuló y circula mucho dinero para jóvenes. Mi sensación a priori es que el impacto de esos recursos no disminuyó la acción política de muchos sectores raperos, por el contrario, el contexto político y cultural los está colocando en medio de toma de posiciones muy activas (Mario Rodríguez, correspondencia personal).

Paula Aguilar ha analizado el rol de USAID en Latinoamérica y el Caribe en un reciente trabajo (2008). En su opinión, la asistencia gubernamental externa se configura como una vía directa de intervención en la política interna de estos países y uno de los modos privilegiados de sostener la presencia estadounidense (comercial, militar y cultural). La asistencia externa así entendida constituye una importante herramienta de política exterior y uno de los sustentos fundamentales que adopta la construcción del poderío estadounidense en la región ya que articula en sus acciones elementos civiles y militares, abriendo vías para la consolidación y expansión de los intereses de los Estados Unidos y sus empresas en el continente (Aguilar, 2008: 2). Para Aguilar, la asistencia externa, en tanto objeto de investigación, brinda la posibilidad de reflexionar acerca de las formas cambiantes en las que se justifica en cada momento histórico la intervención sobre territorios y poblaciones, configurando diagnósticos de insurgencias, (in)gobernabilidades y amenazas, condicionando acciones locales, pero también generando reversibilidades y resistencias inesperadas, es decir, construyendo el mapa azaroso y abierto de la lucha política (Aguilar, 2008: 3).

> En el contexto político de las democracias en América Latina y las restricciones legales para la intervención en asuntos internos de las Fuerzas Armadas locales, tampoco es del todo posible una intervención abiertamente militar. Así, la asistencia al desarrollo cobra renovada fuerza como estrategia por sobre el despliegue militar directo, crecientemente militarizada en sus formas. En este contexto, una acción de ayuda al desarrollo o humanitaria es definida como más efectiva en tanto estrategia de vinculación con la población civil y los medios de comunicación, que un gran despliegue militar sobre el territorio (Aguilar, 2008: 13).

Las actividades de la USAID se definen en su discurso oficial como acciones sobre el entorno o medio subyacente que previenen la vulne-

rabilidad de las poblaciones asistidas por medio de la labor sobre sus condiciones de vida. De este modo indirecto de acción sobre la población evitarían que sean reclutadas por grupos potencialmente conflictivos. En este sentido, sus iniciativas son entendidas como acciones complementarias a las militares de contrainsurgencia: "los programas de la USAID destinados a fortalecer una gobernabilidad efectiva y legítima son reconocidos como instrumentos claves para tratar con la contrainsurgencia" (Baltazar, 2007: 37). La necesidad de asistencia externa al desarrollo se define, entonces, como una forma de acceder o crear un medio seguro, estable y gobernable que reduzca la posibilidad presente y futura de amenazas. Esta articulación de la asistencia externa al desarrollo con una política de seguridad nacional conforma una estrategia discursiva donde los enunciados acerca de los riesgos (potenciales o presentes) de las poblaciones calificadas como vulnerables (en tanto que pobres y por ende más proclives al reclutamiento de grupos conflictivos o terroristas) y la posible pérdida de la estabilidad en términos de seguridad de la región justifican un espacio de intervención (civil, militar o una combinación de ambos) privilegiado (Aguilar, 2008: 14).

Las acciones externas dirigidas a la juventud de Bolivia, y las actividades relacionadas con el rap y el hip hop como partes de ellas, podrían ser analizadas en el marco que acabamos de describir; especialmente por el hecho de que el embajador de Estados Unidos en Bolivia y la USAID —en algunas regiones— fueron expulsados del país por el gobierno nacional en 2008, acusados de financiar a grupos que intentaban atentar contra la democracia en Bolivia. Más allá de influenciar la política local a través del financiamiento de diferentes acciones, sería también útil hacer referencia al concepto de "poder blando" de Nye:

> Todo el mundo está familiarizado con el poder duro. Sabemos que el poder económico y militar hace a menudo a otros cambiar su postura. El poder duro puede apoyarse en incentivos ("zanahorias") o amenazas ("palos"). Pero a veces puedes obtener los resultados que quieres sin amenazas o recompensas tangibles. La manera indirecta de tener lo que quieres ha sido en ocasiones llamada "la segunda cara del poder". Un país puede obtener los resultados que quiere en la política mundial porque otros países admiran sus valores; emulan su ejemplo; aspiran su nivel de prosperidad y apertura. Este poder

> blando —hacer que otros quieran los resultados que tú quieres— coopta a la gente más que coaccionarla (Nye, 2004) [la traducción es nuestra].

Podríamos entonces preguntarnos si la cultura hip hop no es parte del poder blando estadounidense. Para Fan, sin embargo:

> la cultura *per se* no es poder blando, sino fuentes de potencial poder blando […]. Comparado con el poder duro, el blando tiene un número de atributos distintivos. Es relativo, intangible y depende de su contexto […]. El poder blando, en general, no está controlado por el gobierno o una única organización. El poder blando viene de varias fuentes" (Fan, 2008: 4).

Nye tendría que admitir —de acuerdo con este autor— que el poder blando puede influenciar el "ambiente para [la creación de] determinadas políticas", pero no la confección de políticas públicas en sí mismas. Fan menciona un aspecto muy importante del poder blando: "puede ser contraproductivo porque las sociedades reaccionan de manera diferente a la cultura americana" (Ian, 2008: 7). Es interesante lo que comenta acerca del antiamericanismo. Para él, tal reacción no es sólo el resultado de la política exterior de Estados Unidos, sino que también es una respuesta a la ubicuidad de su cultura. El éxito en demasía del poder blando estadounidense ha gestado resentimiento y ha aumentado el antiamericanismo (Ian, 2008: 8). Sería valioso considerar si una manifestación contracultural estadounidense —al menos en sus orígenes— como el rap puede ser considerada poder blando de Estados Unidos, o si los procesos de globalización pueden contribuir para que una manifestación contracultural de un país hegemónico sea usada como una fuerza contrahegemónica en otro país, para enfrentarse o denunciar a las fuerzas neoliberales hegemónicas.

Por el hecho de analizar la influencia estadounidense en la política boliviana, no nos gustaría hacer un análisis unilateral. Lo que USAID o el poder blando estadounidense intentarían llevar a cabo puede de cierta forma también ser atribuido a las intenciones de otros países. Varios raperos de El Alto han sido invitados a ser parte de actividades en Venezuela y Cuba, por ejemplo. Adicionalmente, otras ONG o agencias de cooperación, europeas o asiáticas, trabajan en Bolivia con sus

propias agendas y muchas apoyan a Morales a través de sus políticas o líneas de financiación. Tal vez no sería tan errado decir que existe una geopolítica del rap social andino (o de la parte menos marginal de él) y que esto configura la identidad de sus participantes, que al mismo tiempo modifican la realidad social nacional (e internacional). Sin embargo, no vemos en estos procesos al Estado central o local o a las organizaciones de la sociedad civil boliviana como meros sujetos pasivos dominados por influencias externas, cualesquiera que ellas sean. Creemos que todos los actores presentes en estos procesos cuentan con su propia agenda (más o menos institucionalizada y más o menos monolítica a nivel interno) y que con base en ella negocian y actúan.

Relación con las instituciones

En lo que respecta a la relación de los raperos con diferentes instituciones nacionales e internacionales, nos gustaría posicionarnos en contra de lo que hemos denominado "el mito de inspiración del artista aislado y solitario". Esto implicaría que los artistas se expresarían todos en completa libertad, fruto de la inspiración que sólo viene de ellos mismos y sin ningún tipo de condicionamiento social, histórico y cultural. Las letras de las canciones que atestiguarían un evidente despertar político o ciudadano de los jóvenes (sobre la identidad aymara, los acontecimientos de octubre, la discriminación, los derechos humanos, la educación vial, etc.) son hechas, muchas veces, bajo encargo o por la invitación de partidos políticos, ONG, juntas vecinales, alcaldías o servicios de cooperación internacionales. Los jóvenes utilizan el financiamiento otorgado por dichas instituciones para la grabación de sus discos o para hacer presentaciones en público. La mayoría de estos jóvenes no podría grabar o presentarse sin estos apoyos. Las instituciones tampoco podrían jactarse de proyectar la "verdadera voz juvenil" sin realizar estos eventos. Éstas son las opiniones de algunos raperos encuestados al respecto:

> Se nos está utilizando. Los raperos lo hacen por dinero. Las instituciones lo hacen para decir que su plata está sirviendo para algo. Para justificar lo que siempre roban. Si en este momento estuviera sonando la samba, eso que

> quieren expresar lo harían con samba y no con hip hop. Es una moda (rapero alteño).
>
> La Wayna Tambo, como toda ONG, tiene su línea político-ideológica. Nos ha hecho tratar de sacar lo positivo de la sociedad, de la cultura aymara. Tratar de elevar el ego aymara que tenemos; así llegamos a un chauvinismo: "yo Bolivia, toda la vida Bolivia, mañana Bolivia" (rapero alteño).
>
> Las instituciones proponen la temática y te dan un libro así de grande y te dicen: "resumime y haceme una canción". Ellos dan lo técnico y nosotros lo artístico. Mis amigos punk me contaron que hace cinco años era el punk y cuando ya más no les sirvieron, chau. Es lo mismo. Las ONG te re-contra imponen lo que quieren. Es como los cristianos, te profesan una cosa y después tienes que ir a profesar a los demás (rapero paceño).
>
> Las pinches ONG los manejan. Porque les dan plata. Porque no tienen todavía una cosa formada, una base. Entonces ellos se dejan manejar como títeres (rapero alteño).
>
> Sucre esta[ba] exigiendo la capitalía [plena] y en La Paz [habían] organizando un cabildo, había, no sé, dos millones de personas, toda La Paz, y nosotros hemos estado ahí cantando una canción en aymara. Eso lo organizaba la prefectura y la alcaldía de la Paz en 2007. Por primera vez nos hemos presentado ante millooooones de personas, nuestros vecinos nos han visto, nuestros papás, nuestros tíos, de el campo han llegado, por la tele nos han visto (rapero alteño).

Daniel Rico, director de Patrimonio Intangible y Promoción Cultural de la Oficialía Mayor de Cultura de La Paz durante el periodo 2007-2009, reconoce en entrevista que ha habido muchas embajadas y ONG que han encontrado en el hip hop "una vía que conecte con los jóvenes, de escucharlos, de entenderlos, de dejar que se expresen". Desde el centro cultural juvenil alteño Comunidad Sur, Dern López opina que los jóvenes lo hacen por necesidad, no tienen recursos para grabar CD: "Pero hacerlo [a través de una institución] es una práctica contracultural. Porque la gente joven como tal es ella la que lo hace y no es la institución la que canta, la que baila". Respecto de estos temas, Antonio Rodríguez-Carmona, autor de *El Proyectorado*, un estudio sobre el rol de las ONG en la democracia boliviana, explica:

> Tuve la sensación de que los proyectos de cooperación eran no más "parches", que no arreglan los problemas de fondo, pero mantienen todo un sistema de pegas (empleos) de coordinadores, contables, técnicos de campo, evaluadores, consultores. […] Criticar el sistema de la cooperación significa cuestionar la máquina de hacer proyectos y apalancar fondos para subsistir. Son pocas las ONG que tienen la valentía de cuestionar su rol en el desarrollo de los países pobres, o de plantear relaciones horizontales con sus contrapartes. De reconocer, por ejemplo, que han sustituido al Estado en la prestación de servicios básicos. O que han creado estructuras paralelas que deterioraron los gobiernos municipales […]. Creo que muchas ONG están atrapadas en la trampa de la supervivencia. Por no decir la mayoría. No hay que olvidar que el proceso de cambio ha sido protagonizado en Bolivia por los movimientos sociales. Las ONG han ido a remolque del proceso […]. No se puede hablar de las ONG como un todo. Las ONG que desempeñan un trabajo político de acompañamiento de movimientos sociales han tenido un papel importante con este gobierno, en temas como asamblea constituyente, tierra y territorio, defensa de recursos naturales (hidrocarburos, agua, bosques, biodiversidad), organizaciones indígenas. Las ONG vinculadas a fondos norteamericanos que han apoyado un trabajo de oposición ideológica, fortaleciendo los intereses políticos de los dirigentes de la Media Luna, han sido muy cuestionadas por el gobierno e incluso expulsadas de sus áreas de intervención. Ahí están los dos extremos […]. Si hablamos mejor de movimientos sociales, ellos ven a las ONG como un mal necesario. Una importante fuente de ingresos, capaz de cooptar a líderes o de convertirlos en funcionarios desligados de las bases […]. Si hablamos de sociedad civil desde la óptica de la clase media, entonces las ONG (y la cooperación en general) siguen representando una estupenda fuente de empleo estable, bien remunerado. En un país con una tasa tan elevada de subempleo, precariedad e informalidad laboral, tener un trabajo estable es un lujo. En este sentido, el "proyectorado" sigue vigente. Aunque también hay que señalar que el gobierno del MAS está introduciendo algunos cambios culturales para terminar con ese fenómeno. Por ejemplo, las tarifas de las consultorías de la cooperación han bajado notablemente y se acercan más al estándar nacional. Pero son varias generaciones de profesionales acostumbradas a hacer proyectos con fondos de ayuda extranjera. Eso no se cambia en dos días, ni en una legislatura (Ortega, 2008).

Alois Möller también ha trabajado con lo que él llama "clientelismo internacional". Para este analista, se puede observar que en comunidades pobres, rurales o urbanas, la agencia de desarrollo aparece como

un nuevo sujeto en el juego de poder local, y automáticamente se ve identificada con el patrón de la relación tradicional clientelista (Möller, 1990: 26). Todos estos factores tienen también su repercusión sobre la conciencia de los sujetos populares. El "gringo", el extranjero, deja de ser para el sujeto popular el explotador, el imperialista, para convertirse en el benefactor de los pobres. Sin darse cuenta, casi en el subconsciente, aun personas de mucha autoconfianza y conciencia crítica se adaptan a los condicionamientos y las modas que vienen de los países ricos (Möller, 1990: 27). Hay que estudiar críticamente las donaciones externas, y crear la conciencia entre las organizaciones de base de que no todas las donaciones son beneficiosas, que no todas las condiciones tienen que aceptarse; que las donaciones pueden destruir, enajenar, restar fuerza y motivación. El tema de las donaciones debe ser objeto de amplias discusiones en el seno de las organizaciones populares, entre éstas y los centros, y entre los centros y las agencias (Möller, 1990: 29).

El problema mayor de la relación de los raperos con las instituciones —a nivel general— no sería el de la potencial cooptación; o, al menos, no es el único. Coincidimos con Yudice en que quienes participan en la red de articulaciones descritas siempre se ven obligados a negociar, pero "preocupa que la práctica cultural corra el riesgo de responder a mandatos preformativos que dejan poco espacio a las experiencias no adaptables a la imagen del desarrollo, del valor, de la autoestima, enteramente influida por las ONG" (Yudice, 2002: 193). Cuando nos referimos a experiencias no adaptables a la "imagen del desarrollo", podríamos por ejemplo pensar el caso de las canciones sobre la vida en la calle o el consumo de drogas o alcohol. Ésos son temas "reales", tal como dirían los raperos, muy contraculturales, que no reciben apoyo de ONG ni cobertura por parte de los medios. Los temas de dichas canciones son menos exóticos, positivos o pintorescos. Sería relevante analizar qué sucederá cuando el rap ya no esté "de moda" en el mundo "ONGizado". ¿Qué pasará con la subjetividad y la existencia de jóvenes en riesgo social que han sido reclamados constantemente por la prensa y las instituciones el día que ya nadie los busque?

El rap aymara

"Hijos del Tawantinsuyu" (Raza Insana, de El Alto):

Del Tawantinsuyu,
somos los hijos
somos latinos, negros, indios
y mestizos
hoy vivimos cambios, complicaciones
cómo no, si somos hijos de violaciones

Como ya mencionamos anteriormente, el rap en aymara es minoritario en lo que se refiere a la cantidad de músicos que se dedican a rimar en idioma originario. Sin embargo, es el más mediático. Hay "changos" que advierten que sus compañeros con marcadas reivindicaciones étnicas en su música (como la inclusión de ritmos andinos) y en su puesta en escena (como el uso en el escenario de simbologías andinas en su vestimenta) optan por esta tendencia para que los llamen a cantar a eventos financiados por agencias nacionales o internacionales.

Con la valoración local e internacional de los temas y derechos étnicos debido a los cambios de los últimos 15 años en la agenda internacional y a la elección de Evo Morales para la presidencia en Bolivia en particular se ha producido un cambio en el estatus social del "ser indígena". En concordancia con este fenómeno, algunos raperos advierten que ciertos MC's con demandas étnicas fuertes en sus letras o con pistas con ritmos andinos en sus canciones o con estilos étnicos en sus ropas de escenario (que lucen ponchos, por ejemplo) tienen ese tipo de comportamientos con el fin de atraer la atención de agencias nacionales o internacionales que financian eventos públicos. Lo que es una realidad es que sólo unos pocos grupos cantan en idioma aymara. No obstante, son los más mediáticos, ya que la prensa siempre está a la búsqueda de noticias pintorescas. Otras visiones tienden a pensar que la juventud boliviana del altiplano no sabe hablar idiomas originarios o que tienen vergüenza o miedo de hacerlo porque sus padres les han dicho que serían discriminados como indios. En los últimos años, sin embargo, bastantes jóvenes han comenzado a apren-

der idiomas indígenas ya que ahora es socialmente valorado, desde la llegada de Morales al poder. A este respecto, preguntamos a algunos raperos alteños:

> La mayoría de los raperos habla y canta mal en aymara. Pero con eso quieren ser famosos (rapero alteño).
>
> Cantamos en aymara, castellano y quechua. Es para darle un toque andino. Cualquiera puede poner una pista andina, una quena o una zampoña. Pero cuando ya rapea en aymara… [es distinto, mejor] (rapero alteño).
>
> Yo no sé hablar aymara. Pero para mí es más que un idioma. Aymara es toda una cultura, una raíz, y si yo quiero rapear en aymara sólo para impresionar que sé aymara pero no sé nada sobre lo que es un aymara, estoy utilizando algo que me va a favorecer para ser más famoso (rapero alteño).
>
> Hay pocos grupos que cantan en aymara porque todavía sienten vergüenza. Estamos viviendo todavía una colonización. No es que no sepan. Cuando uno quiere, aprende. Como muchos chicos no saben el inglés y aprenden (rapero alteño).

En este sentido, el rap político boliviano no puede ser sólo entendido como una mera expresión cultural, sino como parte de un proceso político (el actual gobierno de Evo Morales) y social (revaloración de categorías como "aymara", "indio", "mestizo", "imperialismo"), condicionado por aspectos económicos como la producción de CD de música o de *shows* en vivo, que a menudo dependen del financiamiento de agencias locales o internacionales para llevarse a cabo. Dichas instituciones a menudo imponen o sugieren sus propias agendas temáticas para las canciones.

¿Alienación? Identificación de la juventud altiplánica con la comunidad negra de Estados Unidos

"Qué representas" (Invisible MC, de El Alto, 2006):

…tus rimas en inglés
Sólo mintiendo
Te crees americano

Eres un alienado
Te olvidas de tu verdad.
Que eres boliviano
Y quieres ignorar
Tu esencia, tus raíces
Ahora es el tiempo que analices
estás atrapado en los Andes.
Mira, yo te hablo realidades de las calles
Pobreza, delincuencia y hambre
…cantas rap sólo por moda
Quieres ser conocido
Tu rimas sin sentido.

Ante la pregunta de si se creen "agringados o enajenados" por hacer rap, la respuesta de todos es contundente: "no". Para ellos, la música rap no viene de Estados Unidos, sino de los barrios marginales de latinos y afroamericanos que —al igual que ellos— han sido históricamente discriminados:

> El rap está relacionado con la pobreza. No viene de los gringos "gringos". Yo he visto a los negros cantar y me he sentido identificado (rapero alteño).

> El hip hop no es de Estados Unidos. Y donde haya calles, calles pobres, ahí es el hip hop, ¿ubicas? El hip hop no tiene país ni nación. Es universal. Son los negros de África los que han hecho esto. No podemos decir que un gringo estadounidense ha hecho esto. Son las voces de África contra la discriminación (rapero alteño).

> Entonces yo por ahí he agarrado una música del Occidente o de Estados Unidos, supuestamente es de los Estados Unidos, desde mi punto de vista no es tan así porque ha nacido en África y se la han llevado los afroamericanos y más podríamos decir que su esencia es con los negros. Parece contradictorio pero hay que jugar con los mismos juegos de imperio. Ellos muchas veces nos quieren atrapar con esa música comercial que tal vez es sí realidad de los *hiphoperos* norteamericanos, ¿no? Tener buenas mujeres, con poca ropa, hablar mal de ellas, ultrajarlas y tener su auto rebotando y estar con los dientes de oro y los anillos, todo parece un sueño. Tal vez sea su realidad, no sé, no conozco. Ésa es *su* realidad, a nosotros nos quieren vender esa realidad pero nosotros aquí tenemos otra realidad. Aquí estamos viviendo en pobreza. Ahorita El

> Alto se puede comparar con el Bronx. Hay mucho racismo. Hay pobreza. Ésas son nuestras necesidades que nosotros tenemos que reclamar a partir de la música. Creo que se podría ser moderno y originario. Yo soy un aymara contemporáneo, de este tiempo, y convivo con los dos lados. Hay gente que se cierra y me dice: "cómo vas a fusionar nuestra música de los pueblos originarios con música gringa". Yo podría hacer música o folclore originario pero no lo hago porque necesitas recursos para grabar, para contratar a la gente. Yo si tuviera plata hubiera hecho un grupo con 30 músicos que estén tocando zampoña y yo esté cantando en aymara con mucho gusto. Yo hago hip hop porque es más barato (rapero alteño).

Como se acaba de mostrar, el rap es caracterizado como una música que no necesita de muchos recursos ("es de pobres"), como por ejemplo de instrumentos musicales, y por eso sería "la opción más acertada" para la realidad boliviana. En el corpus musical que hemos analizado se ha comprobado que el hecho de utilizar mezclas digitales sirve también para introducir dentro de las canciones partes de discursos de políticos, sonido de disparos, voces de gente desesperada durante las movilizaciones de octubre y teatralización de situaciones de venta o consumo de drogas o de situaciones de discriminación. En lo que respecta a la teórica aculturación de los jóvenes por hacer rap, Daniel Rico señala:

> Ahora el rock se asume como algo de todos, pero antes no. Lo mismo sucede con el rap ahora. Si tuviéramos muchos changos haciendo *covers*[26] de Eminem[27] en inglés yo diría, "¿qué está pasando con la creatividad de los changos?" Habría una influencia, pero no creatividad… Aquí hay un muy fuerte trabajo creativo con elementos muy propios.

Sobre este mismo aspecto, Juan Nogales, director de Teatro Compa, de El Alto, puntualiza:

> Un padre puede pedir a su hijo que baile la morenada;[28] el chango tiene tatuajes, es rapero, la simbiosis es tan rara. No es que te lo impongan, por más

[26] Un *cover* es una nueva interpretación de una canción grabada previamente.
[27] Rapero blanco estadounidense.
[28] Morenada es una de las danzas del carnaval de Oruro.

> que te lo impongan hay una capacidad intrínseca de la cultura de absorber lo ajeno y reciclarlo para la cotidianidad local. Agarro esto o lo otro pero yo mantengo intrínseca mi capacidad de compromiso. Venga el arte que venga (el jazz en guaraní, el rock en quechua) canaliza en mí para ser un potencial transformador (Iván Nogales).

Durante las décadas de los sesenta y los setenta, los jóvenes paceños irrumpían en la Entrada del Gran Poder[29]convertidos en los "extraños rebeldes de pelo largo", con pantalones de botapié ancho y las mujeres con polleras más cortas a tono con la moda de la minifalda. Esa generación tuvo la osadía de introducir la batería, los instrumentos electrónicos y el juego de luces en las fiestas populares. Ese paso generacional modificó el folclore, pero "no así las matrices culturales que lo acunaron" (Rodríguez en Archondo, 2000: 74). En este sentido creemos que es importante recordar que las culturas no son como los seres vivos, que pueden morir y desaparecer por completo. Las culturas no mueren, mucho menos son verdaderas o falsas; por el contrario, lo híbrido y la carencia de pureza son dos aspectos que las caracteriza. Estudiar la cultura es estudiar, básicamente, el mundo de lo inauténtico (Díaz Viana en Rozo López, 2005: 151). Sin embargo, la hibridez vive mediada por las relaciones de poder entre lo hegemónico y lo contracultural, por los conflictos y las resistencias. No se puede pensar en una simple mescolanza cultural donde todos los elementos se meten en una licuadora y sale un rico *mélange* líquido y homogéneo. Mato (2001) precisa: "Las prácticas de actores sociales involucran aspectos económicos, culturales y políticos. Esas prácticas expresan y tienen consecuencias en relaciones de poder establecidas, reforzándolas o alterándolas".

Ha sido interesante comprobar que si los jóvenes se identifican con las culturas del *hyphenation*[30] afro-americanas o chicanas de Estados

[29] Fiesta patronal que toma el modelo del carnaval de Oruro, desarrollada en la ciudad de La Paz.

[30] *Hyphenation* en inglés es la acción de unir con un guión. En este caso referimos al hecho de usar y concebir la identidad como "guionada": italiano-americanos, asiático-americanos, afro-americanos, por ejemplo.

Muchachas aymaras, La Paz. Foto: Maya Lorena Pérez Ruiz.

Unidos, el Goethe Institut y la Alianza Francesa de La Paz han sabido interpretar o contribuir a esta percepción trayendo a raperos franco-congoleses y turco-alemanes (dedicados a rapear contra la discriminación y a favor del mestizaje) a realizar actividades con los changos alteños y paceños.

Conclusión

Con este trabajo se ha reflexionado sobre el hecho de que las identidades étnicas no son algo dado de una vez por todas, ni reflejan necesariamente lo que marcaba a estos pueblos antes de la invasión colonial española. Mantener, perder o adoptar tales identidades depende mucho de cada contexto histórico y tiene algo siempre de estrategia deliberada (Albó, 2001: 342). Creemos que las prácticas de todos los actores sociales involucran *a la vez* aspectos económicos, culturales y políticos. Esto significa que todas expresan y tienen consecuencias en las relaciones de poder establecidas, ya sea reforzándolas o alterándolas (Mato, 2001). En este sentido, no se puede entender al rap político como una

pura expresión cultural, sino como parte de un proceso político (gobierno actual de Evo Morales) y social (redefinición de categorías como "aymara", "indio", "mestizo", "imperialismo") y condicionado por aspectos económicos como la producción de los discos o las presentaciones en público, que a menudo dependen de los fondos de agencias locales o extranjeras que imponen o sugieren su propia agenda temática de las canciones.

En los actuales tiempos de globalización, la producción de representaciones sociales por parte de actores sociales significativos se relaciona de diversas maneras con su participación en sistemas de relaciones trasnacionales en los cuales intervienen también actores locales de otros países y juegan papeles importantes algunos actores globales. Esto *no* implica que tales actores locales adopten *sin más* las representaciones sociales que promueven los actores globales, sino que las elaboran en el marco de esas relaciones trasnacionales. El resultado es que las representaciones que orientan las acciones de numerosos actores locales, que juegan papeles significativos en la orientación de las transformaciones sociales en curso, se relacionan de manera significativa, pero de formas diversas, con las de los actores globales. Si bien en algunos casos esto supone la adopción de ciertas representaciones y de las orientaciones de acciones asociadas a ellas, en otros implica rechazo o resistencia, negociación o apropiación creativa (Mato, 2001).

Está claro que no se puede ser un celebrador acrítico de la cultura popular. Tal como explica Alabarces, hay que hacer una lectura compleja —que no puede reducirse a la superficie del texto poético— sino que debe abarcar lo musical, la puesta en escena, los circuitos industriales y comerciales, los espacios de realización, los rituales de consumo, las prácticas de los consumidores, así como las instituciones y los agentes que participan de las relaciones. Es imposible analizar un fenómeno como el de la música popular por fuera de una mirada de totalidad, que reponga el mapa de lo cultural —completo y espeso— en una sociedad determinada. Caso contrario, ocuparnos de estas "zonas libres de la cultura puede llevarnos a la autonomización populista", a la celebración del fragmento aislado, de ese espacio donde el débil se hace fuerte y celebra su identidad, sin ver las innumerables ocasiones

en que el poderoso marca los límites de lo legítimo y lo enunciable (Alabarces, 2008: 32 y 35). La importancia del rap social boliviano, que dista mucho de ser masivo o monolítico, sólo puede ser comprendida como parte de un proceso histórico y social que constituyó dinámicamente la identidad boliviana, aymara y alteña. Se debe huir de la falsa dicotomía entre cultura popular contestataria y cultura masiva occidentalizante y "alienada". El rap altiplánico boliviano probablemente sea ambas cosas y, también, todo lo que está entremedio.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Paula Lucía
2012 "El rol de USAID en América Latina y el Caribe (2000-2006)", en *Las deudas abiertas en América Latina y el Caribe,* Clacso, Buenos Aires.

Alabarces, Pablo y María Graciela Rodríguez
2008 *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular,* Paidós, Buenos Aires.

Alarcón, Óscar
2005 "Vivir el hip hop", *XIX Reunión Anual de Etnología*, Musef, La Paz.

Albó, Xavier
2001 "Identidades étnicas y política en Bolivia, Perú y Ecuador", *XIV Reunión Anual de Etnología*, Musef, La Paz.

Borrás, Gerard
2001 "Músicas tradicionales y dinámicas sociales entre los aymaras del altiplano boliviano", *XIV Reunión Anual de Etnología,* Musef, La Paz.

Cárdenas, Cleverth
2006 "La construcción de la marginalidad entre los raperos aymara: la identidad y la representación en las poéticas hip hop alteñas", *Bolivian Studies Journal,* vol. 6, núm. 2, junio-julio.

CEPAL y OIJ
2008 *Juventud y cohesión social en Iberoamérica. Un modelo para armar*, CEPAL, Santiago de Chile.

Chávez, Franz
2008 "Bolivia: Morales Reaches Two-Year Milestone", 1 de febrero, en upsidedownworld.org.

Dangl, Benjamín
2006 "El rap en aymara: el hip hop boliviano como instrumento de la lucha", 25 de septiembre, en upsidedownworld.org.

Fan, Ying
2008 "Soft Power: Power of Attraction or Confusion?, *Place Branding and Public Diplomacy*, núm. 8, mayo.

Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra
1995 *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán,* Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Forero, Juan
2005 "Young Bolivians Adopt Urban U.S. Pose, Hip-Hop and All", *The New York Times*, 26 de mayo.

Guaygua, Germán
2001 "La construcción de la identidad local urbana: el protagonismo de la juventud alteña", *Tinkazos,* núm. 9, año 4, Fundación PIEB, La Paz.

Guaygua, Germán, Ángela Riveros y Máximo Quisbert
2000 "Ecografía de la juventud alteña", *Tinkazos*, núm. 5, año 2, Fundación PIEB, La Paz.

Macías Richard, Carlos y Raúl Arístides Pérez Aguilar (coords.)
2009 *Cancún: los avatares de una marca turística global,* Bonilla Artigas/Universidad del Estado de Quintana Roo/Conacyt, México.

Mato, Daniel
1995 "Complexes of Brokering and the Global-Local Connections: Considerations Based on Cases in Latin America", ponencia, *XIX Congreso Internacional de la Latin American Studies Association*, 20-28 de septiembre, Washington.

2001 "Introducción: cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización", en Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización,* Clacso, Buenos Aires.

McNeish, John-Andrew

2008 "Beyond the Permitted Indian? Bolivia and Guatemala in an Era of Neoliberal Developmentalism", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies,* vol. 3, núm. 1, marzo, pp. 33-59.

Méndez, Ana y Renán Pérez

2007 *Organizaciones juveniles en El Alto. Reconstrucción de identidades colectivas,* Fundación PIEB, La Paz.

Möller, Alois

1990 "Organización popular y clientelismo internacional", *Pasos*, núm. 32, segunda época, noviembre-diciembre, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.

Mollericona, Juan

2007 *Jóvenes hiphoppers aymaras en la ciudad de El Alto y sus luchas por una ciudadanía intercultural*, Fundación PIEB, La Paz.

Morán Varela, José Antonio

2008 "A quién beneficia el mito del buen indígena ecológico", *Pukará*, núm. 27, enero, La Paz.

Nye, Joseph

2004 "The Benefits of Soft Power", en hbswk.hbs.edu/archive/4290.html.

Ortega, Sol

2008 "Pocas ONG se atreven a cuestionar su rol en el desarrollo de los países pobres", entrevista a Antonio Rodríguez-Carmona, en *Intermón Oxfam*.

Ramírez Gallegos, Franklin

2006 "Mucho más que dos izquierdas", *Nueva Sociedad*, núm. 205.

Rodríguez Ibáñez, Mario
2004 *Para seguir viviendo: reconfiguraciones en las relaciones entre juventud, educación y sociedad,* Wayna Tambo, La Paz.
Said, Edgard
1990 *Orientalismo,* Libertarias, Madrid.
Samanamud Ávila, Jiovanny
2006 "La subjetividad política de los jóvenes en la ciudad de El Alto", *Tinkazos,* núm. 21, Fundación pieb, La Paz.
Sanjinés, Javier
2006 "El mestizaje en vilo", en *Alejandria,* La Paz.
Soruco, Ximena
2006 "La ininteligibilidad de lo cholo en Bolivia", *Tinkazos,* núm. 21, Fundación pieb, La Paz.
Stefanoni, Pablo
2002 "El nacionalismo indígena como identidad política: la emergencia del mas-ipsp (1995-2003)", en *Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe,* Clacso, Buenos Aires.
2003 "mas-ipsp: la emergencia del nacionalismo plebeyo", *osal,* núm. 57, año 12, Clacso, Buenos Aires.
2006 "De la calle al Palacio: los desafíos de la izquierda boliviana", *Entre Voces,* núm. 5, Quito.
2006 "El nacionalismo indígena en el poder", *osal,* núm. 19, año VI, Clacso, Buenos Aires.
2007 "El rap aymara", *Clarín,* 29 de enero.
Stefanoni, P. y H. Do Alto
2006 *Evo Morales, de la coca al Palacio,* Malatesta, La Paz.
Svampa, Maristella *et al*.
2007 *Bolivia, memoria insurgencia y movimientos sociales,* Clacso, Buenos Aires.
Tiesler Vera, Pilar Zabala y Andrea Cucina (eds.)
2010 *Natives, Europeans and Africans in Colonial Campeche. History and Archaeology*, University Press of Florida, Gainesville.

Victoria Ojeda, Jorge y Jorge Canto Alcocer
2006 *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
2009 *Las tropas auxiliares del rey en Centroamérica. Historia de los negros súbditos de la monarquía española*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.
Yudice, George
2002 *El recurso de la cultura,* Gedisa, Barcelona.

Prensa
La Prensa
2007 "Dos movimientos en La Paz usan el hip hop para educar", 10 de octubre, La Paz.
El País
2006 "La 'Evomanía' llega a las tiendas", 20 de enero, Madrid.

Música afrocaribeña entre jóvenes mayas
Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo

*Elisabeth Cunin**

Introducción

Felipe Carrillo Puerto, antiguamente Chan Santa Cruz, símbolo de la resistencia política y religiosa de las poblaciones mayas, sigue siendo la capital de la "zona maya" del estado de Quintana Roo. La Casa de la Cultura de esta localidad exhibe con orgullo una pintura mural que representa a un hombre que nació de una mazorca de maíz, bajo el lema "la zona maya es un pueblo en marcha"; el pequeño museo de la ciudad, recién inaugurado, presenta "nuestra riqueza cultural maya": vestimenta de las mujeres mayas (el huipil), instrumentos musicales (de la maya pax) y algunas imágenes del antiguo internado indígena que alberga actualmente las colecciones del museo. Al mismo tiempo, a unos metros, el Parque Central recibe regularmente a un grupo que baila al ritmo del hip hop y del breakdance; los muros de la ciudad exhiben grafitis que representan a Bob Marley o a un rasta; una discoteca se llama Rastafari; y en la popular cantina El Tenampa las efigies de Bob Marley se encuentran en todas partes: detrás de la barra, en los botes de basura, en un tablero que lleva, en maya, la inscripción "Prohibido fumar" (véase foto de El Tenampa en este capítulo). En las pláticas, el tema de la música afrocaribeña[1] vuelve constantemente, con una punta de nostalgia para los de mayor edad cuando evocan los

* Es socióloga e investigadora del Institut de Recherche pour le Développement (IRD-Francia, equipo URMIS-UMR 205). Correo electrónico: elisabeth.cunin@ird.fr.

[1] La noción "música afrocaribeña" abarca varios géneros musicales en los discursos de los habitantes de Felipe Carrillo Puerto: reggae, ska, calypso, punta, etcétera. Remite princi-

El Tenampa Bob Marley. Foto: Elisabeth Cunin.

bailes populares animados por grupos procedentes de Belice en los años setenta, y se habla de ella con un sorprendente entusiasmo por parte de los más jóvenes, quienes evocan a los músicos actuales: Chan Santa Roots, Santos Santiago, Roots and Wisdom.

En este trabajo ubico el estudio de la música afrocaribeña en el contexto local de la región maya del estado de Quintana Roo para hacer énfasis en tres tipos de relaciones fronterizas: las fronteras entre generaciones, las fronteras étnicas y las fronteras territoriales. El estudio de los límites nos permite entender cómo coexisten lógicas aparentemente contradictorias de identificación y pertenencia. Luego, a través de las trayectorias de dos músicos y un grupo de Felipe Carrillo Puerto, estudio cómo estas relaciones fronterizas (generacional, étnica, territorial) se encarnan en sus discursos y prácticas y cómo se desarrolla la música afrocaribeña en una ciudad maya.

---

palmente a la música llegada de Belice, aunque puede también hacer referencia a todo tipo de música asociado con lo negro y/o con el Caribe (salsa, son).

Fronteras generacionales, étnicas y territoriales en Felipe Carrillo Puerto

Una música generacional: la música afrocaribeña en el contexto local

Chan Santa Cruz/Felipe Carrillo Puerto nace con la Guerra de Castas y su historia sigue marcada por este acontecimiento, en particular a través de un complejo proceso de integración-resistencia. La creación del Territorio de Quintana Roo, en 1902, responde en gran parte a la voluntad del gobierno de acabar con la autonomía de la región y de incorporar a los mayas a la nación mexicana.[2] El general Bravo hace de Chan Santa Cruz, bajo el nuevo nombre de Santa Cruz de Bravo, la capital del territorio: ahí tienen que imponerse la administración, la economía y la cultura mexicanas. Con la Revolución, la relación con las poblaciones indígenas cambia de naturaleza y privilegia una lógica educativa y de acceso a los recursos (tierras, infraestructuras, etcétera). Símbolo de esta nueva visión es la política de Salvador Alvarado quien, en 1915, restituye Santa Cruz (que ya no es Santa Cruz de Bravo) a los mayas[3] y crea un internado indígena. Ulteriormente se apoyará el desarrollo de escuelas rurales para "civilizar" a la población maya, como lo muestra la obra de Santiago Pacheco Cruz (1934; véase también Ramos Díaz, 2001). En continuidad con las políticas indigenistas implementadas en todo el país, las políticas educativas buscan la integración de las poblaciones mayas a través de su desaparición como indígenas.[4] Sin embargo, en la misma época, Francisco May

[2] Véase por ejemplo el proyecto que presenta Porfirio Díaz a la Cámara de Diputados para la creación del Territorio de Quintana Roo en noviembre de 1902: "la campaña emprendida en la Península de Yucatán y Campeche por las tropas federales, ha puesto en posesión al gobierno de la mayor parte del Territorio donde una tribu salvaje imperó por medio siglo desconociendo a las autoridades de la República y las locales de las dos Entidades Federativas mencionadas".

[3] Al mismo tiempo, la ciudad pierde su carácter de capital del Territorio (que pasa a ser Payo Obispo, futura Chetumal).

[4] "Nosotros, con el optimismo con que siempre vemos las cosas, esperamos que en un futuro no lejano las masas indígenas se habrán aunado a la civilización y la Secretaría [de Educación Pública] batirá palmas por haber logrado la realización de sus más caras aspiraciones por medio de la Escuela Rural: la incorporación de los mayas a la vida nacional" (Pacheco Cruz, 1934: 81-82).

obtiene el poder político (general de las Tropas Mayas) y económico (explotación forestal) sobre la región maya, con el reconocimiento oficial del presidente Carranza y de los gobernadores del Territorio de Quintana Roo, entre 1919 y 1934. Este episodio, que se puede detallar gracias a los archivos conservados por Felipe Nery Ávila Zapata (1974), secretario personal del general May, es revelador de la coexistencia entre procesos aparentemente contradictorios de cooptación y de diferenciación que marca la historia de Chan Santa Cruz/Felipe Carrillo Puerto hasta hoy: integración partidista y autonomía local, aculturación y permanencia de centros religiosos tradicionales, migración y anclaje.

La música afrocaribeña se inscribe en esta historia de inclusión y exclusión, nacionalización y autonomía, asimilación y resistencia. Su presencia refleja el proceso de integración a la nación, desde la Guerra de Castas hasta la creación del estado de Quintana Roo. De hecho, el éxito actual del reggae en Felipe Carrillo Puerto o la constante referencia a Bob Marley pueden entenderse como una forma de rechazo de dinámicas de aculturación que siguen vigentes hoy de manera directa o indirecta (creación del estado, migraciones de colonos del interior del país, modelo de desarrollo económico ligado al turismo). En este sentido, es la expresión de una generación de habitantes de Felipe Carrillo Puerto que busca en la historia local y en las circulaciones caribeñas una manera de afirmar una idiosincrasia en el marco de la federación. Más que una "música de jóvenes", es una "música joven", asociada a un "estado joven", que muestra que es posible "negociar" su lugar en la cultura nacional y reivindicar una identidad a la vez mexicana, maya y afrocaribeña.

De hecho el reggae no constituye una ruptura o un cambio social encarnado por unos jóvenes: los más ancianos apoyan y aprecian esta música que les recuerda la influencia de la música beliceña en los hatos chicleros (brukdown, sambay) o la presencia de grupos beliceños en Felipe Carrillo Puerto; los músicos y los bailarines no sólo se pueden identificar como "jóvenes" en términos de su pertenencia a una categoría de edad. Más bien se distinguen por ciertas características asociadas a la juventud (Galland, 2001): en su situación intermedia entre

infancia y edad adulta, entre dependencia y autonomía, a nivel familiar (viven con sus padres, no tienen estabilidad matrimonial) y profesional (son estudiantes, no tienen un empleo estable). Y si bien son capaces de utilizar los recursos de la globalización (páginas web, difusión de su música en *YouTube*, descarga de música en internet), valoran al mismo tiempo prácticas más "tradicionales", como son las conversaciones con los ancianos, las salidas al monte y el conocimiento de las leyendas locales, entre otras.

Las interacciones entre mayas y africanos: un campo de estudio poco desarrollado

Si bien el estudio de las poblaciones subalternas ha tenido grandes avances, tanto a nivel histórico como en trabajos más contemporáneos, hace énfasis a menudo en las relaciones entre grupos minoritarios y dominantes. Todavía falta una mayor comprensión de las interacciones entre grupos etnicizados. En el caso de la península de Yucatán, gran parte de las investigaciones se centraron en el estudio de las poblaciones de origen europeo, de las poblaciones mayas y de las relaciones entre ambos. Existe también una incipiente corriente de trabajos sobre africanos y descendientes de africanos en la región (véanse, principalmente, Redondo, 1997; Restall, 2000, 2005, 2009; Fernández Repetto y Negroe Sierra, 1995; Zabala, Cucina, Tiesler, Neff, 2004; Campos, 2005; Collí Collí, 1992; Victoria Ojeda y Canto Alcocer, 2001, 2006; Tiesler, Zabala y Cucina, 2010), iniciada por Gonzalo Aguirre Beltrán quien, en *La población negra de México*, incluyó a la península de Yucatán. De hecho nos recuerda que, en 1742, el segundo grupo más importante a nivel demográfico eran los "afromestizos" con una población de 35 712 personas, los indígenas eran los más numerosos con 190 032 individuos (Aguirre Beltrán, 1989 [1946]: 222).

Pocos son los investigadores que se centran en las relaciones entre mayas y africanos, ubicándolas en una estructura social jerárquica, dominada por los colonos europeos, pero interesándose también por las lógicas sociales propias de las interacciones entre grupos subalternos. Este enfoque remite a la corriente actual de trabajos sobre relaciones interétnicas entre grupos minoritarios, en el sentido polí-

tico y no demográfico de la palabra (véase, por ejemplo, Green, 2007). Mencionaré dos investigaciones que, en el caso de Yucatán, adoptaron tal orientación y dibujan el marco analítico en el cual se sitúa este artículo.

A través de sus numerosas publicaciones, Mathew Restall es sin duda uno de los historiadores que más ha contribuido al campo de los estudios sobre mayas y sobre africanos y descendientes de africanos en la península de Yucatán. De hecho, uno de sus aportes más original es el estudio de las interacciones y de las fronteras entre mayas y africanos (Lutz y Restall, 2005, Restall, 2009). Como lo recuerdan Ben Vinson y Bobby Vaughn para México, los negros tuvieron una posición intermedia entre colonos españoles y población indígena, y han jugado un papel fundamental —y poco estudiado— en el proceso mismo del mestizaje mexicano: "el mestizaje mexicano se dio, en gran medida, gracias a los afromexicanos" (Vinson y Vaughn, 2004: 15). De igual manera, Rosa Torras (2011), en un trabajo reciente, considera que en la región fronteriza entre Campeche y Tabasco, en particular en el pueblo de Palizadas, es más relevante hablar de "pardización" que de mestizaje para calificar dinámicas demográficas que incluyeron individuos indígenas y pardos-mulatos, más que indígenas y europeos.

El estatus ambiguo, "entre-dos", a la vez dentro y fuera de las sociedades españolas y mayas, constituye un espacio de libertad, como lo analiza igualmente Jorge Victoria Ojeda, en términos de intersticios identitarios y de margen de autonomía, en particular de las milicias negras y mulatas (Victoria Ojeda y Canto Alcocer, 2001, 2006; Victoria Ojeda, 2009). De hecho, si la división marcada entre grupos, impuesta por los colonos, funcionó en ciertos contextos, también dio lugar a procesos de intercambio, mestizaje y aculturación entre mayas y africanos. Existieron varios contextos, en particular urbanos, en los cuales

> Mayas and Africans worked together, lived together, and together produced a new mixed-race population that would grow to outnumber the Spaniards themselves. The Spanish ideal of two subject populations, native and black, segregated from each other except under controlled labor circumstances, only

> worked for a brief moment at the start of the colonial period (Lutz y Restall, 2005: 213).

Tal análisis abre el camino a estudios futuros sobre la población y cultura "afro-maya", tanto a nivel histórico como a nivel más contemporáneo. Otro texto clave es el de Lorena Careaga Viliesid, reconocida historiadora con trabajos clásicos sobre la región (entre otros, 1990, 1998, 2002). Su tesis de licenciatura, titulada "Chan Santa Cruz: historia de una comunidad cimarrona de Quintana Roo" (1981), presenta una comparación original entre mayas cruzob y negros cimarrones, entre Chan Santa Cruz y las comunidades cimarronas de Yanga (México), San Basilio (Colombia), Palmares (Brasil), etcétera. La autora recuerda primero un hecho muy a menudo olvidado: la presencia de negros cimarrones en la península de Yucatán, a lo largo de la época colonial. Sin embargo, Careaga se centra más que todo en la caracterización de un "ideal tipo" de la comunidad cimarrona (formas de resistencia, organización social y política, trabajo campesino, prácticas culturales, etcétera) y su posible aplicación al caso de Chan Santa Cruz. Se trata así de

> analizar a Chan Santa Cruz en términos de una comunidad cimarrona, haciendo primeramente un análisis de lo que es una comunidad cimarrona y sus elementos, para luego describir los aspectos de Chan Santa Cruz que cumplen o concuerdan con dichos elementos" (1981: 7).

La asociación entre cruzob y cimarrones muestra que estas poblaciones han vivido procesos de dominación y resistencia similares, pocas veces estudiados en su conjunto por las divisiones propias del campo académico. En términos más generales, las diferencias étnico-raciales entre mayas y descendientes de africanos no deben esconder sus cercanías a nivel social, económico y político en una estructura de dominación colonial y esclavista que, en varios aspectos, les afecta de manera similar. Siguiendo la lógica abierta por Lorena Careaga, ubicaré el análisis de la música afrocaribeña en Felipe Carrillo Puerto y el nacimiento del reggae maya en la frontera entre poblaciones mayas y africanas.

Del rincón aislado del Caribe a las conexiones globalizadas: Festival Internacional de Cultura del Caribe y el Turismo

El 12 de noviembre de 2010 se celebró en Chetumal el Festival de Música y Danza Indígena "*Máasewal Puksi'ik'al*, Corazón Indígena", organizado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y la Secretaría de Cultura del Estado de Quintana Roo. En medio de los grupos de músicas y danzas mayas, Pat Boy (con un nombre maya, "Pat", asociado a un término inglés, "Boy"), originario de Pino Suárez, a algunos kilómetros de Felipe Carrillo Puerto, en pleno corazón de la región maya, proponía un espectáculo de hip hop, en el cual alternaba cantos en español y en maya. Con su gorra calada, su playera blanca XXL, su pantalón de mezclilla caído, sus tenis desatados, ostentaba todos los rasgos del rapero afroamericano, desentonando así con los trajes folclóricos de los demás artistas. Lejos de ser anecdótica, la presencia del hip hop en un festival cultural maya es reveladora de una tendencia más amplia, con otros grupos como Cuartel (hip hop) o Street Machine (breakdance), invitados con frecuencia por la radio Xenca, del Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas, que recibe el apoyo de la CDI, mostrando así el interés de las políticas culturales y de las instituciones públicas en el desarrollo de una escena artística ligada al baile y a la música afroamericanos.

Otra dimensión fronteriza propia a Felipe Carrillo Puerto es su cercanía con Belice, y más allá de Belice, con Centroamérica y el Caribe. El sur del estado de Quintana Roo es una región de frontera, que integra y divide, une y diferencia a la vez. Es el margen de la nación mexicana y como tal ha sido objeto de procesos de colonización, mexicanización y mestización; es también el margen del Caribe y de Centroamérica, con los cuales los intercambios, las migraciones y las circulaciones han sido permanentes (y cambiantes según las épocas). La inquietud de las autoridades mexicanas provocada por la presencia de la bandera inglesa o del retrato de la reina de Inglaterra en las casas de ciertos pueblos es un ejemplo de la situación intermedia de la región, hasta bien avanzado el siglo XX.

Más recientemente, por su ubicación geográfica entre el norte turístico y el sur del estado de Quintana Roo, con su ciudad capital y como puerta de entrada hacia Centroamérica y el Caribe, Felipe Carrillo Puerto ha vivido una nueva posición intermedia, que se refleja en el Festival Internacional de Cultura del Caribe y en el desarrollo del turismo. Creado en 1988, el Festival tuvo un debut triunfal, en el transcurso del cual varios conciertos de gran calidad alternaron con una serie de conferencias y actividades culturales en torno al Caribe. El discurso inaugural, que en ocasión de la primera edición del Festival pronunciara Miguel Borge, entonces gobernador del estado de Quintana Roo, en presencia del presidente de la República, refleja su impacto, así como el afán de arraigo en el Caribe mexicano, a través del estado de Quintana Roo:

> Late fuerte hoy el corazón caribeño de esta tierra quintanarroense. Esta noche, todos juntos, acompañamos al presidente Miguel de la Madrid a poner la primera piedra de una obra magnífica que habremos de contemplar siempre con los ojos de la sensibilidad. Hoy como un hecho singular en nuestra historia, Quintana Roo se convierte en el vértice de unión y encuentro de catorce países hermanos de la cuenca del Caribe, que durante cinco días desplegarán la ofrenda de lo más representativo de sus manifestaciones artísticas y culturales, para compartirlas con las nuestras (Memoria, 1988: 19).

Tales declaraciones son reveladoras de los objetivos implícitos en la realización de este festival: reafirmar la pertenencia del joven estado de Quintana Roo a la nación mexicana, y valorar al mismo tiempo una "identidad caribeña", que sería específica de la región.[5] La evocación del Caribe se encuentra cargada —implícita o explícitamente— de significados que no sólo lo asocian con la diversidad cultural, sino también con la presencia de poblaciones descendientes de africanos. En un documento de trabajo del comité organizador del Tercer Festival, se puntualiza que el Caribe constituye:

[5] La asociación con el Caribe es un elemento de afirmación de una identidad local, muy fuerte en la administración de Miguel Borge (también la marca la fundación de la Universidad de Quintana Roo en 1991), y que no tendrá influencia después, por lo menos en las políticas públicas, aunque esté presente de manera implícita.

> una de las más grandes zonas del poderío cultural en el mundo, tanto por su pluralidad como por su identidad multilingüe […]. Es importante destacar que donde hay presencia negra hay Caribe. El aporte africano unifica la gran cultura del Caribe, que llegó afortunadamente a nuestra América. Es a partir de este crisol cultural que se da la necesidad de realizar el III Festival Internacional de Cultura del Caribe (Comité. 1991).

Los días 6, 7 y 8 de noviembre de ese mismo año se organizó en Chetumal un foro de discusión, coordinado por Guillermo Bonfil Batalla, iniciador del programa nacional La Tercera Raíz, en torno al tema de "la influencia de la cultura africana en la conformación cultural del Caribe". Por otra parte, el surgimiento del estado de Quintana Roo en 1974 coincidió con la instrumentación de un proyecto internacional extremadamente ambicioso: la creación del polo turístico de Cancún (Macías Richard y Pérez Aguilar 2009), que se extiende actualmente a gran parte de la zona costera del estado (de Cancún a Tulum, pasando por Isla Mujeres y Cozumel) bajo el nombre de Riviera Maya. El norte del estado, hasta entonces muy poco poblado, se vio confrontado a una migración masiva de una mano de obra procedente del resto de la península, del interior del país y de América Central. La ciudad de Cancún experimentó un crecimiento fulgurante, alcanzando en unos 30 años más de 500 000 habitantes (Censo, 2005), pronto seguida por Playa del Carmen y, en fechas más recientes, por Tulum. La Riviera Maya se convirtió así en uno de los principales polos de atracción del turismo planetario, acogiendo a 3.1 millones de visitantes durante el primer semestre de 2010.

Con el nacimiento de Cancún y de la Riviera Maya, las conexiones de Felipe Carrillo Puerto se extienden más allá del Caribe y de Centroamérica. La ciudad no es un foco importante del desarrollo turístico de la región, pero se encuentra en una zona de paso entre la Riviera Maya al norte del estado y la Costa Maya (Mahahual, Río Hondo), Belice (corredor biológico mesoamericano) y Guatemala al sur. Además, numerosos habitantes de la región, en su mayoría jóvenes, se dedican al trabajo en el sector turístico (construcción, hotelería, etcétera), en un vaivén permanente entre los pueblos mayas y la zona turística de la

costa (Sierra Sosa, 2007). Finalmente, las políticas turísticas no dudan en instrumentalizar la cultura maya en sus estrategias de mercado, vinculando así la población —aunque sea solamente de manera simbólica— al desarrollo del turismo.[6] El cuadro turístico propio del estado de Quintana Roo ejerce un efecto dinamizador sobre los jóvenes, y entre ellos los músicos de Felipe Carrillo Puerto. Esto se debe a que varios de ellos tuvieron la ocasión de vivir y trabajar durante un tiempo en la Riviera; o a que los grupos del norte del estado representan para ellos una fuente de inspiración, por su carácter más internacional, su acceso a un público más amplio y su mayor notoriedad; o bien a que el escenario musical local se inscribe así dentro de un escenario más global, con múltiples conexiones y ramificaciones.

Música afrocaribeña en una ciudad maya

En su renacimiento en noviembre de 2011, el Festival de Cultura del Caribe organizó varios eventos en Felipe Carrillo Puerto, entre ellos, conciertos de Santos Santiago y Roots and Wisdom; además, Chan Santa Roots fue invitado a Tulum y Chetumal. Me interesaré a continuación en ellos, sin entrar en el análisis del público o de los jóvenes mayas en general, análisis que necesitaría otro estudio más detallado.

Santos Santiago: inventor del reggae maya

Durante nuestro primer encuentro, Santos Santiago me habló extensamente del trabajo de su padre en la milpa, así como de su abuelo curandero; me acompañó al Museo de la Guerra de Castas de Tihosuco, dirigiendo la palabra en maya a las personas que lo reconocían. De hecho, se le conoce ante todo como intérprete de música maya pax, la música maya tradicional del estado de Quintana Roo. Sin embargo, Santos Santiago es también el inventor del reggae maya, con títulos tales como *Waka'ka me'ke* y *Ma'u to'okol to'on*, y una referencia en la escena musical afrocaribeña local.

[6] Véase por ejemplo la página web http://zonamaya.qroo.gob.mx/ de la Secretaría de Turismo del Estado de Quintana Roo.

Santos Santiago no buscó deliberadamente convertirse en un intérprete de reggae; más bien fue el contexto regional el que lo condujo a ello: en la escuela, en su casa, era frecuente escuchar calypso, punta y reggae procedentes de Belice y del resto del Caribe; distintas estancias en Cancún y Corozal (Belice) le permitieron conocer mejor la riqueza musical de la región; finalmente el encuentro con un músico beliceño, en Felipe Carrillo Puerto, le brindaría la ocasión de iniciarse en los ritmos afrocaribeños. El nacimiento del reggae maya no obedece a una postura identitaria o a una instrumentalización explícita de signos culturales afro (Hill Collins, 2006); de manera más pragmática, resulta de la estructuración misma del ámbito musical local y de su relación con Belice. Es la expresión de un legado que en realidad no se plantea en términos culturales (excepto para ciertos intermediarios-empresarios), sino que obedece más bien a una lógica organizativa interna del mundo de los músicos aficionados y profesionales.

Santos Santiago no advierte ruptura alguna en su trayectoria ni desfase alguno entre maya pax y reggae. Lejos de excluirse mutuamente, las dos músicas constituyen dos expresiones de un mismo entorno cultural. Por una parte, el reggae maya no es un nuevo género: está integrado a la música maya; el componente afrocaribeño no es ajeno a la cultura maya, sino que forma parte integrante de ésta. Por otra, la cultura maya, en Felipe Carrillo Puerto, es caribeña; en palabras de los dueños de la cantina El Tenampa: "Sí, somos mayas, pero mayas del Caribe". De hecho, los dos hermanos que son propietarios de este local han sustituido la música norteña, que sus padres se encargaban de difundir antes, por el reggae jamaiquino o los clásicos de los dos primeros grupos de reggae en México, originarios de Chetumal, Benny y su Grupo y Ely Combo. Encontramos aquí las significaciones implícitas del término "Caribe", el cual permite a la vez distinguirse del resto de la población maya (no sólo de los estados vecinos, Yucatán y Campeche, sino también de Chiapas o de Guatemala) y poner en evidencia el carácter plural, abierto, sincrético de esta "cultura maya caribe", dentro de la cual la presencia africana hoy por hoy ya no tiene nada de incongruente. Tampoco es contradictorio, en opinión de Santos Santiago, hablar de calypso dentro de la música maya ni mezclar la punta

garifuna con la jarana yucateca. A fin de cuentas, Santos Santiago no hace sino fusionar ritmos musicales que hasta entonces coexistían en la ciudad.

Roots and Wisdom: lo "negro" entre valoración, instrumentalización y legitimación

> I am not Bob Marley
> Roots and Widsom
>
> If you like to play reggae music
> If you wish to hear your music
> If you get to play my music
> I am not the master
> Bob Marley is the master of reggae music
> Marley is the king of Jah music
> All over the world we love Bob Marley

La dimensión afro de la música es a la vez presente e invisible, evidente e inadvertida. Hablar de "cultura afrocaribeña", de "afrodescendientes", de "identidad negra" al parecer no presenta gran interés ni posee mucho significado para mis interlocutores. De hecho, cuando los interrogo directamente en la mayoría de los casos responden a través de fórmulas racializadas ("es por la raza", "es la esencia caribe", "es la sangre", etcétera) que contrastan con prácticas diversificadas y complejas, con una historia hecha de discontinuidades y préstamos.

Wisdom, músico rasta de origen nigeriano, ocupa un sitio particularmente significativo, que brinda cierta legitimidad al escenario musical local y contribuye a reforzar la ambigüedad de la referencia a lo "negro". Wisdom llegó a México en el marco de un programa social dirigido a las poblaciones mayas; vivió en los estados de Veracruz y Chiapas, antes de inmiscuirse en un proyecto del Centro Cultural Africano y Maya en Felipe Carrillo Puerto. Desempeña un papel clave en el escenario musical local, no sólo como músico, sino también porque contribuye a estructurarlo, dinamizarlo y conectarlo. Así, organizó en dos ocasiones un

festival de música llamado Roots, en el cual participaron numerosos grupos de la región; instaló un pequeño estudio de grabación en Felipe Carrillo Puerto; y está en contacto directo con músicos y productores de Estados Unidos. En un español fuertemente influido por el inglés, el sitio web del Centro Cultural Africano y Maya recuerda sus objetivos, que distan mucho de querer imponer artificialmente una cultura afro importada: "promoción de la cultura africana y maya", con el fin de "dar a conocer mucho sobre la gente maya de México, Belice, Guatemala, Honduras, y los africanos desde África y en todas las otras partes del mundo donde ellos viven". Más adelante, Wisdom puntualiza:

> La experiencia de mis viajes en estas rutas mayas me han convencido de que la gente quiere más información sobre personas como yo, un negro que no es de Belice, hablar otros idiomas, tocando distinta música e instrumentos con conocimientos indígenas que no son de afuera de lo que la gente practica en estas zonas mayas. En otros estados de México, como Veracruz y Chiapas, he participado en programas que mandan mexicanos a África para aprender instrumentos musicales especiales, como el djembe de Senegal, y han llegado maestros de estas culturas africanas para enseñar a los interesados en México y otros países en Centroamérica.[7]

Wisdom es considerado como el "verdadero negro" o el "verdadero africano", o bien como la reencarnación de Bob Marley. Así, los dueños del bar El Tenampa me enseñaron con orgullo una fotografía de Wisdom, y me aseguraron riendo que se trataba de Bob Marley, ¡uno de sus más fieles clientes! Retomando y distorsionando este discurso, Wisdom a su vez tituló uno de sus álbumes "Yo no soy Bob Marley". Tal anécdota es reveladora; nos remite ante todo a una identificación generalizada de lo "negro" con lo extranjero, como si "ser negro" y "ser mexicano" fuera necesariamente excluyente. En el caso de Felipe Carrillo Puerto, el negro no puede ser sino beliceño, y el rasta un nuevo Bob Marley. Sin embargo, como lo vimos en el caso de Santos Santiago, esta representación entra en contradicción con prácticas cotidianas que mezclan

[7] http://www.rootsandwisdommusic.com/spanish.htm, consultado el 14 de noviembre de 2010.

influencias indígenas y afrocaribeñas. En segundo lugar, nos muestra que si bien la música local no exhibe signo alguno de pertenencia a un universo de referencia afrocaribeño, necesita el reconocimiento de un "ingrediente afrocaribeño", el cual viene a confirmar su pluralidad intrínseca, aunque sin remitirnos a alguna improbable búsqueda de autenticidad. Así, cabe recordar que Ely Combo y Benny y su Grupo, los míticos grupos chetumaleños de los años sesenta y setenta, contrataron a un cantante-bailarín negro beliceño; que el líder de Hierba Santa, actual grupo de Chetumal, evoca el concierto que este grupo presentó en San Pedro (Belice) ante un público de "rastas, auténticos negros", como una "prueba de fuego"; o bien la inquietud del cantante de Polok Tolok, grupo de Mérida, frente a dos músicos de reggae beliceños, por saber si calificaban o no su música como reggae, en un evento organizado en la Universidad de Quintana Roo (15 de octubre de 2010).

Lo "negro", reducido exclusivamente a la música y la danza, asociado irremediablemente con cierta exterioridad (el tiempo de la fiesta, la música beliceña), transmite una imagen positiva y valorada. En este sentido, Wisdom brinda esta necesaria legitimidad, no solamente porque es negro y africano, sino también porque participa directamente en la estructuración y consolidación del ámbito musical local, porque transmite un acervo cultural, un interés histórico y un compromiso pedagógico tanto respecto de la cultura africana como de la cultura maya.

Chan Santa Roots, Cruzob Wailers: fusión afro-maya

Amor, paz y reggae
Chan Santa Roots

Cuántas víctimas mueren
A causa de la corrupción
Cuántas víctimas mueren
Por el impacto de un cañón
Yo no sé qué sucedería
Si estallaría otra guerra
Yo no quiero que ese día llegue
Sólo quiero amor, paz y reggae

La asociación lejana, indirecta, difusa, con una cultura afrocaribeña, aporta quizá un toque de inconformismo para los jóvenes de Felipe Carrillo Puerto, representa una alternativa tanto al folclore local como a la música mexicana procedente del resto del país o a las músicas comerciales globalizadas. Sebastián Estrella Pool, primer presidente municipal de Felipe Carrillo Puerto, en 1978, no se sorprende de que la música afrocaribeña sea tan popular y goce de tanto reconocimiento: "Todo el mundo la ama, todo el mundo quiere bailarla". Paradójicamente, en la capital maya del estado de Quintana Roo la música indígena parece marginada por la música afrocaribeña.

El grupo Chan Santa Roots, con su blog Cruzob Wailers, ejemplifica esta nueva generación de músicos, que combinan referencias culturales mayas y africanas. Ambos nombres mezclan la evocación del antiguo Chan Santa Cruz (que evocaba la "cruz parlante", símbolo religioso de la resistencia maya durante la Guerra de Castas) y de los "mayas cruzob" (nombre dado a los mayas rebeldes) con un anclaje musical anglosajón ("*roots*") o en referencia al grupo que acompañó a Bob Marley (The Wailers). En sus palabras, se nota un afán de conocer no solamente el universo musical afrocaribeño y la cultura rastafari, sino también la música y la lengua mayas. Así, dos miembros del grupo estudian la carrera de lengua y cultura maya de la Universidad Intercultural de José María Morelos. De hecho, incluyen canciones en maya dentro de su repertorio. Asimismo, en el blog, animado por uno de los integrantes del grupo,[8] varios de los artículos yuxtaponen música maya y música afrocaribeña, referencias al rastafarismo y a la Guerra de Castas, así como imágenes de Bob Marley y de Jacinto Pat o Cecilio Chi, iniciadores de la Guerra de Castas. Van estableciendo así poco a poco una asociación explícita entre rastas y cruzob, subrayando una forma de resistencia común a dos poblaciones subalternas. El blog presenta textos sobre Che Guevara, sobre el cantante de fama internacional Manu Chao (valorando su compromiso político, en particular su apoyo a la causa zapatista), sobre "Canek, líder maya", responsable del levantamiento de 1761 contra los españoles ("Recordar hoy su

[8] http://cruzoob-wailers.blogspot.com.

Discoteca Rastafari. Foto: Elisabeth Cunin.

memoria y rendirle homenaje, al igual que a todos los abuelos que murieron con él, es mantener vivo ese anhelo de libertad y de que algún día los mayas volveremos a ser los dueños de nuestra tierra"), y sobre "rastafarianismo", tomado de las páginas de Wikipedia. En el marco del centenario de la Revolución apareció un texto titulado "Identidad y revolución" que, más allá de las diferencias étnicas, es un llamado a la movilización en contra de todas las formas de dominación que afectan los grupos minoritarios:

> Después de siglos de conquista, colonización o esclavitud, ¿cuáles han sido nuestros avances como seres humanos que dan evidencia (con el solo hecho de existir) de actos terribles contra la humanidad? Como pueblos que fueron lastimados, incomprendidos, casi eliminadas nuestras identidades, ¿hasta dónde ya llegó nuestro andar?

Reflexiones finales

Los jóvenes de Felipe Carrillo Puerto quizá se identifiquen más fácilmente con la figura de Bob Marley, a la vez consensual y desfasada en el contexto local, que con los héroes nacionales de la Independencia y la Revolución, omnipresentes aunque tan lejanos[9] poco después del Bicentenario y el Centenario. ¿O acaso, al adoptar la causa de Cecilio Chi, Jacinto Pat y Bob Marley, tienen el sentimiento de situarse del lado de los oprimidos, de la periferia frente al centro?

La música afrocaribeña aparece hoy por hoy como un recurso positivo, dotado de mayores cualidades, en términos de visibilidad, singularidad, reivindicación, que la música indígena o que la música mexicana. En ciertos contextos y para ciertas prácticas claramente definidas, lo "negro" escapa de los estigmas a los cuales se le suele reducir, en particular en México (Moreno, 2008; Velázquez, 2010). Tal situación nos conduce a interrogarnos acerca de la eficiencia social de esta "máscara", que se lleva puesta en algunos momentos privilegiados y de modo meramente simbólico: para referirse a la esclavitud como alianza entre oprimidos (recordemos que la esclavitud tuvo un amplio impacto entre las poblaciones indígenas de la península de Yucatán), a los cimarrones como símbolo de la resistencia de las minorías, al Caribe como signo de distinción identitaria y de revancha contra el centro (metrópolis coloniales y nacionales). Finalmente, las fronteras generacionales, étnicas y territoriales son permeables, continuas y reversibles, como lo son también las fronteras académicas. Más allá de las diferencias entre disciplinas (estudios indígenas *versus* estudios afro), el análisis de la música afrocaribeña en una ciudad maya nos muestra el interés de cuestionar las categorías "indígena", "maya", "afrodescendiente" y "mestizo". Los actores de la escena musical en Felipe Carrillo Puerto, en sus prácticas sociales, se ubican en las fronteras, juegan con los límites, superponen las pertenencias, se nutren de referencias culturales múltiples y hacen imposible una interpretación en términos de identidades excluyentes y discontinuas.

[9] Recordemos que el Territorio de Quintana Roo se fundó en 1902: considerado como una colonia penal y militar, sólo participó de manera muy marginal en los acontecimientos de la Revolución (1910) y no existía en el momento de la Independencia (1810).

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1989 [1946], *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, México.

Ávila Zapata, Felipe Nery
1974 *El general May, último jefe de las tribus mayas*, Gobierno de Yucatán, Mérida.

Campos García, Melchor
2005 *Castas, feligresía y ciudadanía en Yucatán. Los afromestizos bajo el régimen constitucional español, 1750-1822*, Conacyt/Universidad Autónoma de Mérida, Mérida.

Careaga Viliesid, Lorena
1981 "Chan Santa Cruz: historia de una comunidad cimarrona de Quintana Roo", tesis de licenciatura en Antropología Social, UIA, México.
1990 *Quintana Roo: textos de su historia*, Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora, México.
1998 *Hierofanía combatiente: lucha, simbolismo y religiosidad en la Guerra de Castas,* Conacyt/Universidad de Quintana Roo, México.
2002 *Episodios de una entidad futura*, Universidad del Caribe/Fundación Oasis, Cancún.

Collí Collí, Mario Baltazar
1992 *Presencia negra en Quintana Roo, periodo 1800-1820*, Conaculta-Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Quintana Roo-Programa Nacional de Nuestra Tercera Raíz, Felipe Carrillo Puerto.

Comité Organizador del Tercer Festival Internacional de Cultura del Caribe
1991 "Un avance", fotocopias, Centro de Documentaciones Chilam Balam, Chetumal, inédito.

Memoria del Festival Internacional de Música del Caribe
1988 *Cultura del Caribe*, Unidad del Programa Cultural de las Fronteras-SEP, México.

Feldman, Heidi Carolyn
2009 "Interrogating Blackface in the Afro-Peruvian Revival", *E-misferica*, vol. 5, núm 2, en http://hemi.ps.tsoa.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-52/feldman.
Fernández Repetto, Francisco y Genny Negroe Sierra
1995 *Una población perdida en la memoria. Los negros de Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.
Galland, Olivier
2001 *Sociologie de la jeunesse*, Armand Colin, París.
Green, Shane
2007 "Introduction: On Race, Roots/Routes, and Sovereignty in Latin America's Afro-Indigenous Multiculturalisms", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm 2, p. iv.
Hill Collins, Patricia
2006 "New Commodities, New Consumers. Selling Blackness in a Global Marketplace", *Ethnicities*, vol. 6, núm. 3, pp. 297-317.
Lutz, Christopher y Mathew Restall
2005 "Wolves and Sheep? Black-Maya Relations in Colonial Guatemala and Yucatan", en M. Restall (coord.), Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 185-222.
Moreno Figueroa, Mónica
2008 "*Linda Morenita*: Skin Colour and the Politics of Mestizaje in Mexico", en Ch. Horrocks (ed.), *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*, Berghahn Books, Oxford.
Ortega, Eddie
2008 "Chetumal: puerta de entrada del reggae a México", en *Río Hondo*, http://www.riohondo.com.mx/LeerArticulo.aspx?id=812, consultado el 5 de mayo de 2011.
Pacheco Cruz, Santiago
1934 *Estudio etnográfico de los mayas del ex Territorio Quintana*

Roo. Su incorporación a la vida nacional, Imprenta Oriente, Mérida.

Ramos Díaz, Martín

2001 *Niños mayas, maestros criollos: rebeldía indígena y educación en los confines del trópico*, Universidad de Quintana Roo/ Fundación Oasis, México.

Redondo, Brígido

1997 [1995], "Negritud en Campeche. De la Conquista a nuestros días", en L. M. Martínez Montiel (coord.), *Presencia Africana en México*, Conaculta, México.

Restall, Mathew

2000 "Otredad y ambigüedad: las percepciones que los españoles y mayas tenían de los africanos en el Yucatán colonial", *Signos Históricos*, vol. 2, núm. 4, Mérida, pp. 15-38.

2005 *Beyond Black and Red: African-Native Relations in Colonial Latin America*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

2009 *The Black Middle: Africans, Mayas, and Spaniards in Colonial Yucatan*, Stanford University Press, Stanford.

Sierra Sosa, Ligia Aurora

2007 *Mayas migrantes en Cancún, Quintana Roo*, Plaza y Valdés, Universidad de Quintana Roo, México.

Tiesler Vera, Pilar Zabala, Andrea Cucina (eds.)

2010 *Natives, Europeans and Africans in Colonial Campeche. History and Archaeology*, University Press of Florida, Dainesville.

Torras Conangla, Rosa María

2011 "Espacios de resistencia y colonización. La construcción territorial del México republicano desde la localidad de Palizada, en el suroeste de la península de Yucatán (1821-1916)", tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos, unam, México.

Velázquez, María Elisa

2010 "Racismo y discriminación en Televisa", *Nexos en línea.*

Blog de la redacción, 18 de julio de 2010, http://redaccion.nexos.com.mx/?p=1799.

Victoria Ojeda, Jorge

2009 *Las tropas auxiliares del rey en Centroamérica. Historia de los negros súbditos de la monarquía española*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José.

Victoria Ojeda, Jorge y Jorge Canto Alcocer

2006 *San Fernando Aké. Microhistoria de una comunidad afroamericana en Yucatán*, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

2001 "La aventura imperial de España en la revolución haitiana. Impulso y dispersión de los negros auxiliares: el caso de San Fernando Aké, Yucatán", *Secuencia*, nueva época, núm. 49, Mérida, pp. 70-87.

Vinson, Ben y Bobby Vaughn

2004 *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, FCE, México.

Zabala, Pilar, Andrea Cucina, Vera Tiesler y Héctor Neff

2004 "La población africana en la villa colonial de Campeche: un estudio interdisciplinario", *Los Investigadores de la cultura maya*, núm. 12, t. I, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, pp. 164-173.

Bro mc's: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra*

*Spensy Pimentel***

Introducción

A mediados de la década de 1990, el rap de los Estados Unidos perdió mucha de la fuerza política que lo definió en la década anterior, con grupos como Public Enemy. El *gangsta rap,* con su peculiar estilo ostentoso de lujo y hedonismo, era el reflejo particular de un momento de prosperidad económica vivida en el país. Al mismo tiempo, América Latina, y Brasil en específico, estaban en una difícil situación por causa de las políticas económicas difundidas por el llamado Consenso de Washington, propagadas por organismos supuestamente multilaterales y dominados por el *establishment* financiero estadounidense, como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Eran los tiempos dorados de la doctrina neoliberal: privatizaciones en masa, recorte en el presupuesto, creciente endeudamiento de los gobiernos a causa de los procesos forzados de apertura económica. En las periferias de las grandes ciudades latinoamericanas como São Paulo, la juventud negra y mestiza vivía una realidad de desempleo, violencia y desesperanza.[1]

Los versos del grupo de rap más famoso de Brasil de todos los tiempos, los Racionais mc's, eran, en su obra prima *Sobrevivendo no Inferno* de 1997, la banda sonora exacta de una época siniestra en la más gran-

* Traducción: Mariana C. A. Petroni y Amiel Ernenek Mejía Lara.

** Antropólogo, periodista e investigador del Centro de Estudios Amerindios (Cesta) de la Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Correo electrónico: spensy@gmail.com.

[1] Un panorama interesante de este momento económico en Brasil es presentado por Biondi (1999). Sobre el hip hop de Brasil en esa época véase Pimentel (1997).

Los Bro MC's. Foto: Goldemberg Fonseca/Divulgación.

de metrópoli brasileña. Una de las primeras canciones del álbum, "Capítulo 4 Versículo 3", inicia con estadísticas sobre el periodo:

> 60 por cento dos jovens de periferia
> sem antecedentes criminais
> já sofreram violência policial.
> A cada quatro pessoas mortas pela policia, três são negras.
> Nas universidades brasileiras,
> apenas 2 por cento dos alunos são negros.
> A cada quatro horas um jovem negro morre violentamente em São Paulo.
> Aqui quem fala é Primo Preto, mais um sobrevivente…

El rap ya venía extendiéndose lentamente por las periferias brasileñas desde mediados de la década de 1980, pero sólo fue proyectado con el enorme suceso del disco de los Racionais citado anteriormente —el cual vendió más de 1.5 millones de copias (el total exacto es incalculable, si tomamos en cuenta la gran difusión informal de copias pirata y compartidas por los fans)—. El hip hop, como un movimiento cultural asociado a la protesta política y la concientización de jóvenes (Pimentel, 1999), alcanzó incluso hasta las más pequeñas ciudades del

país. Diez años después, en 2008, el escenario brasileño era otro. La economía estaba en expansión, empujada, por un lado, por las exportaciones de *commodities* primarias, principalmente para países como China, y, por el otro, por el mercado interno, alimentado por la ampliación del gasto público mediante programas de distribución de ingresos, como el programa Bolsa Familia, y de la valorización del salario mínimo.

En las periferias urbanas los pobres vivían un nuevo tiempo de democratización del consumo. Sin embargo, en el campo —y, principalmente, entre las poblaciones llamadas tradicionales— la situación era otra. La recuperación del crecimiento económico había llevado al gobierno a reactivar viejos proyectos de infraestructura concebidos en la década del 1970. Hidroeléctricas como la de Belo Monte, en el río Xingú, generaron la oposición entre los grupos indígenas y sus partidarios (Sevá Filho, 2005) que, hacía menos de dos décadas, habían garantizado sus tierras por los procesos de demarcación[2] iniciados con la Constitución de 1988.[3] En la actualidad, el agronegocio es responsable de una parte importante de las exportaciones del país, rompiendo sucesivamente récords de productividad y lucro. Al mismo tiempo, Brasil sigue como uno de los países con el mayor índice de concentración de propiedad en el mundo. La reforma agraria se convirtió en una "política de asentamientos", con el fin de no dañar los intereses del, más que nunca, favorecido *lobby* de los latifundistas.

Desde Dourados, al sur de Mato Grosso do Sul, centro de una importante región del agronegocio brasileño, surgen, hoy, voces disonantes que cantan sobre los nuevos tiempos, en que muchos de los raperos de las grandes ciudades apoyan al gobierno, con versos sobre fiestas, futbol y mujeres bonitas.

[2] Demarcación es el proceso de regularización de las tierras indígenas, llevado a cabo por la institución gubernamental responsable de la protección del indígena Funai (Fundación Nacional del Indio).

[3] En la Constitución de 1988 se afirmó a los indígenas como sujetos de derecho y se reconoció, por primera vez, la diversidad étnico-racial del país, así como la importancia social y económica de las tierras indígenas y tradicionales gestionadas por las diversas comunidades. La nueva Constitución obligó al Estado a demarcar y proteger los bienes y las tierras ocupadas tradicionalmente por estas poblaciones.

Sei que não é fácil levar a vida desse jeito.
Fazer o quê? Me rendo ou luto
contra o preconceito? Sou índio, sim,
problema, não burro,
como pensa esse sujeito.
Daquele jeito…
Continuo minha sina,
sabendo muito bem quem gerou minha ruína.
510 anos de abandono confinados
em reservas que mal cabem nossos sonhos.
Pra nós o kit índio é o papel e a caneta
rimando na batida eu vou levando a minha letra
e não aquele kit que você pensa, babaca,
rindo com os amigos: uma corda e uma barca
Vai achando graça, mas o papo aqui é sério,
você e sua cachaça mandam muitos pro cemitério
Terra sagrada, pra nós é tekoha
Fazendeiro ocupa, não tenho medo de falar
De lá pra cá, guerras, conflito
Chegou a hora de lutar pelo direito dos índios[4]

Quienes cantan esta letra son los miembros de Bro MC's, el primer grupo indígena de rap que grabó un CD en Brasil, en 2009. Bro, del inglés *brother*, es el mismo término utilizado por tantos grupos de rap surgidos en las grandes ciudades de todo el mundo.

Às vezes eu me pergunto o que seria de mim
se eu continuasse assim
trancado, confinado, esperando um fim
Somos mais de 15 mil espremidos na reserva,
enquanto os fazendeiros ocupam nossa terra
Nativo guerreiro, herdeiros do Brasil
Tekoha, tekoha, homem branco hostil
que mata, massacra pra manter os ganhos
em memória dos professores, mortos em Paranhos

[4] Parte de la canción "A Vida que Eu Levo". Bro MC's tiene composiciones en guaraní y en portugués en un discurso cuyo destinatario parece oscilar entre los jóvenes indígenas y los propios *karai* (blancos).

Justiça, justiça, que encontre os culpados
Se fosse o contrário, estaríamos enquadrados
Mandado de busca em todas as aldeias
Enquanto morre índio, ninguém vai pra cadeia
Território sagrado
Respeite nosso espaço,
devolva nossa terra
que pelo seu avô foi roubado.[5]

A primera vista, Bro MC's parece ser el ejemplo perfecto de un fenómeno que ha llamado la atención de intelectuales, como el periodista Mumia Abu-Jamal, ex Pantera Negra encarcelado desde hace 30 años en Filadelfia (Pensilvania), en medio de un juicio lleno de irregularidades y condenado a muerte por el asesinato de un policía. En su comentario radiofónico semanal del 15 de julio del 2006, Mumia recordaba que, aun cuando tenga raíces en los guetos negros y latinos de las grandes ciudades estadounidenses, hoy el rap es "música del mundo". En el breve panorama que traza sobre esa difusión del hip hop el periodista destaca la emergencia de lo que llama un "elemento indígena" a lo largo de ese proceso de globalización del movimiento:

> Puede ser que en muchos lugares todo haya comenzando con simples imitaciones de raperos afroamericanos, pero inevitablemente las personas acabaron haciendo sus propias adaptaciones. De hecho, con fuerte influencia del rap afroamericano pero creando, ingeniosamente, algo que refleja la fuerza recurrente del elemento indígena. En Hilo, Hawai, por ejemplo, el grupo

[5] Parte de la canción "Humildade". Ambas canciones son del primer álbum del grupo, realizado de forma independiente con menos de mil reales (7 mil pesos mexicanos), de acuerdo con el productor Higor Lobo. En el segundo álbum, lanzado en 2012, el Bro contó con el apoyo de cerca de 11 mil reales (77 mil pesos mexicanos), cantidad ganada por el grupo gracias a la beca del Ministerio de Cultura de Brasil, el Premio Cultura Hip Hop 2010. Después de lanzar el primer disco, Bro realizó presentaciones en Campo Grande, São Paulo, Río de Janeiro y Brasilia. Tocaron en la fiesta de posesión de la presidenta Dilma Rousseff, en enero de 2011. Antes de producir a Bro, Higor ya integraba el grupo Fase Terminal, surgido en Dourados en 1998 y responsable de la difusión del hip hop en la región por medio de pláticas y talleres, además de conciertos y la difusión de músicas en una radio FM local. La primera canción grabada por Bro, "No Yankee", fue en colaboración con Fase Terminal, en su disco *Outra Fase*, a finales de 2008.

> Sudden Rush indigenizó el hip hop al usar la lengua hawaiana en su obra mientras se opone a la anexión estadounidense de la isla y al derrocamiento y encarcelamiento de sus reyes. Uno de sus más grandes éxitos se llama "Ku'e", que significa "resistir" o "defender". Hablan del verdadero robo como la manera por la cual el Tío Sam tomó la isla de los pueblos nativos. Como ocurre con tantas formas de arte que se originaron en la América negra, una vez que se difunde, el hip hop se transforma y se convierte en una herramienta para otros pueblos que luchan para solucionar los problemas de sus comunidades.[6]

Recientemente, Mumia regresó al tema, al comentar el lanzamiento del libro *The Vinyl Ain't Final*, (Abu-Jamal, 2006) una selección de artículos que abordan la difusión mundial del hip hop:

> Desde los pakistaníes en Inglaterra hasta los turcos en Alemania, de los marroquíes en Francia hasta los jóvenes en Tanzania, Japón y Hawai, el rap con ritmos del hip hop ha surgido en un sinfín de idiomas para expresar la misma enajenación fundamental que movió a los negros y latinos del Bronx Sur a crear esta forma de arte desde hace más de una generación. La explosión global del rap y del hip hop es extraordinaria; es un reflejo del poder de la cultura negra como un impulso a la libertad ("The Politics of Culture", el 10 de noviembre de 2010, en Abu-Jamal, 2006).

El autor Abu-Jamal resalta el origen político del hip hop, sin dejar de percibir cómo el movimiento artístico fue cooptado por el capital. Es sobre esta tensión entre estos dos elementos que el autor escribe repetidamente. "En el corazón del hip hop está el Movimiento de Liberación Negra, aun cuando su influencia ha sido desviada hacia otras aficiones más materialistas", afirma en ese mismo comentario.

El proceso por medio del cual se transformaron en raperos los jóve-

[6] "Hip Hop all over the World" es el título del comentario. Los audios y algunas transcripciones de Mumia en inglés están disponibles en http://www.prisonradio.org/mumia.htm. Las traducciones en español de los textos transcritos son difundidos vía correo electrónico por el colectivo Amigos de Mumia México. Desde el 2010, el autor de este artículo se dedica a traducir los escritos de Mumia al portugués, publicando los textos en el sitio Central Hip Hop (www.centralhiphop.uol.com.br), del cual es un columnista regular. Los muchachos de Bro hacen referencia al hip hop utilizando el término de "herramienta".

nes[7] de un colectivo indígena al lado de una ciudad de 200 mil habitantes al suroeste de Brasil, a poco más de 100 km de la frontera con Paraguay, podría ser visto como una microhistoria de este gran proceso de globalización del hip hop. Sin embargo, al mismo tiempo, evidentemente no se trata de un hecho pasivo. Los jóvenes guaraní-kaiowá adaptan los elementos artísticos del movimiento de acuerdo con sus propios intereses y en diálogo con el contexto en el que conviven y con los conocimientos que les son transferidos por sus familias. Para entender toda esta dinámica, examinaremos a continuación el pasado reciente de la región donde crecieron los jóvenes del grupo, así como su historia personal.

Guetos indígenas

Hasta el siglo xix, toda la región sur de Mato Grosso do Sul, entre el río Paraná y la sierra de Amambai, estaba poblada por pequeños colectivos hablantes de dialectos guaraní llamados kaiowá o ñandeva,[8] los cuales podían variar de algunas decenas a varias centenas de personas, de acuerdo con las circunstancias locales. Los grupos familiares (*te'yi*) vivían en las proximidades del amplio sistema de los ríos del área, en una compleja dinámica de alianzas y hostilidades. La región, conocida en el periodo colonial como Itatin (y sus habitantes, los itatines), fue

[7] Es importante destacar que respecto del uso del término "joven" oscilamos entre los dos polos localizados por Pérez Ruiz (2011): en un momento estamos usando una categoría de edad fija, conforme los criterios occidentales, en otros explorando las nociones guaraní-kaiowá que marcan a sectores de la población, las cuales pueden equipararse a la noción de "joven". Podríamos decir que se trata de un proceso de "equívocos controlados" (Viveiros de Castro, 2004: 4).

[8] Éstas son las autodenominaciones locales de los grupos que hablan dos dialectos de la lengua guaraní. Los autonombrados guaraní de Mato Grosso do Sul hablan ñandeva. A lo largo de las últimas décadas, los procesos de aldeamento obligado promovidos en la región por los órganos indigenistas brasileños y la expansión masiva de la frontera agrícola llevaron a los grupos guaraní a compartir el espacio con una minoría kaiowá (los primeros cerca de 12 mil, y los últimos, cerca de 33 mil —números de la Fundación Nacional de Salud, Funasa— en 2010). De manera general, los grupos hablantes de guaraní habitan una importante parte del Cono Sur, abarcando en la actualidad Brasil, Argentina, Paraguay y Bolivia. En Paraguay, los hablantes de kaiowá son conocidos como paĩ tavyterã, y los ñandeva como ava katu ete, o chiripá.

disputada a lo largo de siglos, inicialmente por Portugal y España, y posteriormente por Brasil y Paraguay, hasta que la Guerra de la Triple Alianza (1864-1870) definió los actuales límites de las fronteras.

La documentación ofrece diversas indicaciones de la intensa movilidad de los grupos indígenas en la región, incluso prehispánica —no se trataba de un área aislada, sino de un espacio que contenía una gran red de intercambios entre los Andes y las Tierras Bajas (Combes, 2011)—. Posteriormente, hubo un periodo durante el cual se establecieron misiones jesuitas en la región (Gadelha, 1980). No obstante, el hecho es que hasta el siglo XIX hubo poca presencia de no indígenas en Itatin. Después de la guerra, en menos de un siglo, este panorama cambió radicalmente con el creciente asentamiento de no indígenas en propiedades ganaderas y la creación de la compañía Matte Laranjeiras, en 1892. La empresa consiguió del gobierno brasileño la concesión para la explotación del mate nativo de la región, en un área inmensa, con cerca de 5 millones de hectáreas, abarcando todo el sur de Mato Grosso do Sul, así como parte de Paraguay y del estado de Paraná (CIMI/MS *et al.,* 2000: 97).

Desde el año de 1915 y hasta 1928, el nuevo órgano indigenista brasileño, el Servicio de Protección a los Indios (SPI), motivado por la ideas integracionistas y asimilacionistas (Lima, 1995), creó ocho áreas reservadas para los indígenas de la región con un total de cerca de 18 mil hectáreas, siempre en las cercanías de poblados no indígenas, y frecuentemente en lugares en donde los ponían al servicio de la empresa Matte Laranjeiras. Los intermediarios atraían a los indígenas a esos lugares mediante la oferta de bienes como ropas y herramientas, creando una especie de "esclavitud por deuda".

En 1943, el gobierno del presidente Getúlio Vargas (1937-1945), y con la creación de la Colonia Agrícola Nacional de Dourados, inició un proceso masivo de distribución de lotes, especialmente para agricultores pobres venidos del nordeste brasileño. En la segunda mitad de la década de 1950, se intensificó la tala de bosques y la implementación de haciendas, con la concesión masiva de títulos de tierra por el gobierno de Mato Grosso. La ola de colonizaciones que integró la economía local al agronegocio de grande escala estableció, entre la década

de 1950 y 1970, un modo de explotación de la tierra que imposibilitó la convivencia entre las grandes propiedades y la subsistencia de los grupos indígenas locales —las familias extensas (*te'yi*) que vivían "al fondo" de las haciendas.

Antes de estos cambios, dentro del ciclo del mate y de la ganadería extensiva, la convivencia entre dicha articulación social y la actividad económica del frente colonizador era posible. La presencia de los indígenas, como observamos, era, incluso, fundamental para el régimen de extracción. El resultado de esta transición económica, con la colonización de los años sesenta y setenta, fue la etapa final del proceso de instalación obligada de estos grupos en las reservas históricamente establecidas a inicios del siglo XX (Brand, 1997).

Entre los historiadores que analizaron este contexto surge la idea de que la transferencia forzada de los grupos indígenas a las reservas consistió en un "confinamiento", en referencia a la alta población en pequeñas áreas que ahí se formaron, alcanzando densidades poblacionales de menos de una hectárea per cápita. Desde el punto de vista indígena, ese proceso es conocido como *sarambipa,* palabra traducida por los informantes como "desparramo" (CIMI/MS *et al.*, 2000: 108), en referencia al hecho de que los grupos familiares fueron "desparramados" por el territorio. Gran número de familias fueron instaladas de forma arbitraria en las ocho reservas disponibles en la época. Así, al mismo tiempo en que quedaron lejos de las personas con quienes mantenían fuertes lazos sociales, se vieron frente a otros grupos con los cuales no habían tenido ningún contacto.

Para explicar esa convivencia forzada entre familias en las que nunca hubo matrimonios o algún tipo de intercambio material y/o simbólico, varios guaraní-kaiowá hablan de un proceso de *jopara* ("mezcla"). Este elemento está presente en el discurso de los propios indígenas en los más diversos niveles, desde la política de matrimonios hasta la división del trabajo entre los sexos. Pereira (1999) registra la relevancia de esta experiencia y relata la exposición de un profesor kaiowá que teoriza sobre los marcadores temporales determinados por los "viejos", o "antiguos", estableciendo tres periodos: *yma guare,* "tiempo de la pureza"; *oguahem karaikuera,* "tiempo de mestizaje", y *jopara,* "tiempo

actual", con "todos mestizos". *Jopara* es el tiempo que está "dominado por el sistema del blanco", un tiempo de crisis.

Es importante destacar que se establece una relación de causalidad entre la llegada del *jopara* y el arribo de la crisis. Esa mezcla no se encuentra solamente en el mestizaje con los blancos, sino que se identifica, por ejemplo, en los roles que antiguamente se definían para cada uno de los sexos, en la falta de cuidado (separación, en relación con el mundo) en los rituales de paso. Para otras personas, la crisis se relaciona con el hecho de que el indígena usa productos que los dioses dejaron, al inicio de los tiempos, para el blanco. Por ejemplo, tomar aguardiente en vez de chicha (fermentado de maíz), usar el papel en vez de la memoria, comer carne de vaca en vez de la caza, e ir a la iglesia en vez de cantar y danzar conforme los antiguos.

Con la intensificación de las transferencias forzadas de los grupos a las reservas demarcadas previamente, la población en estos lugares aumentó rápidamente, los recursos naturales y el área para el cultivo se agotaron, y comenzó un tiempo de crisis: hambre, desnutrición infantil, violencia, todos ellos ampliados progresivamente.

Al mismo tiempo, se articuló la reacción a este proceso. Surgió el movimiento que fue conocido como Aty Guasu ("gran reunión"), organizado alrededor de grandes asambleas que reunieron a líderes de decenas de grupos locales[9] para debatir los problemas que afligían a las comunidades. Una a una, el movimiento fue recuperando pequeñas áreas de tierra (entre 500 y 10 mil hectáreas), desde mediados de los años ochenta. La velocidad de esta acción ha enfrentado todo tipo de resistencia de parte de los grandes productores y de la clase política local, ya sea por medio de la acción armada directa, de la Justicia o de las oficinas de los poderes Ejecutivo y Legislativo.

El impacto más grave del confinamiento en las reservas se volvió ampliamente conocido en Brasil cuando, a principios de la década de 1990, en los medios de comunicación estalló la noticia de los sui-

[9] Thomaz de Almeida (2001) fue testigo de este proceso como participante del llamado Proyecto Kaiowá-Ñandeva (PKN), iniciativa no gubernamental que apoyó durante muchos años la organización de los guaraní-kaiowá en medio de la crisis ocasionada por los desplazamientos forzados.

cidios entre jóvenes guaraní-kaiowá. Hasta hoy, el fenómeno tiene proporciones epidémicas —en sólo algunos años, el índice de suicidios llegó a más de 100 casos por cada 100 mil habitantes, lo que corresponde a 20 veces más que la media brasileña—, y esto es sólo la punta del iceberg de la gran violencia que se desató en las reservas sobrepobladas.[10]

Otra consecuencia de la sobrepoblación de las reservas es el hambre y la desnutrición de los niños, lo cual generó un nuevo escándalo en los medios —y entre la clase política— entre 2005 y 2006. El gobierno amplió la distribución de alimentos en las comunidades, sin embargo, hasta hoy, cuando la comida que llega desde afuera se retrasa, pronto surgen las hospitalizaciones y cunden las muertes entre los niños. La situación de los guaraní-kaiowá es definida hoy como una crisis humanitaria (Pimentel, 2010 y 2010b).[11]

Después de años de presión de la Aty Guasu y de órganos como el Ministerio Público Federal (instancia de Estado que tiene la atribución constitucional de defender los intereses de los pueblos indígenas), entre 2007 y 2008 la Fundación Nacional del Indio (Funai), órgano indigenista federal, constituyó seis grupos de trabajo para identificar, de una sola vez, todas las tierras indígenas reivindicadas por los guaraní-kaiowá. El objetivo era solucionar, definitivamente, las disputas por la tierra en la región. Al procurar resolver el problema de forma general y no de manera localizada, la iniciativa también sirvió para unificar a los que se oponen a las demarcaciones en la región. Desde el 2008, el clima de hostilidad impuesto por los grandes productores y los polí-

[10] Por ejemplo, en el informe "Violencia contra los Pueblos Indígenas en Brasil, 2008", el Consejo Indigenista Misionario (CIMI) señala que ocurrió en aquel año entre los guaraní-kaiowá el 70 por ciento de los asesinatos registrados entre los indígenas de todo Brasil, 42 de un total de 60.

[11] Entre 2009 y 2010, informes nacionales e internacionales destacaron la gravedad de la situación: "La situación de los pueblos indígenas del mundo", documento del Secretariado del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, de enero de 2010; "Violación de los Derechos de los Indios Guaraní en Mato Grosso do Sul, Brasil", informe de la Survival International para el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU, marzo de 2010; "Informe Anual de Amnistía Internacional: Estado de los Derechos Humanos en el Mundo, 2010", capítulo sobre Brasil.

ticos locales alcanzó niveles alarmantes. El principal periódico de Mato Grosso do Sul, *Correio do Estado*, lo indicó el 13 de noviembre de 2008 en su portada: "Productores declaran guerra a los indios".

Por medio de acciones de presión que demandaban rapidez en la identificación de las tierras indígenas —frenadas por decenas de acciones en la justicia—, varios grupos guaraní-kaiowá volvieron a intensificar la ocupación de haciendas en la región, principalmente a finales de 2009. El resultado fue una serie de conflictos que dejaron el lamentable saldo de por lo menos tres muertos, dos desaparecidos y cinco baleados, sólo por mencionar los episodios más graves. Fue en uno de esos episodios cuando en octubre de 2009 murieron los dos maestros indígenas, en el municipio de Paranhos, que se mencionan en la letra de Bro, citada anteriormente. Genivaldo y Rolindo Vera participaban en la ocupación del área conocida como Ypo'i cuando fueron capturados por hombres armados, contratados por los grandes productores de la región. El cuerpo de Genivaldo fue encontrado días después en un arroyo próximo al lugar del crimen. El cuerpo de Rolindo permanece desaparecido.

El proceso de delimitación de las áreas indígenas aún se encuentra en curso y, debido a la oposición de los grandes productores, que recurren al sistema de justicia, y a su fuerte poder de articulación política, tardará varios años más. Por ahora, no hay perspectiva de una ampliación rápida para las 42 mil hectáreas actualmente ocupadas por los cerca de 45 mil guaraní-kaiowá. Mientras tanto, las áreas indígenas más pobladas, como la de Dourados (con al menos 12 mil personas, en 3.5 mil hectáreas), se vuelven cada vez más parecidas a los guetos: depósitos de mano de obra barata y desechable para ser empleada por los blancos, que controlan hoy las tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas. Se calcula que 10 mil hombres guaraní-kaiowá trabajan en los ingenios azucareros y las fábricas de alcohol de la región sur de Mato Grosso do Sul. Industrias que, frecuentemente, son sorprendidas por mantener condiciones precarias de trabajo. Jóvenes a partir de los 12 años de edad son reclutados por medio de intermediarios que les ofrecen documentos falsos para ser aceptados como trabajadores de la industria (Navarro 2008 y Pimentel, 2010).

Un pueblo indígena de jóvenes

La problemática de escasez de tierras y los conflictos se expresan directamente en la juventud guaraní-kaiowá. Debido a una mayor resistencia a las enfermedades traídas por los no indígenas y, al mismo tiempo, al creciente proceso de autoafirmación étnica y a la mejora relativa en las condiciones de salud, sucede que los pueblos indígenas brasileños han experimentado, en general, una importante recuperación demográfica a lo largo de los últimos años. De esta forma el crecimiento medio ha sido de 75.4 por ciento entre los años 2000 y 2008. Entre los guraní-kaiowá este fenómeno aumentó la sobrepoblación y con ello creció la presión sobre las tierras, que ya son insuficientes. Hoy, cerca del 69 por ciento de las personas del grupo tienen hasta 24 años de edad.[12] Más allá de la miseria y el hambre, el *jopara*, esta mezcla descontrolada que ocurre en las reservas, genera problemas específicos para los jóvenes en la medida en que se hace más complejo el proceso de creación de relaciones sociales.

En este caso no existe un paso directo de la condición de infante a la de adulto, como algunos autores lo señalan para los pueblos indígenas, mientras que otros lo cuestionan (Pérez Ruiz, 2011). De forma que entre los guaraní-kaiowá existe la noción de peligro asociada con la inestabilidad emocional que acompaña el paso por la pubertad, y relacionada sobre todo con el hecho de ser soltero; esta condición de *mitã guasu* tiene características tan particulares que es comparada a lo que ocurre con cualquier adulto cuando pasa por una separación conyugal, y se mantiene durante un tiempo como soltero antes de entrar en una nueva unión o regresar a su antigua relación (Pereira, 2004). Se trata de un periodo especial, que está asociado a una serie de cuidados. Por ejemplo, el sentido común prescribe cuidados en general por parte de los padres en la manera de hablar con los niños y especialmente con los adolescentes cuando cambian su voz o en el periodo de las primeras menstruaciones. Por otro lado, surge entre los padres la expectativa de

[12] Datos de la Funasa referentes a 2010. Estos datos son de la población registrada en el sistema público de salud, y no de un conteo poblacional, por tanto pueden presentar algunas inconsistencias. A pesar de eso, estos números son los más usados por los investigadores brasileños porque son actualizados anualmente.

una conducta rígida en relación con las palabras y las acciones de los jóvenes y sancionan conductas como hablar alto, agredir, romper objetos, irritarse visiblemente y asumir actitudes rechazadas por la familia.

La conformación, el mantenimiento y la reproducción de una familia extensa (*telyi*) están esencialmente relacionados con la gestión de los matrimonios, es decir, con una política de alianzas. En el contexto previo al confinamiento de los guaraní-kaiowá en las reservas, la regulación del desarrollo de la persona era emprendida, en lo que respecta a la transición a la edad adulta, a través de ritos de paso, que eran llamados *kunumi pepy* entre los kaiowá y *ñemongarai* entre los guaraní. Los cuidados que deben tomarse con las muchachas y los muchachos que están en el tránsito de volverse adultos son definidos entre los kaiowá por la primera menstruación en el caso de las mujeres y por el cambio de voz en el caso de los hombres.[13] Y se trata de la culminación de un proceso que comienza en la gestación, a partir de una serie de cuidados con la persona que está siendo generada. El objetivo es que el nuevo cuerpo se forme adecuadamente, lo que incluye el correcto asentamiento del alma. En las palabras del historiador kaiowá Izaque João:

> Para proteger el cuerpo y el alma del recién nacido, es necesario, por ejemplo, que el niño sea sometido a un ritual específico, el cual está extremadamente centrado en el aspecto de su alma. Después de fijarse el alma en el cuerpo del niño, lo que sucede con más firmeza a través del rezo, el chamán instruye a la madre dándole innumerables orientaciones básicas sobre los cuidados del recién nacido. Si el alma es bien cuidada, el niño tendrá un buen comportamiento cuando llegue a la edad adulta, respetando las reglas de la sociedad y de las divinidades de los kaiowá (João, 2011: 25).

Hasta el momento del rito de paso, desde el punto de vista del conocimiento de los antiguos, deben desarrollarse una serie de cuidados para los niños para impedir que el alma vuele de regreso al cielo.

[13] Dado que la voz (*ñe'ẽ*) está directamente asociada a la idea de alma entre los kaiowá, cambiar de voz significa la consolidación, la maduración del alma, o que se asienta de forma definitiva.

Por ejemplo, el hecho de que hoy algunas familias no realicen los antiguos cuidados para las muchachas y los muchachos es considerado, por los más viejos, como una de las razones para que existan los suicidios entre ellos.[14]

El matrimonio, como referente de entrada a la vida adulta, se transformó en un campo fértil para el surgimiento de conflictos. En por lo menos dos puntos importantes, la creación de un consenso entre la familia y el joven en situación para la elección conyugal ha sido obstaculizada por las nuevas dinámicas sociales establecidas en este tiempo de *jopara.* El abandono de los ritos de paso dificulta el consenso sobre el momento ideal en que el matrimonio debe realizarse. Además de esto, las múltiples posibilidades de sociabilidad en los nuevos espacios, sobre todo en las escuelas —que reúnen en un mismo lugar a niños que provienen de las más diferentes familias, independientemente de su decisión—, facilitan el surgimiento de divergencias en el proceso de la elección de la persona adecuada para el matrimonio, y propician el surgimiento de prejuicios y preferencias de una familia respecto de otras.

De alguna manera, esta confusión entre los términos utilizados hoy en las diferentes etapas del desarrollo humano expresa también esta nueva realidad. ¿En qué momento uno deja de ser *mitã*, niño, para transformarse en hombre y mujer adulto, *avá* y *kuña,* respectivamente? La imposibilidad de realizar los ritos de paso contribuye, sin duda, a transformar ese proceso de desarrollo en algo más fluido y dinámico.

[14] En las explicaciones de los chamanes con autoridad para conducir estos ritos de paso, dejarlos de hacer mantiene una relación directa con el tema del territorio: la tala de bosques y la consecuente escasez de determinadas especies de animales y, principalmente, vegetales, que impiden la realización de fiestas. Por ejemplo, en el ritual en que se perfora el labio de los niños se coloca un *tembetá,* ornamento que debe ser hecho con la resina de un árbol específico, el cual hoy es difícilmente encontrado. Al mismo tiempo, niños y niñas tienen que mantener rígidas reglas alimentarias cuando pasan por los rituales que, por la actual escasez de comida y de lugares para sembrar, son difíciles de seguir. Finalmente, vale la pena recordar que para promover cualquier fiesta es necesario ofrecer mucha comida, lo que, de por sí, dificulta, hoy, la realización de cualquier reunión social amplia entre los guaraní-kaiowá. Uno de los últimos colectivos kaiowá que abandonaron el *kunumi pepy* fue el de Panambizinho, que realizó la fiesta hasta la década de 1990 (Chamorro, 1995).

En el caso de las niñas, la menstruación señala de forma contundente ese paso en el que se vuelve *kuñataï*; sin embargo, en el caso de los niños ¿cómo saber cuándo se es *karia'y*, o cuándo se puede casar?[15]

Es posible que hoy el papel de la familia en las elecciones de pareja se parezca más a una "interferencia", inclusive porque en otros tiempos el consenso entre familias era conseguido con mayor facilidad. Algunos antropólogos que observan esa realidad hablan sobre la "llegada del amor" y de un "individualismo sentimental" a las aldeas (Foti, 2007: 7). Creo que hay algo más sutil que envuelve esa transformación de las relaciones. Por ejemplo, dado el hecho de que se considera normal que una persona tenga tres o cuatro uniones conyugales durante la vida,[16] las familias necesitan mayor confianza, una con la otra, para permitir que los jóvenes elijan con más libertad a sus cónyuges. En las áreas indígenas más pobladas, como Dourados, Amambai y Caarapó, la inestabilidad ha generado conflictos, muchas veces asesinatos o suicidios,[17] además de un gran número de *guachos*.[18] Por otro lado, para

[15] Agradezco a los maestros guaraní Natanael Vilhalva y Cajetano Vera por platicar conmigo sobre el tema para refinar estas reflexiones. Para una descripción más detallada del "compromiso-boda" kaiowá y otros dilemas vinculados a las relaciones de pareja hoy entre esos grupos indígenas, véase, para un relato entre lo antropológico y lo personal (el autor es kaiowá y narra en primera persona algo sobre varios de los dilemas actuales relacionados con esas cuestiones), Benites (2009).

[16] Se trata solamente de una estimación de Pereira (2002) (un *chute* [N. de los T.: "suposición"], diríamos en portugués), sin embargo nos permite tener una idea de lo que estamos hablando.

[17] Una distinción tenue, porque en la lógica guaraní-kaiowá todo suicidio es, en primer lugar, sospechoso de ser un asesinato (ya sea por brujería, agresión del "resto" del espíritu de un muerto reciente, o incluso una muerte consumada por un adversario de carne y hueso con las propias manos —un vecino, un cónyuge celoso, etcétera). Muchas veces se habla públicamente de suicidio, pero en lo privado se mantiene la versión del asesinato. Todo este contexto es de gran complejidad e involucra múltiples versiones conflictivas y simultáneas. Lo importante es entender que el entorno de confinamiento potencializa enormemente esta lógica. Para más informaciones véase Pimentel (2006).

[18] *Guachos* (término de origen quechua) son los niños adoptados, que no obstante tienen padres vivos y conocidos. Entre los guaraní-kaiowá, cuando se establece una nueva unión conyugal, es común dejar a los hijos de la relación anterior al cuidado de alguien de la familia —de preferencia los abuelos—. Entre muchos indígenas prevalece la idea de que el número de *guachos* ha aumentado descontroladamente, principalmente en las áreas más pobladas. Esto hace que las familias no logren cuidar a los niños, que acaban siendo

superar con rapidez el periodo de peligro en el cual ocurre el cambio de voz y la menstruación, los más viejos resaltan la importancia de que los jóvenes se casen rápidamente. "Hoy, cuando se ve que se gustan, luego los mandan a casar, para no tener *ñemyrõ,* así se resuelve ese problema. Hoy, esto da mucho *ñaña* ('desentendimiento'), mucho suicidio", explica un informante (Pimentel, 2006: 98).

La sobrepoblación no es solamente un problema de las anteriores reservas del SPI. En el proceso de recuperación de los territorios, es posible también que un grupo de centenas de personas tenga que esperar durante años en estrechas porciones de tierra de entre 1 y 100 hectáreas. Hace algunos años, en una de estas porciones, nombrada Panambizinho —que hoy está regularizada con cerca de mil hectáreas—, escuché las dificultades en las relaciones entre jóvenes y adultos. El área era nombrada Cohab,[19] debido al gran número de personas que ahí se aglomeraban, según el punto de vista indígena. "Cualquier cosa genera conflicto entre las familias", me contaba un indígena que actuó en el área como agente de salud en los tiempos difíciles. La falta de tierra impide la secuencia anterior de la dinámica social, en la cual, después de un conflicto, los grupos tendían a alejarse. El resultado, según me refirió dicho agente, es que existen muchos chismes (*kyse yvyra*) y desacuerdos (*ñaña*). En este tipo de situación aun las madres de los adultos les reprochan a sus hijos cualquier mal comportamiento en público, lo cual después, por un lado, es causa de burlas y, por el otro, de ira (*ñemyrõ*). Esta escalada de conflicto, muchas veces, ha conducido al suicidio de jóvenes, que suceden en serie, no en raras ocasiones.

---

donados a otras familias. Según el sentido común, esto es peligroso porque este niño tendrá más posibilidades de ser maltratado, además de que en general las personas asocian la condición de *guacho* a una personalidad inestable, con tendencia a comportamientos antisociales, incluso al suicidio. Todas estas afirmaciones son generalizaciones, pues no existen estadísticas al respecto.

[19] Acrónimo de "Campaña Habitacional", utilizado genéricamente en Brasil para designar un conjunto de habitaciones populares construidas por el poder público; normalmente, estas casas son pequeñas y se encuentran a pocos metros unas de las otras, generando insatisfacción en las familias pobres que ahí viven por los conflictos que surgen a menudo entre los vecinos en virtud de la falta de espacio.

El abandono de los ritos de paso parece haber contribuido, sin embargo, a que haya una dinamización mayor de los pasajes de entrada a la madurez socialmente reconocida. Entre los guaraní-kaiowá existen hoy múltiples, y cada vez más numerosas, vías de acceso para el reconocimiento de un adulto desarrollado plenamente. Así sucede, por ejemplo, con el trabajo en las agroindustrias, con los contratos para trabajar en las fábricas de alcohol, con la carrera de maestro o para ser agente de salud, o incluso con el desarrollo de la capacidad de liderazgo político. Todas ellas vías posibles para que alguien ahora sea considerado un adulto pleno entre estos indígenas, por lo menos hasta el momento de conseguir el permiso para el matrimonio. Los más viejos, buscando evitar "dolores de cabeza", permiten que sus hijos se unan a su pareja tan pronto sea claro que ambos son capaces de mantenerse.

Otro aspecto que contribuye a dificultar las relaciones entre familias, a conservar los ritos de paso hacia la adultez, así como a mantener relaciones armoniosas con el grupo y la pareja, es el establecimiento de las relaciones de trabajo de los hombres, principalmente fuera de las aldeas. Desde la década de los ochenta, apareció la oportunidad ampliamente difundida entre los guaraní-kaiowá de trabajar en los ingenios de azúcar y alcohol que, con el apoyo del gobierno federal, se instalaron en la región. Desde entonces, los indígenas son contratados para cortar la caña y pasan periodos de hasta 60 días lejos de sus casas, alejados de sus familias hasta por 400 km, viviendo en alojamientos colectivos mantenidos por las empresas.

Como ya se ha mencionado, con el auxilio de intermediarios, los *cabeçantes,* las empresas reclutan principalmente jóvenes para este trabajo. Los conflictos que terminan en asesinatos y muertes están relacionados con esta realidad. Los largos periodos de permanencia de los jóvenes recién casados lejos de sus familias aparecen, en muchos relatos, como el origen de crímenes pasionales que involucran a la pareja. Regularmente, la muchacha se siente abandonada por el marido cuando, por ejemplo, falta comida en la casa mientras el marido está en el ingenio, así que cuando éste regresa a casa ella decide terminar el matrimonio. Este tipo de situación desemboca, muchas veces, en actos violentos.

"Hace oscuro pero yo canto"[20]

Éste es el contexto en medio del cual surgió Bro MC's, formado por dos pares de hermanos, Bruno (18 años) y Clemerson Verón (19 años), y Charles (19 años) y Kelvin Peixoto (20 años), quienes viven en las aldeas de Jaguapiru y Bororó, que forman parte de la reserva indígena de Dourados. Y la realidad hasta aquí descrita ha impactado directa y brutalmente la vida de estos cuatro jóvenes. El ejemplo más contundente de esto es que Bruno y Clemerson son nietos de Marcos Verón, importante líder del movimiento Aty Guasu, golpeado hasta la muerte el 12 de enero de 2003 por los pistoleros del dueño de la propiedad Brasília do Sul, en Juti (Mato Grosso do Sul). Lo cual sucedió durante la ocupación del área llamada Takuara, que era lugar de origen de la familia de Marcos, y reivindicada como *tekoha*,[21] y a la cual éste quería regresar después de haber ayudado a recuperar las tierras de más de una decena de comunidades. El juicio de los acusados por el crimen fue transferido al estado vecino de São Paulo a pedido del Ministerio Público Federal, para garantizar la imparcialidad del juicio. En Mato Grosso do Sul se argumentó que el racismo contra los indígenas, ampliamente diseminado en la sociedad local, dificultaría la formación de un jurado neutral.[22]

En el episodio en el que el abuelo de los muchachos fue asesinado, su hermano más grande, Reginaldo, recibió un balazo y la bala permanece hasta hoy alojada en su pierna. Actualmente, él y gran parte de

[20] Verso del poeta brasileño Thiago de Mello.

[21] Proveniente de *teko* ("manera") y *ha* ("lugar"), podríamos traducirlo como "el lugar donde se puede vivir a nuestro modo". Este término guaraní se volvió de uso común en el movimiento de recuperación de tierras, usado, en las últimas décadas, como sinónimo de lo que la legislación brasileña define como "tierras tradicionalmente ocupadas por los indios" (Artículo 213 de la Constitución). Su sentido es debatido en casi toda la producción etnológica reciente sobre los Guaraní-Kaiowá. Para un panorama básico sobre este debate véase Mura (2006).

[22] En febrero de 2011, la justicia brasileña condenó a los tres acusados por el crimen de secuestro, tortura y asociación delictuosa; no consideró, sin embargo, tener pruebas suficientes para condenarlos por asesinato. El caso no se ha resuelto y existen todavía diversos recursos jurídicos, además de que el productor, acusado de ser el autor intelectual, no ha sido juzgado.

la familia Verón viven en Takuara, área que, en 2010, fue reconocida por el gobierno brasileño como de ocupación tradicional indígena. El acto, hasta hoy, no garantiza que la tierra pueda ser ocupada por los indígenas. Ellos esperan, en una pequeña porción de tierra contigua, el proceso de demarcación y homologación del área, que debe ser realizada por el presidente de la República. El padre de Clemerson y Bruno, Nestor, es uno de los pocos miembros de la familia que aún no se ha cambiado a Takuara y que sigue viviendo en el Jaguapiru, en Dourados. Trabaja como maestro de obras en la ciudad y piensa mudarse en el futuro, mientras tanto sigue viviendo en la reserva para incentivar la carrera de sus hijos.

Nestor cuenta que acompañaba a su padre, Marcos, desde las primeras ocupaciones promovidas por el movimiento de recuperación de tierras. En 1984, él estaba cuando un grupo de casi 5 mil indígenas —según sus recuerdos— entró en conflicto con los grandes productores por el área conocida como Pirakuá, en el municipio de Bela Vista (Mato Grosso do Sul). Los grandes productores de la región intentaban expulsar de ahí a un grupo de indígenas. Esta persecución había sido denunciada por Marçal de Sousa, líder guaraní que vivía cerca de la región, en el área conocida como Campestre —hoy demarcada como tierra indígena Nhanderu Marangatu, en el municipio de Antonio João—. El proceso fue suspendido por una resolución previa del Supremo Tribunal Federal en 2005.

El 25 de noviembre de 1983, Marçal fue asesinado por pistoleros a las órdenes de los grandes productores de la región, crimen por el cual, después de años de lucha en los tribunales, nadie fue responsabilizado. Como reacción a la amplia repercusión de la muerte de Marçal, el movimiento indígena en la región ganó fuerza.

La acción en el Pirakuá, meses después, garantizó que esta área fuera la primera demarcada para los guaraní-kaiowá desde la década de 1920. Fue, también, uno de los catalizadores de la organización del movimiento Aty Guasu. Por su lado, la familia de Kelvin y Charlie enfrenta una situación semejante a las descritas en el rap brasileño, con una poética alrededor de la falta de padre, la cual tiene importante resonancia si se reflexiona sobre ciertas características sociales bra-

sileñas.[23] Alcohólico, según ellos, el padre de ambos abandonó a su madre, Apolonia Peixoto, hace aproximadamente ocho años. Durante algunos años, la madre mantuvo a sus seis hijos con el auxilio de programas sociales del gobierno federal, hasta que consiguió jubilarse como trabajadora rural. Actualmente, la familia participa de una acción que cuenta con el apoyo de grupos católicos en el área: colectivamente, plantan y cuidan mandioca,[24] la cual venden en la ciudad de Dourados.

Según cuentan los muchachos, ninguno ha trabajado en los ingenios de caña, lo que es poco frecuente en áreas de Dourados. Ambas familias dicen haberse esforzado para no llegar a este recurso. No obstante, ello no fue suficiente para que escaparan totalmente de la violencia que impera en las aldeas de la región. Charles, inscrito en el horario nocturno, tuvo que abandonar la escuela porque era amenazado por los *facãozeiros,* grupos de jóvenes armados con machetes que atacan a otros jóvenes en las oscuras carreteras de las aldeas. "La mitad de los chavos que oían rap con nosotros ya están muertos", comenta Clemerson, un enunciado que podría ser el caso de cualquier rapero brasileño en alguna de las grandes ciudades. "Una cuerda y una barca", como dice uno de los versos del grupo (en referencia al suicidio por ahorcamiento, ya que "barca" se refiere al ataúd), pudo haber sido el destino de una importante parte de estos jóvenes.

[23] Kehl (2008), en un ensayo psicoanalítico, llegó a interesantes inferencias sobre este tema en la obra de los Racionais MC's en las relaciones entre el grupo y su público. Casualmente grabada poco después de la aparición de la primera versión de este ensayo, hace aproximadamente 10 años, la canción "Negro Drama" desarrolla directamente algunas ideas relacionadas: "Una negra y un niño en los brazos/Solitaria en la selva de concreto y acero/Ve, mira otra vez, el rostro en la multitud/La multitud es un monstruo, sin rostro ni corazón/Hey, São Paulo, tierra de rascacielos/La llovizna rasga la carne, es la torre de babel/Familia brasileña, dos contra el mundo/Madre soltera de un prometedor vagabundo/Luces, cámara y acción. Grabando la escena va/Un bastardo, más un hijo pardo, sin padre/Hey, señor de ingenio, sé bien quién eres/Solo, tú no aguantas, solo, tú no entras a pie".

[24] N. de los T.: la mandioca (*Manihot utilissima, Manihot esculenta*) es un tubérculo conocido en algunas regiones de México como yuca. Esta planta es central en la vida productiva y alimenticia de gran parte de los indígenas de Brasil.

Es verdad que el hip hop, en un principio, se definía en oposición a la escuela oficial, al concebirse como una "escuela de la calle". Sin embargo el hecho es que, desde los años noventa, el rap brasileño desarrolló una peculiar aproximación con la escuela, hecho apuntado ya por diversos investigadores.[25] En general, existe una proximidad del hip hop con las escuelas públicas, siendo común el uso de sus instalaciones como sede de talleres para enseñarlo. También hay un uso bastante difundido del rap como un instrumento didáctico en los salones de clase. Este tipo de actividades se encuentra en la génesis de Bro MC's, así como lo estuvo antes en la de Fase Terminal, grupo de su actual productor musical, Higor Lobo.

Entre las primeras actividades que aproximaron a los muchachos de Bro al rap estuvieron las fiestas organizadas por la propia escuela, así como los talleres de danza y de composición de rimas ofrecidos por el propio Higor; además de que en ocasiones, percatándose del gusto del los muchachos por el rap, los profesores de la escuela Tengatuí Marangatu los estimularon para que compusieran canciones sobre los asuntos discutidos en las clases, como el tema del medio ambiente.

Más allá del hip hop como un gusto común entre los jóvenes indígenas de Dourados, el origen de Bro estuvo ligado a un proyecto artístico reciente que dejó muchas marcas en la región: nos referimos a la película *Terra Vermelha*, del ítalo-chileno Marco Becchis. Lanzado en 2008, el largometraje, de repercusión internacional, tuvo a varios guaraní-kaiowá actuando, para lo cual los involucró en una serie de talleres de preparación a lo largo de 2007. Los muchachos de Bro participaron en estos talleres, lo cual fue importante para hacerlos creer que podrían llamar la atención cantando rap en público. En los extras del DVD de *Terra Vermelha*, Bruno aparece cantando rap con otro compañero que finalmente no formó parte de Bro MC's.

[25] Véanse Pardue (2007), los diversos artículos en Andrade (1999) y particularmente mis trabajos referidos en la bibliografía.

Tierra prometida

En otro comentario, Mumia Abu-Jamal (2008) compara la trayectoria de dos fenómenos culturales que resultaron de la diáspora africana, el rap y el reggae. Nacidos, ambos, en guetos negros, como reacción a la exclusión y la pobreza, estos géneros musicales guardan entre sí similitudes, pero también diferencias. Para Mumia, la principal diferencia está en la particularidad del contexto jamaiquino:

> El reggae surgió de la periferia jamaiquina, donde los pobres eran informados, no sólo por su pobreza, sino por décadas de movimiento socio-religioso del rastafarismo, el cual, con su ideal de regreso a África, ofreció una visión de fe al futuro de personas en condiciones de vida extremadamente desesperanzadoras […]. Ésta es la característica que distingue el reggae de su primo americano, el rap. Ya que, mientras el rap nació en el gueto, en medio de las peores privaciones en la historia moderna americana, éste no permaneció allí y es hoy una industria multibillonaria que vende sus productos alrededor del planeta (Abu-Jamal, 2008).

Concluyendo su raciocinio, Mumia explica, desde su punto de vista, que mientras el rap "usó la tradición del gueto para escapar del gueto", el reggae evolucionó sin perder la idea de que el problema a enfrentar por la población negra era escapar del yugo de Babilonia (el sistema opresor, según la filosofía rastafari), y no huir de gueto:

> La salvación [para el reggae] está en el regreso a la Tierra Prometida, en África. El rap no tiene una visión equivalente. De hecho, es un negocio, como cualquier otro, en el que la cultura es una mercancía; una cosa para ser fabricada y vendida. En el rap, la "tierra prometida" es el dinero. Papel. Es por ello que muchos de sus "fieles" de mayor éxito escriben raps entusiasmados sobre ganar dinero (Abu-Jamal, 2008).

En un cierto momento de nuestra plática, pregunté a los muchachos de Bro cuáles son los versos de rap brasileño con los que más se identifican, aquellos que sirven como inspiración para que ellos también quieran componer rap y que los hacen sentirse parte del hip hop.

Clemerson recuerda "Negro Drama", rap de los Racionais MC's (canción ya citada anteriormente). Por su parte Kelvin recuerda un pedazo de "Vida Loka", del mismo grupo:

> Levanta a cabeça, truta! Onde estiver, seja lá como for
> Tenha fé porque até no lixão nasce flor

Charles, por suparte, recita los versos de "Vida Loka Parte II", de los mismos Racionais:

> Às vezes eu acho que todo preto como eu
> só quer um terreno no mato só seu.
> Sem luxo, descalço, nadar num riacho
> Sem fome, pegando as fruta no cacho
> Aê truta, é o que eu acho, eu quero também.
> Mas em São Paulo, Deus é uma nota de 100.
> Vida loka!

Y, finalmente, Bruno canta el estribillo de "Como Vai seu Mundo", de Dexter, verso de una canción popular[26] que fue sampleado por el rapero paulista, recientemente liberado después de cumplir una pena de 13 años en la cárcel:

> Eu queria ter na vida simplesmente
> Um lugar de mato verde, pra plantar e pra colher
> Ter uma casinha branca de varanda
> Com quintal e uma janela
> Para ver o sol nascer…

Reflexión final

Tal vez la comprensión de Mumia nos permita explicar el impacto del rap de Bro MC's. Estamos frente a canciones que hablan de fe para retomar la Tierra Prometida, pero ésta no está África, sino en América; o con mayor precisión, según los guaraní-kaiowá, está en el propio

[26] "Casinha Branca", de Elpídio dos Santos, interpretada por Peninha.

centro de la Tierra,[27] lugar donde una vez hubo el *Ka'aguyrusu,* la *Mata Grande*, y que hoy es conocido como Mato Grosso do Sul. Amarga ironía, como lo señala un chamán de este pueblo.[28] Es ahí que el discurso de Bro MC's encuentra el de los *ñanderu,* el de los rezanderos guaraní-kaiowá que, por medio de sus profecías, fundamentan la lucha por la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, Elaine Nunes de (coord.)

1999 *Rap e Educação, Rap é Educação,* Summus/Selo Negro, São Paulo.

Benites, Tonico

2009 "A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas", tesis de maestría, UFRJ/PPGAS, Río de Janeiro.

Biondi, Aloysio

1999 *O Brasil Privatizad-Um Balanço do Desmonte do Estado,* Perseu Abramo, São Paulo.

Brand, Antonio

1997 "O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra", tesis de doctorado en Historia Iberoamericana, IFCH/PUC-RS, São Paulo.

Chamorro, Graciela

1995 *Kurusu Ñe'engatu: Palabras que la Historia no Podría Olvidar*, IEPG/COMIN, São Leopoldo.

CIMI/MS *et al.*

2000 *Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul,* Palas Athena, São Paulo.

[27] Los guaraní-kaiowá entienden que la región donde viven está próxima al lugar donde se cruzan las varas que Ñanderuvusu, el Creador, usó para sostener el mundo cuando lo hizo.
[28] Entrevistado para el documental *Mbaraká-A Palavra que Age* (Brasil, 2011, 26 min., realizado por Spensy Pimentel, Edgar Teodoro da Cunha y Gianni Puzzo).

Combes, Isabelle
2011 "Pai Sumé, el Rey Blanco y el Paititi", *Anthropos*, núm. 106 (1), Sankt Augustin, Alemania.

Foti, Miguel V.
2004 "A Morte por Jejuvy entre os Guarani do Sudoeste Brasileiro", *Revista de Estudios e Pesquisas*, vol. 1 núm. 2, diciembre, Funai, pp. 45-72.

Gadelha, Regina Maria A. F.
1980 *As Missões Jesuíticas no Itatim: Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*, Paz e Terra, Río de Janeiro.

João, Izaque
2011 "Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: Origem e Fudamentos do Canto Ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y", tesis de maestria en Historia, UFGD, Dourados, Mato Grosso do Sul.

Kehl, Maria Rita
2008 *A Fratria Órfã-Conversas sobre a Juventude*, Olho D'água, São Paulo.

Lima, Antonio Carlos de Souza
1995 *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

Mura, Fábio
2006 "À Procura do Bom Viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa", tesis de doctorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Río de Janeiro.

Navarro, Cristiano
2008 "Desterrados na Própria Terra", en *Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência niversal*, SEDH-PR, Brasilia, pp. 245-248.

Pardue, Derek
2007 "Hip Hop as Pedagogy: A Look into 'Heaven' and 'Soul' in São Paulo, Brazil", *Anthropological Quarterly*, vol. 80, núm. 3, São Paulo, pp. 673-709.

Pereira, Levi Marques
1999 "Parentesco e Organização Social Kaiowá", tesis de maestría, Ifich-Unicamp.
2002 "No Mundo dos Parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá", en Aracy Lopes da Silva *et al*. (coords.), *Crianças Indígenas-Ensaios Antropológicos,* Global/Fapesp/Mari-USP, São Paulo, pp. 168-187.

Pérez Ruiz, Maya Lorena
2011 "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas", *Alteridades*, año 21, núm. 42, julio-diciembre, UAM-I, México, pp. 65-75.

Pimentel, Spensy
1997 *O Livro Vermelho do Hip Hop*, tesis en Periodismo, ECA/USP, São Paulo (disponible en www.centralhiphop.uol.com.br).
1999 "Hip Hop como utopía", en Elaine Nunes de Andrade (coord.), *Rap e Educação, Rap é Educação*, Summus/Selo Negro, São Paulo, pp. 103-112.
2006 "Sansões e Guaxos: Suicídio Guarani e Kaiowá-Uma Proposta de Síntese", tesis de maestría en Antropología, PPGAS-USP, Río de Janeiro.
2010 "Violência contra os Povos Indígenas", en Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República (coord.), *CDDPH-Uma História de Resistência e Luta pelos Direitos Humanos no Brasil*, Secretaria de Direitos Humanos, Brasilia, pp. 139-153.
2010b "A situação dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul como uma questão de direitos humanos", *Anais da 27a Reunião Brasileira de Antropologia*, Brasília, Associação Brasileira de Antropologia, Río de Janeiro.

Sevá Filho, Arsenio Oswaldo (coord.)
2005 *Tenotã-mõ-Alertas sobre as conseqüências dos projetos hidrelétricos no rio Xingu*, International Rivers Network, São Paulo.

Thomaz de Almeida, Rubem
2001 *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política-O Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*, Contra Capa, Río de Janeiro.

Iveiros de Castro, Eduardo
2004 "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, núm. 1, artículo 1, pp. 3-22.

Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona

*Bruno Baronnet**

Introducción

A más de 15 años del levantamiento armado, los jóvenes campesinos mayas en las zonas de influencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se comprometen en actividades cotidianas de "buen gobierno". En las condiciones organizativas actuales de los municipios autónomos rebeldes en Chiapas, se examina e interpreta aquí el papel de los jóvenes en algunas prácticas novedosas de política indígena que cuestionan la "vieja" lógica de relaciones de poder en la sociedad mexicana. Luego de la creación en 2003 de los Caracoles zapatistas, la juventud de los pueblos de habla tseltal, tsotsil, ch'ol y tojolab'al se va conformando como un nuevo tipo de sujeto colectivo al ocupar cargos de responsabilidad en las estructuras alternativas de autogobierno, educación, salud, agroecología y comunicación. Los efectos del compromiso militante se analizan a partir del examen de las identidades y las prácticas sociopolíticas de la juventud, tanto a nivel comunitario como municipal y regional.

Basada en datos etnográficos de la región de Las Cañadas de la Selva Lacandona, esta reflexión se inscribe en el campo de la sociología del compromiso, constitutiva de la sociología política y de los movimientos sociales. Busca profundizar en el conocimiento de la construcción social de la subjetividad en las acciones colectivas, y específica-

* Doctor en Sociología por la Universidad París 3 Sorbona Nueva y por El Colegio de México. Correo electrónico: bruno.baronnet@gmail.com.

La educación zapatista. Foto: Bruno Baronnet.

mente en la construcción histórica y cultural de la ciudadanía étnica y la militancia indígena. Implica tomar en cuenta por una parte el vínculo entre transformaciones macrosociales y el compromiso político, y por otra parte los cambios en la construcción organizacional de la militancia, los cuales dependen de la dotación de los actores en términos de capital simbólico (Bourdieu, 1980), y en especial de capital militante.

Refiriéndose a los conocimientos conferidos por el militantismo, a las competencias importadas del exterior, así como a las aprendidas sobre la marcha, el capital militante se adquiere en buena parte en el campo político donde se valoriza, pero también se puede reconvertir o reinvertir en otro campo en caso de salir del grupo activista (Poupeau y Matonti, 2004: 6). Este concepto de capital militante nos ayuda a pensar las variables determinantes del compromiso zapatista en torno a las actividades cotidianas del "buen gobierno". Resulta en efecto fundamental analizar las rupturas y los quiebres en las trayectorias militantes, partiendo del estudio de los procesos de socialización política, buscando efectos de origen y efectos de destino, escudriñando la generación y los efectos de la dominación social, cultural y masculina. Se destaca la vinculación del compromiso político de las bases de apo-

yo zapatistas por una parte con el proyecto de construcción de un poder local popular y con actores no profesionales (luchas por el pueblo), y por otra parte con el proyecto global de liberación nacional (luchas por la humanidad). Ambas dimensiones están entrelazadas y son inseparables en la realidad cotidiana de la militancia.

Las formas zapatistas de hacer política en los territorios de los "autónomos" cuestionan las formas estructuralmente centralistas, clientelistas, asistencialistas y represivas. Implican la renovación y valorización de las instancias políticas de democracia comunitaria (prácticas de asambleas y nombramiento de cargos revocables). Al ocupar puestos de responsabilidad en la estructura de poder comunal, los jóvenes rebeldes no tienden a posicionarse como caciques culturales potenciales (como los son en cierta medida los maestros bilingües oficiales), monopolizando la distribución de favores y dinero público como forma de intermediación y dominación política a nivel local (Baronnet, 2009). Esta juventud es rebelde porque es zapatista sin ser acrítica de sus formas de acción colectiva.

La juventud rebelde y la autonomía zapatista en Chiapas

En junio de 2005, en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, el EZLN anuncia un nuevo plan de acción encaminado hacia otra manera de pensar y hacer política. El documento menciona que los jóvenes zapatistas tienen una formación política, técnica y cultural que no tenían quienes iniciaron el movimiento, y que ahora alimentan, cada vez más, tanto las tropas como los puestos de dirección en la organización. La juventud rebelde indígena se involucra participando de manera muy activa en los asuntos políticos de las comunidades en resistencia y particularmente en el campo educativo.

Entre los numerosos problemas que enfrenta la educación indígena dentro de las políticas nacionales se subraya la necesidad de involucrar a las comunidades indígenas en el diseño y el manejo de sus propios centros educativos en todos los niveles (Stavenhagen, 2008: 112). En la última década, los pueblos zapatistas de Chiapas han enfrentado este desafío complejo gracias a la participación activa y colectiva de mujeres y hombres de todas las generaciones en los proyectos municipales

de redes de escuelas denominadas autónomas. Su acción cotidiana contribuye a cuestionar las políticas neoindigenistas en México en la medida que evidencia su participación activa como uno de los fuertes retos sociales generados por el ejercicio *sui géneris* de los derechos a la autonomía política en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (Marez) de la Selva Lacandona.

Sin embargo, atraen la atención el rol y la posición sociales de los jóvenes que se consideran aquí como sujetos portadores de luchas "muy otras",[1] activos y reflexivos en las políticas locales de educación, salud, producción y comunicación porque justamente son actores juveniles en su mayoría quienes asumen funciones de ejecución y de gestoría en cada proyecto municipal. Con el compromiso participativo de la juventud, con la entrega de sí misma al servicio de la comunidad, aparece en su trasfondo un cuestionamiento a los gobiernos nacionales y estatales por la falta de consulta y de participación comunitaria en materia de aplicación de la política social. De allí, se plantea la necesidad actual de refundar en profundidad el proyecto cultural de Estado-nación en Latinoamérica para que puedan incluirse en su seno los grupos étnicos con sus formas propias de organización social y política, mismas que les han permitido resistir a una completa incorporación etnocida a la sociedad mestiza y occidentalizada.

Antes de trazar el perfil de la juventud zapatista en Las Cañadas de la Selva Lacandona, conviene interrogarse primero sobre el concepto usado común y teóricamente para referirse a los jóvenes. Como para cada categoría social estructuralmente construida y en reconstrucción permanente, toda definición del concepto de juventud en las sociedades indígenas y campesinas trae confusiones de orden social y cultural. En efecto, la construcción social de la juventud tiene fronteras en términos de edad bastante borrosas, permeables y flexibles que dependen de cada contexto sociocultural y económico en el cual se

[1] Con la fórmula "muy otras" nos referimos a la forma cotidiana de hablar en la región en lengua "castilla" propia de las comunidades mayas de Chiapas, para reflejar las especificidades culturales de la población local, a la vez que se reconocen las prácticas sociales y políticas de las bases de apoyo en una genealogía global de movimientos antisistémicos (Baronnet *et al.*, 2011: 20-21).

inserta, y en relación con las prácticas de educación formal e informal. Así que reflexionar sobre las posiciones y disposiciones sociales de la juventud —en un espacio social dado— merece un cuestionamiento sobre el tipo de relaciones sociales y políticas que están en juego en las relaciones intergeneracionales. Cada campo social tiene leyes específicas de envejecimiento y para saber cómo se delinean las generaciones hay que conocer sus leyes específicas de funcionamiento (Bourdieu, 1980: 144). Esto implica examinar las diferencias entre las clases sociales que separan a las juventudes, como por ejemplo en términos de acceso desigual a la escuela o al mercado de trabajo. Según la Encuesta Nacional de Juventud, en el año de 2005 en México alrededor del 32 por ciento de los jóvenes de 15 a 19 años no estudia, más del 15 por ciento sólo trabaja.

Las distinciones étnicas son fundamentales para caracterizar a este segmento de la sociedad "excluido" a la vez de la infancia y de la adultez, pero que representa el paso entre ambas. Sin entrar en un análisis etnolingüístico que necesita profundas investigaciones, los atributos sociales del *kerem* ("joven") para los tseltales,[2] es decir del muchacho varón hasta la edad de tener derechos agrarios, casarse y tener hijos, difieren de la categoría de *alal* ("niño"), y definitivamente de la imagen social de la adolescencia y de la juventud en el mundo occidental moderno. En efecto, las instancias de socialización (familia, escuela, grupos asociativos, etcétera) de los jóvenes operan de maneras contrastantes en cada contexto social, étnico y nacional. A partir de los 15 años en general, los jóvenes tseltales pagan su cooperación a la comunidad y asisten a las asambleas comunitarias; los varones se inician ocupando cargos de vigilancia y seguridad. Para quienes optan por integrarse a las filas armadas de la "organización", otro momento particular de socialización juvenil pasa por la estancia en un campamento clandestino del EZLN. De regreso en su comunidad, algunos jóvenes

[2] El conjunto de las variantes lingüísticas del tseltal (*batsil k'op*) engloba a un poco más de la tercera parte de la población indígena chiapaneca de cinco años en adelante (según el Censo 2000 y el Conteo 2005 del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) y abarca a la mayoría de los habitantes de Las Cañadas de la Selva Lacandona donde se habla también tsotsil, ch'ol, tojolab'al, lacandón y zoque.

asumen responsabilidades en materia de educación, salud, comunicación y agroecología. A veces, algunos de ellos asumen la responsabilidad de varios cargos o "trabajos".

En cierto sentido, conviene ser prudente con el uso de la categoría social "jóvenes" y con su empleo en los estudios sobre el parentesco entre los pueblos indígenas. Además, es a través del análisis de las relaciones intergeneracionales que se puede definir la noción con más precisión contextual, así como realizar una aproximación al sentido que los pueblos tseltales dan a la noción de *kerem*. Para entender qué significa ser joven entre los tseltales de la Selva, es preciso analizar los procesos de construcción identitaria en los vínculos de solidaridad comunitaria, así como en el sentido de pertenencia a un grupo político-cultural y la responsabilidad ante la colectividad de lo que esta herencia implica. En los pueblos que apuestan a algún nivel de descolonización de sus formas de producción social y cultural, la figura de los ancianos —quienes están fuertemente dotados en términos del capital simbólico— se consolida como el referente y el vector de conocimientos orientados hacia la reproducción de la memoria colectiva y las prácticas culturales. Con ello, cabe acercarse a la relación que mantienen los jóvenes frente a lo político, pero también frente a la escuela y a las lenguas, para considerar las lógicas de politización de las identidades étnicas.

En el escenario comunitario de los pueblos tseltales de la Selva Lacandona, la escuela primaria —y desde hace pocos años los niveles de preescolar y de secundaria también— representa un espacio creciente de socialización que se yuxtapone al espacio familiar y comunal. Las condiciones de este escenario están determinadas por las actividades de las organizaciones políticas, sociales y religiosas omnipresentes y en fuerte competición desde hace varias décadas. Además, no se puede soslayar la fuerte contribución de los jóvenes tseltales a la economía familiar de subsistencia. Esto constituye un elemento de diferenciación mayor entre juventudes de clases sociales desiguales en términos de ingresos y oportunidades educativas y laborales. Actualmente en los valles orientales del sureste chiapaneco la proporción de empleos de jornal y asalariados es bastante exigua, aunque puedan

presentarse a veces oportunidades temporales y locales para ganar entre tres y seis dólares por día de trabajo. Es pertinente mencionar que la juventud tiene una participación significativa en la migración laboral hacia los Estados Unidos, fuente cada vez más importante de ingresos para las familias chiapanecas (Aquino, 2011).

Por otro lado, la politización de las identidades étnicas en la Selva Lacandona, desde los años setenta, parece resultar del amplio proceso organizativo de comunidades ejidales anterior al zapatismo. Desde antes del levantamiento, los dirigentes campesinos e indígenas de Las Cañadas de Ocosingo se insertan en escenarios políticos de confrontación y negociación con el Estado para la satisfacción de sus principales demandas en materia de cuestiones agrarias, comercialización de sus productos, salud y educación comunitarias. A raíz del movimiento armado, las comunidades rebeldes se oponen a la influencia directa en sus territorios de los principales partidos del régimen político mexicano y sus organizaciones satélites en la región (Pérez Ruiz, 2005), y buscan construir una alternativa política radical para enfrentar las consecuencias de las lógicas capitalistas que afectan también al tejido socioeconómico de los pueblos indígenas de todo el país.

En el contexto de la guerra integral de desgaste que busca minar los apoyos que recibe el EZLN por parte de las familias mayas, muchos jóvenes zapatistas entran en contacto discontinuo e interactúan con militantes solidarios provenientes de ciudades mexicanas y de países extranjeros (Baronnet, 2008, Melenotte, 2009). Además, estos jóvenes se saben integrantes de comunidades que están construyendo prácticas autonómicas contemporáneas de otros pueblos que luchan por alternativas de buen gobierno, es decir que ellos viven y actúan plenamente en el espacio del debate público nacional e internacional (Rockwell, 2011: 91). Éste es el mayor desafío que representan para el Estado, y es una de las razones por las cuales las autoridades gubernamentales tratan de legislar y propagar versiones despolitizadas de la interculturalidad que se limiten a aspectos meramente culturales, sin conceder márgenes de autonomía y autogestión local (Rockwell, 2011:91).

A diferencia de los jóvenes, las ancianas y los ancianos tseltales en las tierras bajas de Chiapas tienden a desempeñar cargos honoríficos,

muchas veces ligados a los cultos religiosos. Por haber renunciado a sus derechos agrarios a favor de sus hijos, los más viejos no acostumbran participar en todas las asambleas comunales pero actúan e influyen desde su posición honoraria en la vida política local. El desplazamiento del ejercicio del poder temporal hacia las generaciones de hijos y nietos no implica que a los ancianos se les margine y se les desprovea de cierta autoridad moral. Además, a siete décadas del reconocimiento oficial de los primeros ejidos de colonos en Las Cañadas de Ocosingo (De Vos, 2002), el peso demográfico de la población de 15 a 35 años es mucho más importante en relación con la población de 35 a 55 años.

El perfil generacional de los actuales dirigentes comunitarios y regionales concuerda bastante con el de los maestros de las escuelas del sistema federalizado de educación llamada bilingüe e intercultural. Sin embargo, los miembros del magisterio indígena de Las Cañadas, menores de 35 años en su gran mayoría, no pretenden ejercer cargos públicos locales porque muchas veces no son originarios ni residen permanentemente en los poblados donde trabajan, por lo que no son derechohabientes a nivel agrario.

Los chiapanecos de menos de 30 años representan alrededor de dos tercios de la población estatal. En las localidades indígenas y rurales, se percibe claramente el crecimiento demográfico. A pesar de que sea el régimen de propiedad ejidal el que tiene vigencia en la mayor parte de los núcleos agrarios de la Selva, la juventud carece de tierras disponibles. En consecuencia, cuando no se inclinan por la migración temporal o definitiva a ciudades cercanas, a las costas de la península de Yucatán o a Estados Unidos, en general los padres e hijos campesinos trabajan juntos en las mismas parcelas. Los varones ejidatarios menores de 25 años representan una pequeña parte del total de los ejidatarios de Chiapas, con una presencia prácticamente irrelevante de mujeres del mismo rango de edad. Al dificultar una participación plena en los asuntos político-agrarios locales, el hecho de no ser ejidatario no impide del todo poder contribuir a la colectividad a la cual se pertenece y con la que se identifica por medio de instituciones políticas locales regidas por los usos y costumbres.

La situación agraria es muy particular en los territorios de los Marez de Las Cañadas de la Selva Lacandona. En contraste con la reforma en 1992 del Artículo 27 constitucional que puso fin a la repartición histórica de tierras en vísperas del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, la toma o "recuperación" en 1994 de decenas de miles de hectáreas de tierras cultivables explotadas por finqueros y rancheros mestizos de la región permite a partir de 1997 a los y las jóvenes zapatistas gozar de sus derechos agrarios desde los 17 años. Este acceso más justo e igualitario a la tierra no impide que los jóvenes cumplan con otras funciones fuera de sus actividades agrícolas, como es el caso de los cargos civiles de "promotores", que son asignados y legitimados mediante las asambleas de sus pueblos de residencia.[3] Si bien algunos "promotores de salud" y "maestros campesinos" se encontraban antes del levantamiento zapatista en las comunidades indígenas de Las Cañadas de Ocosingo, ahora los cuatro municipios rebeldes de la zona "Selva Tseltal" cuentan con más de 400 "promotores de salud autónoma" y 200 "promotores de educación autónoma" que ocupan cargos no remunerados pero muy valorados simbólicamente. Así, la lucha por la construcción de la autonomía implica la reinvención o la reelaboración de tradiciones étnicas en permanente resignificación, adaptándolas a las necesidades vigentes, y en las que encuentran lugar los jóvenes.

De la asamblea al cargo de promotor de educación

Como otros aspectos en la gestión de lo político en los Marez, la autonomía educativa zapatista está respaldada, moldeada y conducida por los órganos incluyentes que acostumbran utilizar y transformar los pueblos mayas para la gestión de sus asuntos internos. A sus delegados, democráticamente electos y revocables, la asamblea comunal les otorga la legitimidad de llevar a cabo sus labores. Una sanción permitida en caso de no respetar un mandato es la remoción definitiva, consen-

[3] Los datos etnográficos en este apartado provienen de un trabajo de investigación de campo realizado entre 2005 y 2008 en la zona "Selva Tseltal". En esta vasta región autónoma, la máxima autoridad representativa es la Junta de Buen Gobierno (declarada en agosto de 2003), que tiene su sede en el poblado de La Garrucha, ubicado a dos horas en camioneta del mercado de Ocosingo.

suada igualmente en asamblea con la participación de todas las familias zapatistas y de todas las generaciones. Como la renuncia, esta destitución implica en general el regreso del comunero al trabajo exclusivo de la tierra. En algunas comunidades se observan dinámicas donde las mujeres no llegan a participar en todas las reuniones, pero les interesa particularmente intervenir cuando se trata de la escolarización de sus hijas e hijos. La tradición asamblearia puede tender a ser idealizada quizá por su aparente horizontalidad marcada por el consenso y la inclusión del conjunto de la población. Sin embargo, estas prácticas políticas participativas no coinciden necesariamente con una dinámica de democracia radical ya que están en juego, dentro y fuera de la asamblea, relaciones complejas de poder que pueden desembocar en tensiones y conflictos, llevando así a divisiones intra e interfamiliares.

En algunas tradiciones democráticas occidentales y de los pueblos originarios las prácticas de asambleas constituyen el lugar de lo político, cuando las reglas, de las más concretas a las más ambiciosas, son sancionadas por el grupo cívico en cuanto tiene conciencia de sí mismo, y cuyo régimen político obedece a un modelo voluntarista, basado en la voluntad de asociarse entre sí. Las prácticas de asambleas soberanas en Las Cañadas de Ocosingo ofrecen una prueba categórica del carácter visible de la participación indígena, como espacio colectivo de deliberación de las estrategias pragmáticas de regulación sociopolítica. Estas concurridas reuniones se realizan en la escuela, en el auditorio, en la cancha de basquetbol, en la iglesia, o a veces en la cocina colectiva de la aldea. La reelaboración de esta tradición política campesina e indígena sigue acompañando la reconfiguración de la misión de la escuela y el papel atribuido a sus docentes. Los promotores de educación autónoma fungen entonces como verdaderos activistas culturales que generan en las comunidades la producción y la circulación de conocimientos y saberes altamente significativos a los ojos de las familias implicadas en la lucha zapatista. Sólo el trabajo cultural continuo desde adentro puede producir una experiencia escolar capaz de resistir los procesos de exclusión y enajenación que han caracterizado a la educación formal para la mayoría de los jóvenes del mundo (Rockwell, 2011: 100).

Así, la lucha por la autonomía educativa está marcada por la huella identitaria de los pueblos zapatistas y sus jóvenes. Uno de los rasgos propios de la cultura organizativa de la vida social y política de los pueblos indios de Mesoamérica y de los Andes, que está impregnando la creación y la consolidación de la red de escuelas del Marez Francisco Villa, es la inclusión de la función docente en el "sistema de cargos" puesto en evidencia por los antropólogos del siglo XX. La antropología social y la etnohistoria lo consideran como un proceso en continua transformación en el tiempo y el espacio, es decir con un carácter versátil. Lo que importa comprender es cómo esta tradición se ha ido construyendo de distintas maneras, y de qué modo representa hoy una característica común del autogobierno indígena, porque define las fronteras simbólicas de la comunidad y establece los canales legítimos de comunicación entre la población y las autoridades políticas y eclesiales en los ámbitos regional y nacional. Estando en general reservados a las personas moralmente irreprochables, los cargos pueden otorgarse como castigo para quienes cometen alguna falta —se considera que servir a la comunidad puede tener un efecto pedagógico—, sin embargo no se han documentado casos de este tipo entre los promotores de la región de estudio.

La traducción literal de la noción de cargo en la variante tseltal local es *kateltik*, que se refiere a la entrega individual —y no remunerada— al servicio de los asuntos de interés general y colectivo, pero que se distingue explícitamente del trabajo remunerado o *ganaretik*. Al sustituir la plaza de maestro titular por un cargo de educador comunitario, la práctica de la autonomía escolar conduce sin duda a interpretarla como una forma de apropiación étnica de la función docente en un contexto geopolítico local complejo. Inseparable de la lógica asamblearia, la institución social tradicional del cargo resulta ser un mecanismo incluyente de ejercicio de ciertas funciones político-religiosas que se dedican a satisfacer las necesidades sociales de la comunidad. De manera general, el paradigma del sistema de cargos abarca elementos políticos, religiosos e ideológicos y también étnicos, ya que contribuye a definir la identidad comunitaria y regional. Es poco discutible que el sistema de cargos tienda a fortalecer la cohesión y la integración

a la vida comunal. En vez de representar una institución conservadora y gerontocrática, para los miembros del pueblo tseltal tiene mucho sentido participar activamente en los cargos y luchar por su reconocimiento en el derecho nacional, ya que los usos y costumbres representan un sistema normativo propio, y de alguna manera es la base y la matriz de las identidades étnicas.

Más allá de la tradición indígena de nombramiento o designación colectiva de los puestos clave de la política comunitaria, asumir un cargo de promotor de educación exige actualmente participar en un constante proceso de aprendizaje autodidacta y de reinvención de la función docente. Requiere también cierta vocación, aptitud o inclinación hacia el trabajo pedagógico que, para algunos, se adquiere sobre la marcha, ya que depende del compromiso personal y del reconocimiento colectivo de su capacidad de asumir el cumplimiento cabal del trabajo asignado. Algunas comunidades encuentran a veces serias dificultades organizativas para designar, sostener y orientar a su promotor de educación. Luego de las presiones de la familia y/o de los líderes de la comunidad, pueden surgir varios candidatos a quienes "les toca" competir por los votos y/o el consenso de la asamblea. La atribución no ocurre de manera arbitraria, ya que se sabe que, de lo contrario, "nuestro promotor no le va a echar ganas a su trabajo y se va a cansar rápido" (entrevista al representante del nuevo poblado de San Marcos en el concejo municipal autónomo, agosto de 2005).

Entonces el nombramiento no puede derivar en una imposición colectiva contra la voluntad expresada por el electo, porque depende del compromiso con la estrategia educativa del Marez a la cual está adherido su pueblo. Sin que los promotores de ambos sexos pierdan sus derechos agrarios, la ocupación como educador comunitario permite, a veces, descargarse de buena parte de las actividades campesinas más agotadoras; aunque es un hecho que ninguna promotora del municipio Francisco Villa —donde ellas representan alrededor de un cuarto del total— se desentiende de las tareas domésticas ligadas a su rol de mujer, y que ningún promotor se despreocupa de sus cosechas y de su humilde vivienda. Aun siendo promotoras y promotores, no dejan de compartir las condiciones del modo de vida del campesinado en con-

textos familiares marcados muchas veces por los efectos de la dominación masculina.

A pesar de tener un cierto reconocimiento comunitario a raíz de una dotación significativa en términos de capital militante, los promotores del Marez Francisco Villa comentan en entrevista colectiva (febrero de 2007) que pueden ser revocados de sus cargos, los cuales tienen la particularidad de no presentar una duración definida en cuanto a años de servicio. La posibilidad de acumular algunos cargos con otras responsabilidades colectivas es limitada a causa de la dedicación de "tiempo completo" que implican. Aunque haya casos de promotores en la zona Selva Tseltal que prestan su servicio también como policías, como catequistas o, más frecuentemente, como escribanos del núcleo agrario, el compromiso de cumplir con la tarea docente aparece a la vez sintiéndose como un sacrificio y un honor, como una obligación y un privilegio "de servir al pueblo", y cuyo costo no sólo representa una sobrecarga económica sino que requiere de la movilización de habilidades relacionales fuera de lo común y de una disposición para capacitarse y ser creativo permanentemente. Según el mismo coordinador de esta red de escuelas a escala municipal, el trabajo de promotor de educación es cotidiano y continuo, y suscita renuncias frecuentes debido al peso laboral marcado por un ritmo difícil de sostener.

El hecho de renunciar a un cargo implica la ruptura del acuerdo de responsabilidad mutua y el retorno a la dedicación plena de las ocupaciones agrícolas propias de una economía familiar de subsistencia. Los promotores de la región no se refieren a sí mismos como "profesionales" de la educación. Muy pocos han ejercido más de cuatro años entre 2000 y 2007. Independientemente de las razones de la dimisión, se debe informar a la asamblea y al concejo autónomo sobre los motivos de la renuncia, misma que puede ser negada. Como alternativa intermedia, a veces el promotor logra negociar un permiso de ausencia temporal para atender la milpa propia. Tanto el retiro intencional como la revocación decidida en asamblea de las funciones de promotor son percibidos de manera dual; por un lado, es reconocida abierta y lamentablemente la imposibilidad de continuar enseñando, lo que puede

generar sentimientos de vergüenza; por otro lado, se trata de un alivio, ya que permite deshacerse de una responsabilidad muy pesada tanto para el promotor como para sus familiares cercanos, quienes lo apoyan directamente. Aunque la renuncia individual pueda representar cierta pérdida de prestigio momentáneo, el expromotor queda disponible para ser designado a ocupar otros cargos, quizá más prestigiosos, que requieren potencialmente competencias o habilidades que pueden haber sido adquiridas en esta corta trayectoria docente a través de la capacitación formal y la experiencia autodidacta.

Los compromisos educativos de la juventud zapatista

La casi totalidad de los educadores designados por sus propias comunidades son jóvenes que tienen alrededor de 20 años de edad en promedio, y cuyos padres pertenecen en general a las bases de apoyo del EZLN desde hace dos o tres décadas. En los territorios de la zona Selva Tseltal las escuelas zapatistas siguen calendarios y currículos propios, mientras que numerosas comunidades autónomas aún no cuentan con promotores de educación por las dificultades que implica reclutarlos y sostenerlos, con los limitados recursos disponibles a nivel material, humano y técnico. Adrián es promotor y coordinador de educación del Marez San Manuel. Tiene alrededor de 20 años de edad y su propia comunidad le entrega "una vez al año 16 zontes de maíz[4] y 12 latas de frijol, de 16 kg cada una", además del apoyo en efectivo y alimento cuando hay capacitación en la cabecera municipal Emiliano Zapata, exfinca Tecojá. Adrián (entrevistado en diciembre de 2005) comenta que su cargo de promotor implica una entrega personal con la comunidad a la cual pertenece y de la cual depende: "Es el acuerdo del pueblo; yo estoy dándole duro, porque mi pueblo me apoya". Cuando se le pregunta si él ayuda a los compañeros de la comunidad con la redacción de textos para "levantar acuerdos o actas", responde y abunda:

[4] Un zonte de maíz (*ixim*) corresponde a 400 mazorcas de acuerdo con el sistema vigesimal de origen maya (20×20=400). En una sola hectárea se producen varios zontes por cosecha, siendo el maíz el elemento principal del consumo alimentario y de la producción económica en la región como base de la resistencia política (Stahler-Sholk, 2010).

> Sí, bueno, a veces ellos necesitan. Por ejemplo, ayer hicieron una carta para citar a un señor que allá en Pamalá hizo perjuicio. Su ganado se metió en la milpa, ¡y que se come todo el frijol! Y le hice una carta que se iba a presentar ahora para arreglar el asunto, que cómo iba quedar, si iba a pagar o no todo lo que había comido su ganado. Pues ellos me piden el favor, yo les hago el favor de escribirlo. Todo, hacer una acta, hacer una lista, pues hago a la gente lo que me pidan.

Antes de la entrada en vigor en 1997 de la estrategia de "resistencia" que impide recurrir a fondos y programas gubernamentales, algunos municipios zapatistas ya estaban implicados en la formación de sus propios maestros con una perspectiva autogestiva sugerente, sin esperar el permiso legal o normativo del Estado para poner en marcha sus proyectos autonómicos (Vera, 2007: 109-150). Así, son los mismos jóvenes originarios de las comunidades rebeldes quienes palian la ausencia de los funcionarios y los instructores comunitarios de la SEP, al asumir las delicadas funciones de elaboración y enseñanza de contenidos escolares y pedagogías alternativas bajo la vigilancia de un "comité de educación" electo también en la asamblea local, lo cual sucede dentro de los distintos municipios y regiones autónomas, y con matices apreciables en la organización escolar de cada región (Baronnet, 2009, Cerda García, 2011, Gómez Lara, 2011, Núñez Patiño, 2011). En este proceso, los concejeros de los Marez asumen un papel determinante como lo concede Gabriel (alrededor de 30 años), presidente del concejo del municipio Ricardo Flores Magón, en entrevista otorgada en agosto de 2005 en la Junta de Buen Gobierno "El Camino del Futuro", con sede en La Garrucha:

> De por sí hay muchos promotores cuando se organiza bien el pueblo, cuando tiene el pueblo la voluntad de defender a su promotor, porque estamos en la resistencia y solamente servimos al pueblo de forma voluntaria, porque ahí no hay ganancia. Ahí no vamos a cobrar ningún salario. Solamente nos sacrificamos, solamente trabajamos con voluntad ante el pueblo, pero sí también el pueblo tiene la conciencia, tiene el corazón de apoyar a sus promotores, de darle todo mantenimiento, si llega el tiempo de hacer milpa pues se tiene que hacerle su milpa y cosecharle su milpa; darle una parte para que se sostenga todo el año […].

> Y si llega el tiempo de sembrar frijolar, ya que allá sembramos o trabajamos en el campo, también el pueblo le siembra su frijolar al promotor, si sale su cosecha, el pueblo mismo lo cosecha y ya el pueblo mismo le deja su parte para que se mantenga y el resto lo vende y ese dinero le entrega al promotor para que saque de su necesidad. Por esa razón los promotores le echan ganas al trabajo, porque respaldado está por el pueblo. Es compromiso del pueblo y el pueblo lo cumple (Gabriel, entrevista, agosto de 2005).

Sin embargo, muchos de los jóvenes promotores lamentan abiertamente la irregularidad del cumplimiento del "pueblo" con sus compromisos colectivos. Una gran parte de los promotores rebeldes ha cursado los seis grados de una modalidad educativa oficial, mientras un número creciente ha sido escolarizado sólo en la red de escuelas zapatistas. Raras veces han viajado fuera de Las Cañadas pero, en entrevistas, afirman interesarse por las riquezas naturales y arqueológicas de Chiapas, conocer las principales ciudades y centros de atracción turística de los estados de la península de Yucatán, del valle de México y de Norteamérica. Al contrario de lo que sucede entre los "maestros oficiales", los educadores zapatistas más jóvenes no manifiestan un claro deseo por acudir a dar clases a los centros urbanos regionales, sino que aspiran a impulsar el desarrollo social y cultural de sus propias comunidades de origen. De acuerdo con el contexto sociocultural, las perspectivas pedagógicas adoptadas recuerdan a la educación popular y emancipadora impulsada por Paulo Freire, en la medida en que buscan empoderar a los sujetos. En este sentido, es preciso hacer notar que esta alternativa educativa se inscribe en el proyecto colectivo y participativo comunal y municipal en el cual el uso de las lenguas mayenses es predominante, tanto para tomar decisiones en asamblea como a lo largo de la escolaridad.

Según el coordinador del sector educativo del Marez Francisco Villa, así como el suplente y el supervisor que son electos por el mismo grupo de promotores, su misión educativa consiste en "abrir los ojos a nuestros niños", para que sepan que "la autonomía es que nosotros vamos a hacer nuestra propia educación". Los contenidos escolares provienen en parte de los conocimientos étnicos y de los relatos propios de la memoria colectiva. En una entrevista colectiva comentan:

> A nuestros ancianos les gusta porque estamos reviviendo la cultura, quiere decir que estamos construyendo de nuevo lo que se ha perdido. Sí, porque antes se había perdido porque el gobierno no quiere que haya esas culturas y tradiciones, pero gracias a la educación autónoma lo estamos rescatando de nuevo, porque los pueblos no quieren que se pierdan sus costumbres, su lengua. Nosotros debemos hacer una investigación, hacer una entrevista de los más viejitos, para así entender mejor y tener claro las palabras de cómo eran antes, y para dejar un escrito de nuestros abuelos: qué es lo que pasó, qué es lo que sucedió antes (entrevista colectiva, enero de 2007).

Los pueblos mayas zapatistas nombran, vigilan y pueden destituir a los jóvenes promotores de toda índole de acuerdo con sus formas organizativas y con sus prioridades autodefinidas. Si el cargo de promotor de educación es atribuido en general a jóvenes y no a personas "maduras", puede significar que esta función es política y jerárquicamente menos prestigiosa que otras tareas plenamente dedicadas al servicio a la colectividad en el ámbito de las responsabilidades cívicas locales. Ser nombrado en asamblea como promotor de educación (de salud, de comunicación o de agroecología) depende de distintas consideraciones: congruencia moral, disponibilidad, formación política y capacidad para comunicar hábilmente en dos o más lenguas; así como saber contar, leer y escribir. Ocasionalmente se presentan casos de jóvenes recién designados por voto y consenso que son analfabetas funcionales pero que están dispuestos a aprovechar la oportunidad de instruirse.

Según algunos campesinos zapatistas, los jóvenes promotores no están muy atraídos por la rudeza de los trabajos agrícolas; sin embargo, casi todos sacan provecho de su propio cafetal o su milpa. Además, una minoría de promotores varones que mantiene a varios hijos logra con mucho esfuerzo integrar las tareas de docencia con el cultivo de la milpa, gracias a la flexibilidad del calendario y a los horarios escolares en la organización autónoma. Al confiar al joven promotor el mandato de alfabetizar y educar a sus hijos y nietos, los miembros de las familias indígenas que militan en el zapatismo civil contribuyen a transformar la relación cotidiana entre docentes y alumnos y padres de familia. Su condición de *kerem* modifica la relación de autoridad "tradicional" que sugiere la figura del maestro y que implica una suerte de distancia

respetuosa debida a un estatus dignificante y a un rol social fuera de lo común en un contexto de diferenciación social creciente. Al surgir de las mismas familias que componen su propia comunidad, el joven educador zapatista inspira confianza tanto a los alumnos como a los adultos por su cercanía personal y por el reconocimiento de sus competencias, a veces cuestionadas públicamente.

Este proceso transformador de rejuvenecimiento de la esfera política reconfigura la misión política y los métodos de gobernanza local empleados para llegar a satisfacer las prioridades colectivas en términos de política social. El joven promotor de educación o de salud no sólo interviene en el ámbito local como "compañero" sino como alguien cercano al círculo familiar ya que muchas veces es tío, primo, hermano, padrino o padre de sus propios alumnos o pacientes. Sin discutir los efectos positivos y negativos de relaciones familiares tan inmediatas dentro y fuera de las aulas y las clínicas, cabe mencionar que la figura del promotor aparece más accesible y sobre todo más controlable a los ojos de las familias campesinas zapatistas.

Son multidimensionales las consecuencias del proceso de designación, vigilancia y mantenimiento colectivo promotor comunitario. Primero, se destaca una lógica de empoderamiento de representantes de una juventud indígena y rural cuya identidad cultural se percibe como amenazada por la consolidación del capitalismo y las industrias de comunicación de masas. Segundo, el poder político local no está en las manos de una burocracia lejana y de un funcionario que se ausenta regularmente de su lugar de trabajo, sino que depende de las instancias políticas y consuetudinarias de deliberación, representación y control colectivo sobre los asuntos locales. En éstas, los jóvenes menores de 30 años no están excluidos ya que su conformación colegial es fundamentalmente intergeneracional. En los municipios autónomos de la Selva Lacandona, la presencia de miembros de la juventud rebelde zapatista, tanto solteros como nuevos jefes de familia, llega a ser predominante en los sectores educativos y sanitarios, así como en ciertos concejos municipales autónomos. Tercero, la fuerte influencia de la juventud rebelde en las políticas autónomas de desarrollo social no significa que esté fuera del control ejercido por los

demás miembros activos de la vida política local. Puede parecer que numéricamente esta juventud rebelde arrebata el poder político comunal a la generación de sus padres y abuelos; no obstante, el ejercicio colegial de "buen gobierno", rotativo y sometido al sistema asambleario, impide la exclusión de las generaciones más experimentadas, que siguen siendo muy influyentes en cada uno de los tres niveles de responsabilidad autonómica. Es decir, la comunidad, el Marez y la zona regional intermunicipal o Caracol.

Cambios generacionales y dominación masculina

La intensa participación política de los jóvenes zapatistas contrasta con la situación del mismo grupo generacional en comunidades de otras organizaciones y partidos políticos. Esta participación, aparentemente fuera de lo común, coincide con una integración dinámica de la juventud al tejido político-cultural local. Más que una capacitación militar, una gran parte de los jóvenes zapatistas reciben una formación ideológica participando directamente en actos políticos relevantes, tanto de dimensión comunitaria como regional, nacional e internacional. Por ende, su socialización política se inscribe en los procesos autogestionarios de sus pueblos, ya que crecieron en el contexto global de resistencia política a la guerra integral de desgaste.

Sin embargo, a pesar del acoso y hostigamiento continuos del ejército federal y de los grupos paramilitares, los pueblos zapatistas no han dejado de reunirse en actos político-culturales. Estos eventos son apreciados por la juventud rebelde, particularmente los bailes organizados en las sedes de los Marez para conmemorar fiestas cívicas relevantes del calendario zapatista. Por ejemplo, cada primero de enero (aniversario del levantamiento zapatista), 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer), 10 de abril (aniversario luctuoso de Emiliano Zapata) o 20 de noviembre (aniversario de la Revolución mexicana), cientos de jóvenes confluyen hacia las cabeceras de los Marez y los Caracoles para bailar, participar en una comida colectiva y celebrar torneos de basquetbol y actos culturales. Estos momentos festivos, pero sobrios, constituyen espacios estratégicos de encuentro ya que son espacios oportunos para la formalización de los noviazgos.

Esta juventud politizada y entusiasmada por los retos de la construcción de la autonomía de sus pueblos también es el actor colectivo central en actividades culturalmente valoradas a nivel local. Por ejemplo, algunos promotores de educación son famosos y distinguidos cantautores, músicos, actores de teatro, basquetbolistas y futbolistas; también se encuentran excelentes arqueólogos y guías turísticos de sus propios territorios. Otros asumen funciones de catequistas o de secretarios o escribanos de las autoridades del núcleo agrario y de promoción de la agroecología y los derechos humanos. Si bien se destacan por su viva participación en la vida social y cultural de la comunidad, no se puede descartar su compromiso directo en la agenda política regional como representantes electos en sus comunidades y municipios para ocupar "turnos" regulares, durante tres años en general, como "autoridades del pueblo"; es decir miembros de los cuatro concejos autónomos reunidos a nivel intermunicipal en la Junta de Buen Gobierno con sede en La Garrucha.

A pesar de ser jóvenes y poco experimentados, intervienen de manera abierta y cotidiana en el corazón del movimiento civil y democrático zapatista. Lejos de consagrar una cierta gerontocracia, la repartición por rangos de edad de las "autoridades" zapatistas es fundamentalmente intergeneracional, y particularmente propicia a la participación de los jóvenes (sobre todo de las jóvenes). Es frecuente que a partir de los 20 años sean solicitados para ejercer cargos que no siempre resultan ser subalternos en la jerarquía de las responsabilidades locales. Sin disponer de datos fiables para construir pirámides de población e indicadores de esperanza de vida que incluyan a las bases de apoyo de cada territorio zapatista, la edad promedio de los representantes electos como concejeros autónomos parece ser muy distinta de un Marez a otro. Por ejemplo, entre 2005 y 2007, la mayoría de los concejeros del municipio Francisco Villa tenían menos de 35 años; mientras que en Francisco Gómez los jóvenes padres y madres de familia representan una minoría en medio de personas con mucha más experiencia en materia de responsabilidad política.

No obstante, los jóvenes que asumen temporalmente altos cargos políticos parecen tener ciertas habilidades comunicativas que no siem-

pre comparten con sus mayores de edad: en general hablan español con más fluidez, manejan la lectoescritura con menos dificultad y también logran adaptarse con más facilidad al uso de computadoras en algunas de las cabeceras municipales rebeldes que cuentan con electricidad. Ser joven no parece constituir un obstáculo para participar en las más altas funciones representativas de las instancias del "buen gobierno" junto a los cuadros políticos de las bases zapatistas que se han formado de manera más intensa en la clandestinidad y luego en las primeras fases de confrontación con los gobiernos después de 1994.

Más allá de los sectores de la educación y de la salud que son preponderantes en los proyectos municipales actuales (Cerda García, 2011, Gómez Lara, 2011), la juventud rebelde se desempeña en el conjunto de los ámbitos políticos y culturales que caracterizan a los procesos zapatistas de construcción de un proyecto colectivo de autonomía indígena y que exigen mucha participación ciudadana. Esto ocurre sin desplazar, menospreciar ni desvalorizar la experiencia y el poder de influencia de las generaciones de sus padres y de sus abuelos. Y tampoco se pueden caracterizar como activistas políticos profesionales que representarían una suerte de élite democrática de las bases de apoyo del EZLN. Se comportan y se identifican como educadores, enfermeros, comunicadores y campesinos, quienes aparecen como sujetos militantes adscritos en un abanico de proyectos locales, a veces bastante frágiles, al servicio del desarrollo autónomo del pueblo de origen y de arraigo.

Si bien existe cierta dominación social de algunas generaciones sobre otras, tanto dentro del zapatismo civil como en todas las sociedades del mundo, es aún más evidente la fuerte dominación masculina que caracteriza a las sociedades campesinas de Chiapas. Desde 1994 las mujeres zapatistas de todas las generaciones han sido incorporadas progresivamente a la gestión política de los asuntos agrarios, educativos, sanitarios y productivos a nivel comunal, municipal y regional. El sistema incluyente de repartición de los cargos permite una participación amplia de representantes de todas las generaciones adultas, incluyendo de manera inédita a mujeres jóvenes, mismas que llegan a ocupar funciones de representación política anteriormente reservadas a

los varones (Speed *et al*., 2006, Millán, 2008). Aunque la contribución activa de las mujeres a la vida política local parece haber sido fuertemente incitada por el mando político-militar del EZLN, no se puede hablar hasta ahora de igualdad de participación a pesar de haber igualdad de derechos. Además de su participación política creciente en la última década, las jóvenes zapatistas se han rebelado contra la posición de subordinación que les asignan las jerarquías de género, clase y etnia. Esto significa una creciente toma de conciencia de su opresión, incluso cuando los cambios han sido parcos, tal como ellas y el EZLN lo reconocen (Olivera, 2005: 625).

En términos de participación femenina, las mujeres están subrepresentadas numéricamente tanto en la educación como en la salud autónomas y en las instancias municipales e intermunicipales rebeldes. Raras veces llegan a formar una cuarta parte del total de los civiles involucrados en los puestos de responsabilidad en los territorios zapatistas. Las mujeres jóvenes rebeldes indígenas no gozan de las mismas posibilidades reales de llegar a ocupar un cargo de promotora de educación autónoma en comparación con los varones. Sigue habiendo efectivamente fuertes preferencias y disposiciones comunitarias que no permiten que ellas participen en las mismas condiciones en el conjunto de las esferas políticas de la vida cotidiana zapatista. Sin embargo, cabe mencionar una tendencia marcada hacia un mayor reconocimiento e involucramiento de las mujeres en los cargos de educación y de administración municipal.

Un temor particular expresado con frecuencia por las familias indígenas frena la participación de las jóvenes solteras en las actividades docentes. En efecto, les preocupan los noviazgos que pueden surgir durante los talleres periódicos de capacitación de promotores en las cabeceras municipales rebeldes. El análisis de los testimonios biográficos de las promotoras confirma que deben inevitablemente desobedecer normas de comportamiento compartidas en su contexto familiar y comunitario. Es necesario investigar en profundidad la posición de disidencia que adoptan estas mujeres rebeldes cuando buscan emanciparse de los roles que les son asignados por su propia cultura sin renunciar a su identidad pero reinventando nuevas tradiciones y rechazando

ciertas "malas costumbres" (Speed, Hernández Castillo y Stephen, 2006: 43-49). En el caso de las jóvenes promotoras, es la posibilidad de ir a los talleres de capacitación lo que rompe con la extremada y simbólicamente violenta dominación masculina. Lo ilustra el testimonio siguiente de Eslie,[5] una expromotora de educación que ocupa ahora otras funciones.

> Antes no podían estudiar las niñas. Yo desde pequeña quería ser maestra. Mi papá dijo que no; tenía 12 años, lloré mucho. Es que una muchacha de [aldea vecina priista] salió a estudiar secundaria y prepa en Ocosingo, quería ser maestra oficial y regresó embarazada. […] Cuando me vine aquí [en la cabecera municipal] la primera vez en 1999, después de que me nombró el pueblo, los compas querían hablar conmigo, y yo no tenía muchas ganas de platicar, me daba pena. Pero me daban de comer primero, o sea que no querían que yo hiciera fila, eran muy buenos compañeros. Y siempre nos reímos mucho en las capacitaciones y hacemos teatro, y vemos videos en la noche. Antes eran 15 días de capacitación y regresábamos a la comunidad con los niños. Luego pasó a ocho días por mes, y luego cada dos y tres meses. […].
>
> Te digo que en mi vida de antes no podía hablar con hombres, y mi papá ahora ya no dice nada y tengo muchos amigos y amigas. Es que nosotros aquí no es como ustedes allá, no hay permiso para tener novio. Sí, mi papá era muy duro, no me dejaba hablar con un muchacho, y mi papá cuando vino por mí cuando se terminó una capacitación hace mucho, pues, bueno, un compañero promotor del curso me saludó así con la mano y nos miramos por la ventana de la cabina del carro, y mi papá se enojó luego, y fue a chicotazos que me metió en la casa. […]. Lloré y un día le dije: "creo que las mujeres tenemos derecho". Ahorita mi papá no dice nada. Mira, aquí estoy (Eslie, entrevista, agosto de 2005).

"Nosotros los niños cargamos la leña para hacer la tostada"[6]

La niñez en los territorios de los Marez es el actor social colectivo al cual ponen especial atención las autoridades indígenas de la educación

[5] Eslie es el nombre ficticio que ella declaró con el fin de dar a conocer sus palabras.
[6] Verso del corrido zapatista de Chiapas "Vicente Fox" que se canta en las escuelas ubicadas en los cascos de las exhaciendas en el ahora municipio autónomo Francisco Villa.

zapatista, por significar el futuro de la autonomía política. Se subraya aquí el impacto en el aprendizaje de la niñez del complejo contexto sociopolítico —enfatizando los efectos de la guerra de contrainsurgencia y de la resistencia política y cultural en las comunidades— que es observable en los contrastes en la atención pedagógica (Núñez Patiño, 2011) entre las principales modalidades de educación formal en Chiapas: la federal bilingüe y la autónoma zapatista.

En el Chiapas de los zapatistas la reflexión utópica de la sociedad desescolarizada de Iván Illich encuentra ilustraciones a veces sorprendentes. Cuando en entrevista (marzo de 2006) aborda su niñez, un joven promotor huérfano de un ejido cercano a la reserva de Montes Azules asevera que es autodidacta —"la organización [zapatista] ha sido mi escuela"—, ya que nunca había acudido a ella, por tener que ayudar a las tareas del hogar. Su "mero" hermano es ingeniero y adherente a la "Sexta"; después de la telesecundaria estuvo en la preparatoria abierta de Ocosingo, cursó estudios superiores en San Cristóbal y ahora está en Yucatán, de donde envía remesas y viene de visita de vez en cuando. La relación de ambos hermanos con la escuela subraya dos formas de movilidad social ascendente. El joven "base" se alfabetizó y se capacita por medio de la militancia dentro del movimiento zapatista (efectos de integración política), mientras el joven "adherente" se educó formalmente por medio de la escuela "oficial" (efectos de migración económica). Ambos están dotados de un volumen desigual de capital militante, lo cual impacta de manera diferenciada en las identidades juveniles vistas como el producto de procesos determinados por el *habitus*.

Como en el caso de la socialización política dentro del Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra de Brasil (Zibechi, 2005), la militancia cotidiana se vuelve autoformadora de las habilidades de expresión y comprensión oral y escrita y de la reflexión crítica. En Chiapas esto sucede desde la niñez. Basta recordar la presencia (y actuación) de la niñez durante los actos cívicos y políticos de las bases de apoyo zapatista en numerosos encuentros públicos que se han llevado a cabo desde 1996. Las comunidades autónomas han establecido una red de educación autónoma, aunque en cierto sentido la construcción de los

Marez es en sí un novedoso proceso educativo (Rockwell, 2011: 91), que incluye tanto a los militantes adultos en su conjunto como a los niños y jóvenes que han nacido poco antes y después del levantamiento de 1994 y quienes ahora representan entre un tercio y la mitad de la población declarada hoy en resistencia.

La formación de la niñez y la juventud, vistas como las futuras generaciones de campesinos zapatistas, es una preocupación expresada constantemente en los discursos y en las prácticas en diversas regiones de los Altos y la Selva de Chiapas (Baronnet, 2009, Gómez Lara, 2011, Cerda García, 2011). Basta recordar que la militancia civil zapatista implica la participación activa en el sistema de distribución rotativa de los cargos civiles. Una preocupación explícita de responsables o autoridades zapatistas es la formación de nuevas generaciones que puedan tener los conocimientos básicos para defender a la colectividad formando parte de una dinámica asamblearia de repartición de cargos. Los proyectos autónomos de educación, de salud y de comunicación autónoma aparecen a los ojos de las bases zapatistas como indispensables para generar futuras generaciones de concejeros, comisarios y agentes autónomos que no son visualizados como líderes, élites o cuadros políticos, sino como actores pertenecientes a una masa campesina que se identifica con la lucha zapatista; actores sociales que puedan asumir tareas administrativas de "buen gobierno", tal como lo expresa Gabriel, quien era en agosto de 2005 uno de los voceros de la Junta de Buen Gobierno en la zona Selva Tseltal:

> La idea es que los niños vayan aprendiendo, un día también deberían ser autoridades del municipio, un día también deben ser una autoridad dentro de la organización. […] Quizás a los que están ahorita pues algunos ya son mayores de edad, pero algunos que son autoridades y no saben leer, no saben escribir, pero también tienen ciencia, saben entender las cosas, saben hablar, cómo arreglar un problema. Entonces por eso la idea es que a los niños hay que prepararlos para que también un día sean autoridades, no sé qué autoridad pero dentro de la organización, ahí van a seguir los niños, no es para que aprendan en la educación autónoma y que vayan a hacer un trabajo en la educación oficial, pues claro que ahí no nos conviene y los niños también bien lo saben, el compromiso que se hace es estar dentro de la autonomía de

> los zapatistas y ahí mismo dentro de esa autonomía, ahí van a hacer su trabajo, ahí van a servir a su propia organización (Gabriel, entrevista, agosto de 2005).

Para las autoridades civiles zapatistas la autonomía es concebida como una apuesta de transformación social con base en el cambio de las conciencias colectivas. La identificación de los niños y los jóvenes con el proyecto global de lucha zapatista no sólo se construye a partir de la enseñanza y el aprendizaje de contenidos escolares ligados a los valores del grupo de pertenencia político-cultural, sino que se construye también a partir de su participación en prácticas colectivas que tienen un significado político identificador; como por ejemplo las asambleas y los trabajos colectivos, y en especial durante las reuniones y fiestas cívicas zapatistas donde los niños y adultos se juntan, y contribuyen así a visibilizar un imaginario común y una identidad colectiva militante.

Además, una dimensión fundamental del proceso de enseñanza-aprendizaje en las escuelas zapatistas se encuentra articulada en torno a la cuestión de los derechos indígenas, especialmente aquellos que intervienen en defensa de los recursos naturales básicos para la supervivencia física y la resistencia cultural, y que los pueblos originarios de América Latina se apropian en las formas de acción y reivindicación frente a las formas de neocolonialismo que conducen al despojo de las riquezas naturales en los territorios (Aparicio, 2011). Además de participar en este movimiento de educación popular y democrática, los jóvenes indígenas de las comunidades autónomas se forman como ciudadanos activos y reflexivos, aunque la capacitación política formal actual es aparentemente menos intensa que en los años noventa. En términos generales, las identidades juveniles se fortalecen a raíz de la participación en la vida política y ritual de la población que se identifica y se afirma como indígena maya y campesina zapatista.

La cuestión de la reafirmación de las identidades de los militantes indígenas en Chiapas está resolutivamente ligada a las relaciones de dominación económica y a las dinámicas de lucha por la tierra y la dignidad. Se puede hablar de activismo cultural y de ciudadanía étnica en las prácticas de las comunidades autónomas, en la medida en que prevalece una intensa movilización político-cultural de los actores

Tienda zapatista. Foto: Bruno Baronnet.

comunitarios en torno a la educación, la salud y la producción económica (Baronnet *et al.*, 2011). Mucho más que una demanda étnica discursiva, el activismo cultural cotidiano de los actores de la educación zapatista representaría la puesta en acción de una auténtica ciudadanía étnica, definida por la aspiración de defender su identidad cultural y una organización social diferenciada dentro del Estado, el cual no sólo debe reconocer, sino proteger y sancionar jurídicamente tales diferencias, lo que implica el replanteamiento del proyecto de Estado-nación (De la Peña, 2006). Al buscar incidir en la transformación del Estado mexicano, para Neil Harvey (2007: 11) "el objetivo político del zapatismo es la construcción de una ciudadanía pluriétnica y es en este contexto que la autonomía indígena puede contribuir a la reforma democrática del Estado, la cual sigue siendo una tarea pendiente".

En suma, los pueblos zapatistas tseltal, tsotsil, ch'ol y tojolab'al se involucran en orientar los objetivos político-educativos según valores, normas y rasgos identitarios que los distinguen como sujetos sociales. A contrapelo de un reconocimiento formal en la legislación nacional, la

elección del educador comunitario por medio de prácticas de asamblea corresponde a una renovación de la tradición del sistema de cargos. Esta forma organizativa contribuye a quebrantar el modelo educativo dominante y el racismo institucional, al demostrar que los municipios autónomos no esperaron el consentimiento del Estado para ejercer sus derechos colectivos, incluso el derecho a una educación de la juventud que tome en cuenta la historia, los conocimientos culturales y los modos de organización popular.

Más allá de la apropiación de los proyectos de educación autónoma, la juventud representa un actor colectivo preponderante en las nuevas formas de hacer política en los territorios de influencia zapatista. Los jóvenes rebeldes aparecen como sujetos sociales "muy otros", en la medida en que son portadores de proyectos de transformación política al ocupar cargos con responsabilidades significativas en las estructuras alternativas de autogobierno. Como vectores de la politización de las identidades étnicas, ellos participan en la toma y la ejecución de decisiones, en las relaciones internas y externas al grupo de pertenencia y en las formas de organización comunal y regional, especialmente a nivel educativo. Siendo militantes que no son profesionales en sus áreas de intervención, estos jóvenes contribuyen a ejercer prácticas novedosas de política que cuestionan la lógica discriminadora de relaciones de poder imperantes en los territorios multiculturales de México y Latinoamérica.

BIBLIOGRAFÍA

Aparicio Wilhelmi, Marco (ed.)
2011 *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*, Icaria, Barcelona.

Aquino Moreschi, Alejandra
2011 "Entre el 'sueño zapatista' y el 'sueño americano'. La migración a Estados Unidos en una comunidad en resistencia", en B. Baronnet *et al.* (coords.), *Luchas "muy*

otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas, UAM-X/CIESAS/UNACH, México, pp. 447-487.

Baronnet, Bruno

2008 "Rebel Youth and Zapatista Autonomous Education", *Latin American Perspectives*, vol. 35, núm. 4, pp. 112-124.

2009 "Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona en Chiapas, México", tesis de doctorado en Sociología, Universidad de París 3 Sorbonne Nouvelle/Colmex, México.

Baronnet, Bruno, Mariana Mora y Richard Stahler-Sholk (coords.)

2011 *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM-X/CIESAS/UNACH, México.

Bourdieu, Pierre

1980 *Questions de sociologie*, Minuit, París.

Cerda García, Alejandro

2011 "Educación autónoma zapatista: lo nacional y la diversidad cultural", en *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, UAM-X/Porrúa, México, pp. 199-232.

De la Peña, Guillermo

2006 "Derechos indígenas, ciudadanía étnica y cambios constitucionales en México", en Ch. Gros y M. C. Strigler (eds.), *Être Indien dans les Amériques*, Institut des Amériques, IHEAL, París, pp. 281-294.

De Vos, Jan

2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, FCE/CIESAS, México.

Gómez Lara, Horacio

2011 *Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en Los Altos de Chiapas,* Juan Pablos/UNICACH, México.

Harvey, Neil

2007 "La difícil construcción de la ciudadanía pluriétnica: el zapatismo en el contexto latinoamericano", *Liminar*, vol. 5, núm. 1, Tuxtla Gutiérrez, pp. 9-23.

Melenotte, Sabrina
2009 "Jeunesse européenne et zapatiste: une rencontre solidaire et alter-native", en N. Gagné y L. Jérôme (eds.), *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 165-190.

Millán Moncayo, Márgara
2008 "Nuevos espacios, nuevas actoras, neozapatismo y su significado para las mujeres indígenas", en A. Hernández Castillo (ed.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS/UNAM, México, pp. 217-248.

Núñez Patiño, Kathia
2011 "De la casa a la escuela zapatista. Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol", en B. Baronnet *et al.* (coords.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, UAM-X/CIESAS/UNACH, México, pp. 267-294.

Olivera, Mercedes
2005 "Subordination and Rebellion: Indigenous Peasant Women in Chiapas Ten Years after the Zapatista Uprising", *The Journal of Peasant Studies*, núm. 32, La Haya, pp. 608-628.

Pérez Ruiz, Maya Lorena
2005 *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas de México*, INAH, México.

Poupeau, Franck y Frédéric Matonti
2004 "Le capital militant. Essai de définition", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 155, París, pp. 5-11.

Rockwell, Elsie
2011 "Repensando el trabajo educativo y cultural en tiempos de guerra", en L. Meyer y B. Maldonado (coords.), *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global*, CSEIIO, Oaxaca, pp. 87-101.

Stahler-Sholk, Richard
2010 "The Zapatista Social Movement: Innovation and Sus-

tainability", *Alternatives*, vol. 35, núm. 3, Boulder, pp. 269-290.

Speed, Shannon *et al.*

2006 *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas,* University of Texas Press, Austin.

Stavenhagen, Rodolfo

2008 *Los pueblos indígenas y sus derechos*, unesco, México.

Vera, Ramón

2007 "La autonomía en los hechos: no pedirle permiso a nadie para ser", en M. Singer Sochet (coord.), *México, democracia y participación política indígena*, unam/Gernika, México, pp. 109-150.

Zibechi, Raúl

2005 "La emancipación como producción de vínculos", en A. E. Ceceña (ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, unam, México, pp. 123-149.

Jóvenes triquis, participación política y defensa de la autonomía

*Carmela Cariño Trujillo**

Introducción

En este trabajo reflexiono sobre la participación política de los y las jóvenes triquis en la construcción del Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca. Este pueblo indígena vive desde hace varias décadas la violencia que se expresa de múltiples formas, y que ha cobrado la vida de más de mil triquis,[1] entre los que se encuentran hombres y mujeres jóvenes. Inicio este documento haciendo un breve recuento histórico que permita entender el contexto en el que viven los jóvenes triquis, así como el papel que han jugado en la historia de su pueblo. Planteo también la reflexión sobre lo que es ser joven hoy en el mundo triqui, de ahí que considero que la juventud no ha permanecido al margen de los procesos políticos de su comunidad. En enero de 2007, San Juan Copala junto con otras comunidades triquis conforman un municipio autónomo en el que los y las jóvenes tendrán una participación política activa, por lo que la represión gubernamental y por parte de organizaciones opositoras al proyecto caerá sobre los jóvenes. Me interesa indagar sobre su participación en dicha iniciativa, lo mismo que respecto de la lucha por el retorno a sus comunidades a raíz del cerco paramilitar que los obligó a salir de Copala entre 2009 y 2010.

* Estudiante del doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa. Contacto: carmencarinot@hotmail.com.

[1] Según cifras del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) en 1986 habrían muerto entre 500 y 800 triquis a causa de la violencia y por lo menos 300 vivían en el exilio (De la Parra y Hernández, 1994: 222).

Marcha de triquis en el Distrito Federal. Foto: Carmela Cariño Trujillo.

Algunos antecedentes históricos

El pueblo triqui se asienta en una región montañosa al poniente del estado de Oaxaca conocida como el Nudo Mixteco. Se encuentra rodeado por los municipios de Tlaxiaco, Putla Villa de Guerrero y Juxtlahuca. El territorio triqui es rico en recursos naturales, flora, fauna, agua y un clima diverso que permite la producción de frutas, quelites, verduras, etcétera, durante todo el año. Posee una superficie territorial de 517.6 km^2 y se divide en dos grandes regiones: "la alta" y "la baja". San Juan Copala se sitúa en la triqui baja y ocupa 377.3 km^2, que representan el 72.8 por ciento de la superficie total del territorio triqui. Cada una de las dos grandes regiones tiene como centros políticos y ceremoniales los *Chuma'a*,[2] que se localizan en San Andrés

[2] El centro ceremonial es importante porque aglutina a los diversos barrios o parajes. Ahí se juntan los habitantes de la región en ocasión de sus fiestas religiosas; ahí acuden también en los días de mercado a vender o intercambiar sus productos y comprar los que necesitan. En el *Chuma'a* se establecen los poderes locales, en donde los triquis acuden a plantear sus problemas y buscar soluciones a ellos (López, 2009a: 34).

Chicahuaxtla, en la parte alta, y en San Juan Copala, en la baja, y aglutinan a diversas comunidades triquis.

En 1827 a San Juan Copala le fue otorgada la categoría de municipio libre.[3] Para 1947 y 1948 los dos municipios triquis fueron degradados a agencias municipales, subordinadas ahora a los municipios mestizos de Putla de Guerrero, Juxtlahuaca y Constancia del Rosario. Con esta decisión el territorio triqui quedó fragmentado, al grado que "las 53 localidades que conforman este grupo etnolingüístico están distribuidas, administrativa y judicialmente en cuatro municipios (San Martín Itunyoso, Constancia del Rosario, Putla de Guerrero y Santiago Juxtlahuaca) y tres distritos (Juxtlahuaca, Putla y Tlaxiaco)" (Lewin 1999: 222).[4] En términos de Pedro Lewin, "este desdibujamiento regional no sólo ha mantenido una subordinación étnica de la población triqui, sino que ha acentuado las divisiones internas en el marco de una estrategia del Estado para controlar la población" (Lewin, 1922: 222). Además permitió la intervención de familias mestizas que controlaban la producción y el comercio en la zona, centrado en ese tiempo en la producción de café, así como en la venta de aguardiente y recursos forestales.

Durante varias décadas los mestizos controlaron la producción y comercialización del café asegurando la compra a precios muy bajos o intercambiándolo por armas, aguardiente u otros enseres domésticos (Parra y Hernández, 1994, Lewin, 1999, López, 2009a, García, 1973).

[3] En 1826 también a San Andrés Chicahuaxtla le fue otorgada la categoría de municipio libre, esto debido a la exigencia de la población para hacer frente al acoso de criollos que buscaban despojarlos de sus tierras una vez terminada la lucha de Independencia (López 2010). Aunque la categoría de municipio no fue suficiente para defender sus tierras, ya que durante esos años los triquis fueron despojados de grandes extensiones por parte de comunidades mixtecas y mestizas, sin embargo permitía una fuerte cohesión del grupo frente a la amenaza permanente a su territorio.

[4] Además el territorio triqui quedó dividido en cinco núcleos agrarios, es así que como comunidad agraria San Juan Copala pertenece casi en su totalidad al municipio de Juxtlahuaca, pero dos de sus localidades: San Miguel Copala y Río Venado, pertenecen a los municipios de Putla y Constancia del Rosario, respectivamente. Las comunidades agrarias de Santo Domingo del Estado y San Andrés Chicahuaxtla pertenecen a la cabecera municipal de Putla; la comunidad de San Martín Itunyoso es la única cabecera municipal triqui y a ella pertenece también la comunidad de San José Xochistlán (Verduzco, 2000: 70).

El alcohol, las armas y el dinero producto de la venta de café generaron condiciones en las que los conflictos adquirieron tintes cada vez más violentos y elevaron la mortalidad. Las armas fueron introducidas también por los militares, quienes desde los años cuarenta comenzaron a hacer presencia en la región para proteger los intereses de los comerciantes y controlar los robos, de tal forma que el ejército mexicano fue, durante varias décadas, el principal rostro del Estado mexicano en la zona triqui (Parra y Hernández, 1994).

Es hasta los años setenta cuando el Estado se hace presente también a través de la llegada de las escuelas y la implementación de proyectos productivos e infraestructura, encabezados por el general Lázaro Cárdenas del Río. La presencia masiva de recursos económicos, así como de programas y proyectos, dividió aún más a la sociedad copalteca, entre los que rechazaban la intervención gubernamental al considerar que no estaba respondiendo a sus demandas y necesidades y quienes la respaldaban al verse beneficiados económica y políticamente. Frente al despojo de los recursos y la explotación de la fuerza de trabajo, el descontento y la respuesta indígena no se hicieron esperar. Se tiene registro de que la primera organización triqui independiente se fundó en 1975, llamada El Club, Luchemos por Nuestro Pueblo; su propósito fundamental era la lucha por la defensa del territorio y la recuperación de tierras arrebatadas por caciques mestizos, el respeto a las autoridades tradicionales triquis y el cese a la represión (López, 1986). Seis años después, en 1981, nace el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT). En estos años la movilización triqui fue objeto de una fuerte represión por parte de los caciques priistas, el ejército mexicano, las instancias gubernamentales y los pistoleros de los comerciantes mestizos.

Tanto en la creación de El Club como en el MULT los jóvenes fueron actores de primer orden. En 1975 Agustín Ramón Flores y Luis Flores García, jóvenes estudiantes (de 16 y 17 años, respectivamente) impulsores de El Club, fueron elegidos por la asamblea como agente municipal el primero y como suplente en segundo. Al ser respaldados por la asamblea evitaron la imposición de los candidatos que desde la cabecera municipal, Juxtlahuaca, habían ya designado. Un año después, en

1976, Luis Flores fue asesinado y Agustín Ramón sobrevivió a un atentado y tuvo que abandonar la región para salvar su vida (López, 2010).

Jóvenes también fueron los impulsores del MULT, como narra Manuel,[5] quien participó en la creación del MULT cuando tenía 16 años y cursaba la secundaria en Juxtlahuca: "la creación del MULT se realizó casi de manera clandestina pues los grupos priistas que gobernaban Juxtlahuaca y que se apoderaron de la agencia municipal desde el asesinato de Luis Flores nos perseguían" (entrevista, 2009). El 8 de noviembre de 1981 se constituyó el MULT-Luis Flores García, cuyos objetivos eran unificar a las comunidades triquis, defender sus tierras y recursos naturales, luchar por el derecho a elegir a sus autoridades de acuerdo con sus usos y costumbres, conservar la cultura e identidad triqui y aplacar la represión ejercida por el Estado a través del cuartel militar instalado en territorio triqui que había ocasionado una ola de violencia en contra del pueblo, desapariciones, violaciones de mujeres, asesinatos y cárcel para los triquis disidentes (López, 1986).

La represión a los integrantes del MULT durante la década de los ochenta fue sangrienta. Para 1986 los triquis denunciaban por centenas las muertes de sus compañeros (López, 1986). Una forma de contrarrestar la influencia del MULT en la región fue la creación, por parte de Partido Revolucionario Institucional (PRI) en 1996, de la Unidad de Bienestar Social para la Región Triqui (Ubisort). De tal forma que la década de los noventa se caracterizó por la confrontación entre el MULT y Ubisort. La disputa por los barrios, la agencia municipal y los sistemas de cargos generaba constantes enfrentamientos que terminaban con la muerte de triquis de uno y otro bando.

Para principios de 2000 el descontento dentro del MULT comienza también a presentarse. Una de las razones se debe a que los líderes del MULT, sin consultar a las bases, deciden en 2003 fundar el Partido Unidad Popular (PUP). Este descontento se hace público en el año 2005 con la conformación del Movimiento de Unificación de Lucha Triqui Independiente (MULTI), lo cual genera una nueva ola de violencia en contra de las comunidades, que deciden denunciar al MULT y

[5] Por motivos de seguridad utilizaré seudónimos para los entrevistados.

nombrarse independientes.[6] El asesinato de jóvenes hijos de los líderes que encabezan la disidencia es otro elemento fundamental para hacer pública la separación y señalar abiertamente la corrupción en la que ha caído el MULT y en el abandono de los principios que lo originaron. Para enero de 2007, frente a la violencia ejercida por el MULT, así como por su complicidad con los poderes económicos y políticos a nivel regional y estatal, los integrantes del MULTI, junto con algunos líderes y sus bases que habían pertenecido a Ubisort, deciden poner un alto a la violencia a partir de la iniciativa de creación de un municipio autónomo, que recupere la categoría de municipio arrebatada en 1948 y que además no dependa de partidos políticos ni de autoridades externas.[7]

Durante 2007, 2008 y parte de 2009 el Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASJC) controló la región y buscó la pacificación. En estos años Copala y las comunidades impulsoras de la autonomía vivieron en tensa calma; pese a las amenazas por parte del MULT y el acoso de las autoridades de Juxtlahuaca, la gente realizaba sus actividades cotidianas y asistía los lunes a la plaza en Copala, donde intercambiaba sus productos y se realizaron las fiestas religiosas y bailes (Cariño y Martínez, 2009). Fue hasta noviembre de 2009 que San Juan Copala, sede del municipio autónomo, fue cercado y asediado por un grupo paramilitar fuertemente armado, conformado por hombres pertenecientes al MULT y Ubisort, quienes se aliaron contra el MASJC. El cerco, que duró diez meses, acechaba a la población día y noche, con armas de grueso calibre disparaban a quien se movía, "fuera hombre o mujer, hasta a las abuelitas y a los niños les disparaban, también a los animalitos" (María, entrevista, 2010).

A pesar de que las autoridades autónomas denunciaron públicamente lo que sucedía, el hecho no fue objeto de intervención estatal que evitara la violación de derechos humanos de los habitantes de San

[6] Yosoyuxi, Paraje Pérez, Santa Cruz Tilapa, Agua Fría y San Juan Copala.
[7] Documento de declaración del *Municipio Autónomo de San Juan Copala, porque es nuestro derecho*.

Juan Copala.[8] El saldo fue de 29 asesinatos, entre ellos mujeres, jóvenes, un menor de edad y dos defensores de Derechos Humanos: Alberta Cariño y Jyri Jaakkola, así como decenas de heridos, entre ellos mujeres y hombres jóvenes, violaciones sexuales y alrededor de 700 desplazados. Éste es, en términos generales, el contexto en el que viven y reconstruyen sus identidades los y las jóvenes triquis de Copala.

Lo juvenil en el mundo triqui

La noción de *juventud* plantea por sí misma una serie de dificultades para su definición, más cuando se trata de contextos indígenas en los que se suman elementos que le otorgan mayor complejidad analítica y teórica (Bello, 2008: 161). Además la *juventud indígena* como tal ha sido un sector muy poco estudiado (Pérez Ruiz, 2008: 11). Hoy en día es una certeza que la *juventud indígena* existe. Es un sector poblacional que comparte características específicas, tiene sus propias visiones, posturas, aspiraciones. Interna y externamente se reconoce que existe, se habla de él y hay quienes se sienten parte de él (Pérez Ruiz, 2008: 11). Pero no se trata de un sector homogéneo, al contrario, es diverso y en él las cuestiones de género y de etnia juegan un papel fundamental. En términos de Maya Lorena Pérez Ruiz la noción de *juventud indígena* remite a:

> una categoría social que marca una etapa de vida que se inicia con la madurez biológica de los individuos y que concluye con la madurez social. Es decir, se inicia con la adquisición de ciertos rasgos biológicos —los de la pubertad— y concluye con la incorporación del joven a la vida adulta, la cual se reconoce porque es cuando el individuo asume una serie de compromisos asociados con el matrimonio, con la responsabilidad de tener y cuidar una familia y de adquirir responsabilidades sociales con la comunidad. De ahí que sea una categoría asociada a otros conceptos culturales específicos relacionados con la edad y el género (Pérez Ruiz, 2008: 20).

[8] La población triqui denunció permanentemente la agresión, pues los paramilitares se aseguraron de cancelar el servicio de agua potable e impedir el libre tránsito de personas: la población no podía realizar sus actividades laborales, los niños y los jóvenes no podían asistir a la escuela, la población no podía salir a conseguir alimentos y el médico del lugar fue obligado también a salir de la comunidad.

Esta definición va más allá de lo que comúnmente se considera como joven desde una perspectiva etaria, asociada básicamente a un rango de edad. Es claro que la juventud hace referencia a un tramo específico de edad, a un segmento del ciclo de la vida, pero tal definición es insuficiente para explicar los contextos históricos, sociales, culturales y hasta políticos que pueden influir en la construcción de este sector de la población, que hoy en día se encuentra inmerso en cambios y procesos que le otorgan nuevos significados y valores a sus identidades.

La juventud en la sociedad triqui existe como un segmento diferenciado del resto de la sociedad, con elementos determinantes como la edad, el desarrollo de ciertas características biológicas, así como elementos socioculturales importantes en la vida comunitaria. Entre los triquis se designa *chana'a ñaañ* a la mujer joven y *chiña'an*, al hombre joven. Son considerados como jóvenes los solteros en edad de casarse y tener hijos. Como sucede en otros pueblos indígenas, para el caso de las mujeres triquis la juventud está marcada por la llegada de la menstruación y con esto por la posibilidad de ser madres, y termina con el matrimonio y/o la llegada del primer hijo. Para el caso de los hombres la condición de joven está marcada por los cambios corporales externos así como la capacidad de procreación. En el mundo indígena triqui la juventud está fuertemente asociada a la condición civil. Esto indica que un criterio triqui para diferenciar a los jóvenes de los adultos y los niños se asocia a la formación de una familia y a la reproducción.

Ser joven no es una categoría fija o inamovible, por ello también tiene que ver con factores históricos. En ese sentido hoy ser joven triqui no es lo mismo que hace 30 años. El antropólogo Agustín García Alcaraz (1973: 90-93) planteaba que hasta antes de la década de los setenta la juventud triqui pasaba inadvertida o no existía, debido a que el paso de niño a adulto se daba a través del matrimonio desde muy corta edad, así los niños a la edad de 14 o 15 años y las niñas a partir de los 12 asumían responsabilidades de adultos. Bajo la tutela de sus padres los jóvenes varones elegían mujer, la mayoría eran niñas a las que, como algunas de ellas han mencionado, "ni siquiera les brotaban los pezones".

García Alcaraz señala que durante los años setenta la juventud triqui comenzó a emerger como un actor importante en el espacio comunitario, debido a la prolongación de las edades para contraer matrimonio, al inicio de flujos migratorios y a la llegada de la escuela. Con la escuela primaria, y más aun con la secundaria, el casamiento se aplazó, y saber leer y escribir les permitió a los jóvenes ocupar otros espacios dentro de la comunidad, entre ellos encabezar movimientos en contra de caciques para conseguir mejores condiciones para sus productos, como el café y el plátano, así como para recuperar sus tierras. La juventud fue adquiriendo otras características que la visibilizaron, al convertirse en "el sector más abierto y progresista de la comunidad" (García, 1973: 178). Los jóvenes varones tienen un papel fundamental en la comunidad desde la década de los setenta, cuando encabezaron la primera organización triqui independiente, El Club, y en los ochenta con la creación del MULT. Sin embargo no sucede lo mismo con las mujeres jóvenes, pues como mujeres no han tenido el mismo derecho de asistir a la escuela o de participar en espacios "públicos" como la asamblea.

Es importante señalar que para el caso de la juventud triqui el fin de esta etapa no siempre termina, como sucede en otros contextos indígenas, cuando los jóvenes asumen compromisos y responsabilidades comunitarias o asociadas al cuidado de los hijos y de la familia. Esto es muy importante puesto que muchos de los y las jóvenes triquis estando solteros asumen responsabilidades consideradas de adultos. En la comunidad triqui se pueden ver muchos casos en que los jóvenes, hombres y mujeres, tienen a su cargo el cuidado de sus hermanos menores, debido a que sus padres han migrado o bien han sido asesinados. Entonces, jóvenes solteros ocupan cargos políticos importantes, como agentes municipales, voceros de sus organizaciones o presidentes de comités.

En ese sentido considero que la juventud indígena triqui se construye también a partir de elementos como el de la *violencia política*,[9] en

[9] La *violencia política* en la comunidad triqui tiene como uno de sus principales sustentos la violencia institucional, resultado de la forma específica de intervención del Estado mexicano a través de instituciones como el ejército y el sistema de justicia (París, 2011: 26).

la cual los y las jóvenes han crecido, adquiriendo un peso muy importante, puesto que genera un contexto adverso, de alto riesgo, al que los y las jóvenes se enfrentan. Sin embargo, ese contexto adverso marcado por la violencia política también les ha abierto espacios, tanto a aquellos que migran y estudian como a los que van construyendo ciertos liderazgos a partir de su trabajo y participación en la comunidad. Por ello han tenido un papel fundamental en la historia de lucha de su pueblo, encabezando las organizaciones y asumiendo responsabilidades importantes.

Otra forma de ser joven

Hoy ser joven triqui no es lo mismo que hace tres o más décadas. Tampoco es lo mismo ser mujer joven indígena triqui que joven mestizo citadino de clase media o alta. Efectivamente se comparten características, como por ejemplo pertenecer a cierto rango de edad y vivir cambios físicos determinados. Con esto quiero señalar que las condiciones de etnia, clase y género marcan condiciones específicas que colocan en desventaja a estos jóvenes indígenas, que viven tanto en el campo como en la ciudad. La juventud indígena triqui asume responsabilidades para ayudar a sus padres a cubrir las necesidades del hogar, trabajan en las labores agrícolas, en la venta de sus productos, en la elaboración de artesanías y migran tanto al interior de la República como a los Estados Unidos. En la comunidad realizan servicios comunitarios, participan en las organizaciones políticas y se enfrentan a un presente de muchos riesgos y a un futuro incierto.

Durante 2008 y 2009, tiempo en el que permanecí en la comunidad, pude observar las múltiples actividades que los jóvenes realizan, así como sus espacios de socialización. Pese a la problemática en la región, los jóvenes intentaban llevar una vida tranquila, que antes del municipio autónomo no existía. Una muchacha explica: "Antes del municipio autónomo ya no podíamos salir desde las 6 de la tarde porque pasaban los del Rastrojo y balaceaban" (María, entrevista, 2009). Y otra joven comenta: "Cuando estábamos en la primaria, como a las 6 de la tarde, todas las personas se metían a sus casas porque estábamos seguros de que iba a haber balazos, estábamos en la escuela haciendo la

tarea cuando empezábamos a escuchar disparos y nos teníamos que esconder debajo de las mesas" (Rosa, entrevista, 2009).

En medio de condiciones adversas de violencia, que permanentemente los mantiene en alerta por el miedo a ser agredidos —por su abierta posición política o bien por pertenecer a una comunidad integrante del municipio autónomo—, los y las jóvenes han tenido espacios de socialización en los cuales conviven con otros jóvenes, por ejemplo las fiestas de la comunidad o de los pueblos vecinos, las tardes en las canchas de basquetbol, jugando ajedrez, saliendo a "dar la vuelta", asistiendo a la escuela o participando en el proyecto de radio comunitaria *La voz que rompe el silencio* (Cariño, 2009).

La construcción de pautas identitarias también se da desde afuera, mediante los medios masivos de comunicación, la migración, la escuela y la relación con movimientos sociales, a través de los cuales los jóvenes mantienen contacto con otros discursos y prácticas que los llevan a modificar ciertas formas de ser y de pensar. Estos elementos generan nuevos referentes identitarios y, por tanto, cambios en relación con lo que vivieron generaciones anteriores. Por ejemplo, respecto del matrimonio. Prácticamente todos los padres de estos jóvenes se casaron mediante el acuerdo de sus abuelos. Maricela (entrevista, 2009) comenta sobre los cambios que ha habido: "Antes era así: los abuelos y las autoridades decían con quién te ibas a casar, aunque fuera un viejo o ya tuviera mujer les decían: 'tú te casas y ya'; si no había que pagar multa".

Rosa coincide con Maricela:

> Antes ni siquiera se podía platicar entre muchachos y muchachas, si los veían platicando pues ya los casaban aunque no quisieran, si no los castigaban y había multas. Si las autoridades y los padres acordaban pues se tenían que casar. Ahora ya no es así, ahora los jóvenes tienen sus novios y se decide, aunque no creas… todavía hay muchas personas grandes que no lo aceptan, la gente comienza a hablar y aún se han dado casos en los que los papás obligan a la hija a casarse (Rosa, entrevista, 2008).

La categoría de "juventud" para el caso triqui está relacionada también con la construcción de género. Es decir, ser mujer joven y ser

hombre joven tiene distintas implicaciones. Algunos ejemplos: la educación familiar y comunitaria de hombres y mujeres es diferente. Las hijas son preparadas en las labores del hogar, aprenden a cocinar, lavar ropa y trastes, cuidar a los hermanos menores y el ganado, recoger leña, hacer tortillas grandes y delgadas y trabajar en el telar de cintura, y no participan en las asambleas o en un cargo comunitario. Los hombres, por su parte, participan en las actividades que tienen que ver con las labores del campo, así como en actividades "públicas" como asistentes de las autoridades, además de que aprenden algunos ritos para las ceremonias importantes y a matar reses para las fiestas, y desde pequeños les enseñan el manejo de las armas.

Contraer matrimonio también tiene implicaciones diferentes para los hombres y las mujeres. Los primeros serán reconocidos, entonces, como ciudadanos con plenos derechos, sin importar la edad, de tal forma que para ellos el matrimonio forma parte de un ritual de paso hacia la adultez. Para las mujeres, en cambio, el matrimonio puede significar el fin decidido, o no, de su infancia o su adolescencia. El matrimonio para ellas no significa obtener derechos agrarios, o lograr una participación plena en los órganos de gobierno locales. Lo que sí es seguro es que con el matrimonio adquieren nuevas responsabilidades con el marido y con la familia del esposo, que muchas veces implica su subordinación a la familia a la que llega, además de mayores cargas de trabajo para mantener a sus hijos, pues muchas de ellas enviudan muy jóvenes y asumen la responsabilidad de la manutención del hogar.

Hay que decir, sin embargo, que la juventud triqui no es un todo homogéneo, sino que estamos frente a una heterogeneidad de actores. Estos subgrupos tienen distintas maneras de actuar e identificarse. Puedo señalar que durante mi estancia en Copala identifiqué a varios grupos de jóvenes: los que estaban reunidos en torno a la música, como los integrantes de la banda de viento La Copalera, Orgullo de la Región Triqui; los reunidos en torno a actividades deportivas, como Copala Juniors, el equipo de basquetbol reconocido por ser campeón en varios torneos regionales; los estudiantes de secundaria; los que terminaron la secundaria y no continuaron sus estudios y están pensando en migrar a los Estados Unidos; los migrantes temporales que se encuentran de

regreso en Copala; los impulsores de la radio comunitaria; los que están cubriendo algún cargo comunitario; los que se han podido integrar como profesores en la Sección 22 y los que continúan estudiando. En esta diversidad se incluyen, entre otras cosas, su posición económica (si tienen familiares en Estados Unidos que les puedan apoyar con los gastos económicos), el género, la pertenencia a determinada comunidad con cierta historia de organización, la participación política y los antecedentes familiares.

El proceso de construcción de la juventud triqui, por tanto, está marcado por la falta de oportunidades, el trabajo en mercados laborales precarizados, la migración nacional e internacional, el riesgo, la ilegalidad, el sufrimiento y la violencia. Los jóvenes triquis han crecido en medio de esa problemática y la muerte acompaña sus rutinas de vida desde la niñez, lo que produce una transformación de la construcción de su identidad e introduce una relación con la muerte en todos los ámbitos de la vida social. La violencia no sólo atenta contra las condiciones de vida dignas, como impedimento para realizar trabajos en las parcelas por el miedo latente y cotidiano, sino que atenta contra la vida misma, que ha colocado a los jóvenes triquis como carne de cañón. Su vulnerabilidad se incrementa en situaciones de conflicto. Muchos han tenido que emigrar junto con sus familias, enfrentándose a situaciones adversas, a empleos precarios mal pagados y a vivir hacinados en pequeños cuartos pagando renta y viviendo de una forma muy distinta a las de sus comunidades. La violencia que ha sufrido el pueblo triqui tiene un impacto especial en los jóvenes. Sin embargo, esta violencia no los ha paralizado, sino que se han posicionado. Son muchas las historias de muerte a su alrededor, a veces se trata del padre, del hermano, del tío, de un amigo, de una amiga, de la madre. Es por ello que la juventud triqui ve con preocupación la situación política de sus comunidades y se involucra en los procesos de organización comunitaria.

Jóvenes triquis en la lucha por la autonomía

La historia de lucha del pueblo triqui está marcada por la participación de los jóvenes, lo cual se muestra en la existencia de liderazgos que han encabezado distintos momentos de la lucha. En este apartado haré

referencia a la etapa de conformación del municipio autónomo y al papel que los jóvenes jugaron. La declaración de Municipio Autónomo Triqui fue resultado del consenso entre comunidades triquis integrantes del MULTI, que durante varios meses realizaron asambleas en la región y con migrantes triquis radicados en distintas partes de la república mexicana y los Estados Unidos. Mario, joven triqui, cuenta cómo se dio este proceso:

> Después de hacer pública nuestra separación del MULT, sabíamos que no se quedarían con los brazos cruzados y que buscarían la manera de matar a los líderes y a toda persona que estuviera en su contra; así fue como el 11 de mayo de 2005 tres jóvenes fueron emboscados por pistoleros del MULT[10] en la carretera que va rumbo a Juxtlahuaca a la altura de la comunidad de Agua Fría; en la emboscada murió Adrián Bautista, joven de 22 años quien en ese momento ocupaba el cargo de suplente del agente municipal de la comunidad de Yosoyuxi, bastión del MULTI (López, 2009a: 276).

El 20 de mayo de ese mismo año la comunidad de Agua Fría, también disidente, fue baleada por pistoleros del MULT; en esa ocasión un niño de seis años de nombre Heriberto Ramírez Merino fue asesinado (López, 2009a: 276). El 23 de mayo Albino Fuentes Martínez, de 13 años, fue asesinado en San Juan Copala mientras jugaba.

Ante la respuesta violenta del MULT, Mario comenta:

> Tuvimos asambleas internas y decidimos que ya no queremos más violencia y organizaciones que dividen a nuestro pueblo, que ya no queremos partidos políticos, lo que queremos es recuperar nuestras raíces para construir un gobierno triqui, con un presidente triqui, y tener un municipio libre, indígena y autónomo y sólo así creemos que ya no habrá más violencia (Mario, entrevista, 2009).

Otro joven señala:

> Nuestro principal objetivo es buscar la paz y la unidad entre los triquis, defender nuestros derechos y construir nuestro futuro como pueblos originarios.

[10] Al respecto Francisco López Bárcenas (2009b) recoge testimonios de los sobrevivientes, quienes dicen identificar plenamente a los responsables.

> Los triquis han sido siempre las comunidades más reprimidas de Oaxaca, la autonomía es una manera pacífica de los triquis para alcanzar la paz en nuestro territorio (López, 2010: 193).

En las asambleas se hablaba de conformar un municipio alejado de los partidos políticos, en el que la gente pudiera elegir libremente a sus autoridades, en el que se recuperaran las formas de participación de los abuelos, con el principal fin de poner un alto a la violencia. Fueron los más jóvenes, los que habían estudiado un poco, quienes llamaron a esta iniciativa "autonomía" (Martínez, 2012). El día 20 de enero de 2007 el Consejo de Ancianos entregó los bastones de mando a las autoridades del Municipio Autónomo de San Juan Copala. Los jóvenes participaron activamente en la conformación del municipio, desde el proceso de asambleas en las comunidades y la difusión de información hasta la toma de decisiones. Es importante señalar que el sector juvenil no es homogéneo ni participa de igual manera en todos los aspectos de la comunidad, al contrario, es diverso y se compromete de diferentes maneras y niveles. Así, algunos jóvenes fueron voceros del municipio, representantes de comités, apoyaban en la seguridad como parte de la policía comunitaria, mientras que otros impulsaron la radio triqui *La voz que rompe el silencio.* Las jóvenes también participaron asumiendo cargos y responsabilidades comunitarias importantes, por ejemplo, en el comité de la escuela primaria;[11] muchas jóvenes comenzaron también a acercarse a la radio, algunas por invitación de las autoridades autónomas, otras por curiosidad y otras más por el interés de "aprender cómo se maneja una radio".

El proyecto de radio encabezado por jóvenes tuvo sus primeras transmisiones en vivo en 20 de enero de 2008 en el marco del segundo aniversario de la autonomía. Desde su inicio los jóvenes denunciaron

[11] Tradicionalmente en este comité sólo participan los varones, podría decirse que es un cargo que se conoce en el estado de Oaxaca como topil, es prácticamente la primera responsabilidad que los hombres jóvenes asumen en su comunidad. El comité es elegido por la comunidad para apoyar en las labores de la escuela, vigilar su funcionamiento, tomar decisiones que tengan que ver con la infraestructura, así como mantener la comunicación con los maestros e informar a las autoridades y a los padres de familia.

las amenazas de las que fueron objeto, sin embargo señalan: "nunca pensamos que nos fueran a atacar" (Luisa, entrevista, 2008). En la radio los y las jóvenes encontraron un espacio de convivencia, de aprendizaje, que les permitía salir de la comunidad y vincularse con otros jóvenes indígenas locutores. Participaban según se lo permitían sus actividades, pues prácticamente todos tenían responsabilidades familiares importantes. Los temas abordados en la radio giraban en torno a los derechos de las mujeres, el rescate de cuentos y leyendas triquis, la salud comunitaria, la música triqui y algunas noticias del país que los jóvenes leían en lengua triqui. Escuchaban la música de moda que les gustaba y la que solicitaban los radioescuchas, o anunciaban los pequeños negocios de la comunidad. Los temas políticos fueron abordados con mucha cautela desde un inicio. Francisco explica las razones: "hablar aquí de política y eso como que no, pues los del MULT nos pueden escuchar y si algo no les parece nos pueden matar, preguntan quién dijo esto o lo otro, quién está ahí, y entonces sí es peligro" (Alfonso, entrevista, 2008).

Así, el 7 de abril de 2008 Teresa Bautista y Felícitas Martínez, locutoras de la radio, fueron emboscadas y asesinadas, según testigos, por integrantes del MULT. Las jóvenes se dirigían a la comunidad de Llano Nopal a recabar información para sus programas en la radio. Los asesinatos generaron miedo entre los miembros de la comunidad, pero específicamente entre los y las jóvenes triquis, quienes apagaron los micrófonos, aunque poco a poco regresaron con la intención de retomar su proyecto. Sin embargo, el peligro latente de ser agredidos impidió retomar el proyecto con la misma fuerza con la que había iniciado. El asesinato de las jóvenes fue considerado la agresión más fuerte a la autonomía, pues con ello buscaban acallar las voces triquis que participaban en el proyecto autonómico. La participación de los y las jóvenes fue muy importante desde los primeros pasos de esta iniciativa. Por ello fueron blanco de la violencia, que en muchos casos llegó a arrebatarles la vida, debido tanto a su pertenencia a comunidades que apoyaban la autonomía como a su abierta posición política a favor del municipio autónomo.

El cerco paramilitar, juventud triqui y desplazamiento forzado

La historia de la migración del pueblo triqui es reciente. A diferencia de otros pueblos indígenas en México, los triquis comenzaron a migrar en la década de los setenta del siglo xx. Entre las causas de esa migración se encuentran el deterioro económico y la crisis de los precios del café, principal producción triqui en ese momento. Sin embargo, desde las primeras migraciones la necesidad económica en la región no ha sido la única razón, ni la más importante. La migración triqui tiene tintes de exilio, puesto que tiene como principal causa la violencia política que se vive desde hace varias décadas. La mayoría de las familias de Copala han sufrido directamente la violencia física o el asesinato de algún familiar o ser querido. Los jóvenes han crecido en medio de esa problemática y, como ya se dijo antes, la muerte acompaña las rutinas de vida de la juventud triqui desde su niñez, lo que produce una transformación en la construcción de su identidad y en la relación con la muerte, ya que se han visto obligados a verla de frente y de cerca, de forma cotidiana, y en todos los ámbitos de la vida social.

La violencia que ha vivido el pueblo triqui, la crisis en el campo y el aumento de la migración tienen un especial impacto en los jóvenes. Esta situación ha trastocado las principales instituciones sociales en las que se lleva a cabo su socialización porque las familias se desintegran: muchos niños y jóvenes se han quedado huérfanos porque sus padres y/o madres han migrado o han sido asesinados, y ellos han tenido que asumir otras responsabilidades, como el cuidado de sus hermanos pequeños y de los ancianos y cargos de representación comunitaria. La situación de vulnerabilidad de los jóvenes y los niños indígenas se agudiza en situaciones de conflicto. La violencia política ha deteriorado aun más la frágil economía campesina de la región. Estos elementos siguen orillando a los más jóvenes a abandonar sus comunidades y a trasladarse a las ciudades, o a regiones agroindustriales, para buscar posibilidades de empleo, educación y seguridad. De tal forma que, ante las condiciones adversas en sus comunidades, la migración representa para los jóvenes triquis una alternativa de seguridad y la posibilidad de una mejor calidad de vida. Sin condiciones para asistir a la escuela y

concluir sus estudios, sin posibilidad de seguir siendo campesinos, los jóvenes triquis se enfrentan a una realidad que los excluye y les niega la posibilidad de permanecer en sus comunidades, ya que se les niega el derecho a no migrar, como señala Armando Bartra (2002). Los jóvenes varones principalmente son los que parten a Estados Unidos, a los campos agrícolas en el norte del país o a otras ciudades en el interior de la República Mexicana.

Aunque la migración triqui está relacionada con las dificultades objetivas que enfrentan los jóvenes y sus familias para tratar de ganarse la vida, la necesidad económica no es la única razón para irse, como ya mencionaba. La violencia política en este caso pesa mucho, las familias buscan la manera de que sus hijos migren para proteger sus vidas, sobre todo si se trata de hijos de líderes. No obstante, también hay necesidades subjetivas que los jóvenes buscan satisfacer con la migración. Por ejemplo conocer lugares, comprarse ropa para estar a la moda, ahorrar dinero para comprar un terreno o un carro, construir una casa o reunir dinero para "la compra de la novia", entre otras. La historia de migración del pueblo triqui está directamente relacionada con los ciclos de violencia. Es decir cuando la conflictividad se incrementa, la población se ve obligada a desplazarse de una comunidad a otra, o bien fuera de la región, sea en México o en el extranjero (Cariño y Martínez, 2009).

Por ello, en este apartado haré referencia al último ciclo de violencia en el que las familias de Copala impulsoras del municipio autónomo fueron forzadas violentamente a abandonar su comunidad. Los jóvenes, pero especialmente las mujeres jóvenes, tuvieron aquí una participación muy importante, primero resistiendo el cerco paramilitar y posteriormente en la lucha por el retorno. En noviembre de 2009, después de casi tres años de autonomía, San Juan Copala fue cercada por grupos fuertemente armados, cuya intención era destruir el proyecto autonómico. Todos los accesos a Copala fueron bloqueados: por el sur la salida a Rastrojo y Cieneguilla, territorios del MULT, y al norte la salida a La Sabana, territorio de Ubisort, lo cual muestra que tanto el MULT como Ubisort se aliaron para atacar a los simpatizantes de la autonomía (París, 2011: 39).

Durante diez meses San Juan Copala fue agredida, y en ese tiempo la población fue privada de servicios básicos como agua, luz eléctrica y servicios médicos, además de que las escuelas fueron cerradas. El 28 de noviembre de 2009 los grupos armados agredieron el albergue escolar, asesinaron al niño Elías Fernández e hirieron a dos más; en tanto, el acceso principal a la comunidad fue cercado por integrantes de Ubisort, quienes impidieron el paso de la caravana encabezada por integrantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, de San Salvador Atenco, que iban a Copala en el marco de la campaña por la liberación de los presos políticos. En esta caravana participaban miembros de organizaciones sociales y medios de comunicación. A partir de esta fecha se prohibió el acceso y la salida de la población. Los paramilitares tomaron por asalto la presidencia municipal y la pequeña cabina desde donde transmitía *La voz que rompe el silencio.* La destruyeron a balazos mientras gritaban: "Esto que le está pasando a su pinche radio les va a pasar a todos los que apoyen la autonomía" (Laura, entrevista, 2010). Desde las montañas, francotiradores vigilaban día y noche y disparaban contra todas las personas, sin importar si se trataba de niños, ancianos o mujeres. La consigna era disparar a quien anduviera en la calle (López, 2009a). Los jóvenes y los niños fueron blanco de ataques. Así lo narra una crónica de la revista *Contralínea:*

> El párroco Rogelio Barragán, los médicos y casi todos los maestros abandonaron iglesia, centro de salud, dispensario y escuelas. La única institución educativa que se mantiene en funciones es la escuela albergue a cargo de la congregación de monjas diocesanas, cuya sede se encuentra en la ciudad de Huajuapan de León. Desde hace seis meses, los 55 niños, de entre seis y 16 años, no han podido salir ni ser visitados por sus padres. Las monjas se encargan de la manutención (Camacho y Badillo, 2010).

Tras las agresiones a la población, tres jóvenes fueron heridas de bala, una de ellas quedó en silla de ruedas debido a que no pudo recibir atención médica inmediata, pues los paramilitares lo impedían. Dos jóvenes fueron asesinados y el resto abandonó Copala caminando por veredas y ocultándose para no ser alcanzados por las balas. Ante la agresión que sufrían en sus comunidades, mujeres jóvenes y adultas se

organizaron para establecer un plantón en la ciudad de Oaxaca y el Distrito Federal, con el fin de denunciar lo que pasaba en Copala. Ellas comenzaron a levantar la voz y a denunciar a los grupos paramilitares que asesinaban a sus familiares con la impunidad que otorga el Estado al no garantizar la vida e integridad de las personas:

> Nosotras como mujeres no teníamos voz, no teníamos derecho a hablar. Pero ahora con lo que nos han hecho, nos sacaron de nuestras casas, nos disparaban sin importar si somos personas o animalitos, con todo el problema que tenemos no nos queda más que hablar y decir lo que nos han hecho, nos sacaron de nuestro pueblo, nuestras casas, perdimos todo, no tenemos donde vivir, así que por eso exigimos al gobierno que castigue a los paramilitares y que se comprometa a que regresemos a nuestras casas (Antonia, entrevista, 2010).

Otra joven desde el plantón en la ciudad de Oaxaca denunciaba:

> Dicen los señores, grandes, no mis papás, hay señores más grandes, que nunca antes había sucedido algo así, sí anteriormente había muertos, que antes se mataban, pero nunca antes que sacaran a la gente a punta de armas, pues ésta es la primera vez, pues mucha gente grande mayor edad se sorprende de esta situación […] muchas gentes grandes son los que sufren más porque sufren mucho por su casa, sus animalitos que dejaron, aunque casa muy sencilla de lodo y láminas de cartón pero para ellos tiene un valor muy significante porque dieron toda su vida en ese hogar, de repente llega alguien que no tiene derecho de hacer algo y lo hace porque quiere y porque se le antojó y nada más, yo siento mucho por la gente y los señores grandes porque ellos son los que sufren, varios están en el plantón con nosotros, ellos sufren mucho porque no pueden juntar su leña, sentarse junto a la lumbre, ellos no pueden dormir bien, ir al monte, ir a traer leña, sentirse libres, acá no se sienten libres, todos nos sentimos presionados, hay mucha gente, no hay libertad, si nosotros nos sentimos así pues mucho más los señores y las señoras grandes (Carmen, entrevista, 2011).

A más de dos años del cerco paramilitar que obligó la salida de alrededor de 700 personas, éstas no han podido regresar a su comunidad, siguen en el exilio: algunas en las comunidades triquis vecinas impulsoras también del municipio autónomo, otras en distintas ciudades de Oaxaca y el Distrito Federal, y los más jóvenes en Estados Unidos. En

Muchacha triqui. Foto: Carmela Cariño Trujillo.

conversaciones con los jóvenes, ellos expresan lo vivido con frustración, miedo, coraje, pero algunos manifiestan la esperanza de regresar a Copala y empezar de nuevo. Otros ya no quieren regresar.

Algunas conclusiones

Como ha podido observarse, la juventud triqui se construye a través de elementos como la migración, la escuela y los medios masivos de comunicación, pero sobre todo por la violencia política que determina su estancia en sus comunidades de origen y sus papeles en la vida comunitaria. En los últimos años, además, la juventud triqui ha participado históricamente en los procesos políticos de su comunidad, asumiendo cargos importantes, siendo agentes municipales y voceros de sus movimientos. De modo que están asumiendo cada vez con mayor frecuencia responsabilidades que en otros pueblos, indígenas o no, están a cargo de los mayores. En la región triqui, tales responsabilidades son asumidas mayoritariamente por jóvenes quienes tienen, entre otras cosas, conocimiento del español y experiencias de vida fuera de la comunidad, por ejemplo, a raíz de la migración, lo cual los coloca en posiciones que los adultos consideran valiosas para fortalecer la pro-

testa social que están viviendo. Por otra parte, puede observarse también que la migración de jóvenes triquis es una decisión que éstos toman cuando ya no tienen otras opciones, y cuando la violencia política les niega toda posibilidad de construir una vida digna y en paz en sus comunidades.

En las condiciones actuales la iniciativa de formar un municipio autónomo tiene un sustento importante en los jóvenes pero también en las jóvenes, quienes apoyan y participan en iniciativas como la de la radio comunitaria, puesto que encontraron en ella la posibilidad de aprender y de participar en otros espacios que tradicionalmente les han sido negados. En los últimos años, en el marco de la propuesta autonómica, el papel de las mujeres, y específicamente las jóvenes, ha sido sobresaliente, ya que han levantado la voz, tomado el micrófono, frente a su comunidad y a la sociedad en general, para denunciar la represión y el desplazamiento del que han sido objeto. Por ello, puede afirmarse que en la actualidad las jóvenes triquis desplazadas reconstruyen sus identidades de género a partir de su participación política y la resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Armando

2002 "Dislocados: los derechos del que migra y el derecho a no migrar", *La Jornada,* 3 de noviembre, http://www.jor nada.unam.mx/2003/01/02/frontera/refer/centro/bartra.html. Consultado en junio de 2012.

Bello Maldonado, Álvaro

2008 "Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México", en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 161-179.

Camaco, Zósimo y Miguel Badillo

2010 "Copala, zona de guerra", *Contralínea*, miércoles 2 de junio.

Cariño Trujillo, Carmela
2009 "Juventud triqui, radio comunitaria y autonomía, la voz que rompe el silencio", tesis de maestría en Desarrollo Rural, uam-x, México.

Cariño Trujillo, Carmela y Armando Martínez Rosales
2009 "San Juan Copala, Oaxaca: año dos de su autonomía", en *Matría,* suplemento de *La Jornada de Oriente*, núm. 24, febrero de 2009, Puebla, pp. 6-7.

García Alcaraz, Agustín
1973 *Tinujei. Los triquis de Copala,* Secretaría de Recursos Hidráulicos/Comisión del Río Balsas, México.

Lewin, Pedro
1999 "La gente de la lengua completa (yi nï' nanj nï' ïnj). El grupo etnolingüístico triqui", en Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías,* vol. II, Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 215-265.

López Bárcenas, Francisco
1986 *Los triquis un pueblo heroico,* uach, México.
2009a "La persistencia de la utopía triqui: el municipio de San Juan Copala", en Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (coords.), *Otras geografías. Experiencias indígenas en México*, uam-i, México, pp. 119-131.
2009b *San Juan Copala, dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*, unam-x, México.
2010 "San Juan Copala, crónica de una represión anunciada", *La Jornada,* 29 de abril de 2010, en http://www.jornada.unam.mx/2010/04/29/index.php.

Martínez Rosales, Armando
2013 "Eso que nombraron autonomía triqui", *Desinformémonos*, junio.

París Pombo, María Dolores
2011 "La intervención del Estado y migración en la región triqui baja", Mexican Rural Development Research Reports,

Woodrow Wilson International Center for Sholars, en http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Migracion_Tri qui_monografia_20.pdf, consulado en junio de 2012.

Parra Mora, León Javier y Jorge Hernández Díaz
1994 *Violencia y cambio social en la región triqui,* UABJO/Consejo Estatal de Población de Oaxaca, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena
2008 "Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?, en *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina,* INAH, México.

Verduzco Ríos, Carolina
2000 "La comunidad, trinchera de identidad étnica. El caso de los triquis de San Juan Copala", *Coyuntura y Debate*, vol. 1, núm. 4, pp. 69-77.

Entrevistas

Alfonso, entrevista, 2008.
Antonia, entrevista, 2010.
Carmen, entrevista, 2011.
Laura, entrevista, 2010.
Luisa, entrevista, 2008.
Manuel, entrevista, 2009.
Maricela, entrevista, 2009.
Mario, entrevista, 2009.
Rosa, entrevista, 2008.
Rosa, entrevista, 2009.

Senderos imbricados
La construcción de una agenda política de los jóvenes indígenas en México

*Laura R. Valladares de la Cruz**

Introducción

Hablar de la construcción de los jóvenes indígenas como actores políticos en el contexto mexicano representa una tarea de enorme complejidad en virtud de la diversidad de expresiones, situaciones y experiencias específicas sobre lo que significa ser joven, fuera y dentro de los pueblos indígenas, así como por la diversidad de los esfuerzos organizativos que se vienen construyendo a lo largo y ancho de la República Mexicana. Inicialmente señalaré que una de las particularidades de los jóvenes indígenas es el hecho de que sus agendas reivindicativas no pueden separarse de sus identidades étnicas, y por tanto de las reivindicaciones de sus pueblos de pertenencia. Ésta es una particularidad de todo el movimiento indígena nacional, puesto que algo similar sucede con el caso de las mujeres indígenas organizadas, que lograron una enorme visibilidad a partir de la década de los noventa, ya que sus demandas específicas de género siempre remiten a la necesidad de solucionar los problemas de sus pueblos de pertenencia. Es decir, sus luchas remiten siempre a la colectividad, a su pertenencia étnica (Valladares, 2008; 2008b; Hernández, 2000 y 2008; Sánchez 2005, Gutiérrez y Palomo, 1999; Bonfil y Del Pont, 1999; Espioza, Sánchez y Dircio, 2010). En el caso de los y las jóvenes esta particularidad se mantiene, por lo cual, inclusive, podemos afirmar que el núcleo duro

* Departamento de Antropología UAM-I. Correo electrónico: lauravalladares.delacruz@gmail.com.

En busca de la felicidad, obra de Jorge Gómez Pérez.
Foto: Laura R. Valladares de la Cruz.

de su identidad es la pertenencia a su pueblo indígena. Partiendo de esta particularidad, en este artículo me interesa realizar un recuento de los procesos organizativos de los y las jóvenes indígenas en México, así como analizar bajo qué condiciones se inicia un proceso organizativo de corte político entre esos actores. Me interesa igualmente discutir si podemos hablar de que entre ellos hay una agenda política que exprese los intereses y los proyectos de los jóvenes indígenas; y enmarcaré estos procesos dando cuenta del impacto que han tenido las políticas internacionales y nacionales en la conformación de las organizaciones de jóvenes indígenas en México.

Ser joven indígena en tiempos de globalización

De acuerdo con la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ) existen en Hispanoamérica 150 millones de jóvenes, entre los que prima una diversidad de situaciones: los que estudian, los que no estudian, los que trabajan o no, los que viven en ciudades, en las zonas rurales, los que hablan español o una lengua indígena, los que pintan en la calle, los que desde el arte expresan sus deseos, identidades, críticas y propuestas de futuro, los que encabezan organizaciones, los que demandan un presente mejor, los que luchan por la democracia, los

que exigen a sus Estados su inclusión en el mercado laboral, así como la defensa de sus endebles economías nacionales. Y no podría ser de otra manera, puesto que de acuerdo con la propia OIJ los desempleados jóvenes son más del 50 por ciento del total de desempleados. Adicionalmente un gran número de ellos son discriminados por su condición económica, racial, etaria y de género.[1] Ahora bien, los jóvenes son un sector de la sociedad muy significativo porque expresan y cuestionan muchos de los dilemas del mundo, muestra de ello es que han sido los y las jóvenes "los ocupas" de las plazas de Madrid y Francia, así como de diversos espacios emblemáticos de las grandes ciudades del mundo y de México; han sido también los protagonistas de la "primavera árabe",[2] y son jóvenes los que luchan por su derecho a tener no sólo un futuro de certidumbres, sino un presente de inclusión, libertad y democracia. En este sentido me parece elocuente la frase que señala que los jóvenes son "los que apagan incendios, pero también los que prenden la mecha". Así, por ejemplo, fueron los jóvenes mexicanos quienes sacudieron la paz de las noticias en el reciente proceso electoral de 2012, fueron ellos los que activaron la protesta social, los que se constituyeron como portavoces de una sociedad cansada y desmotivada, y fueron los convocantes de amplios sectores que acumulan una enorme ira contenida ante un Estado antidemocrático e insensible

[1] Los resultados de algunas investigaciones sobre los y las jóvenes indígenas en México pueden consultarse los textos de Maya Lorena Pérez Ruiz (2003a), (2003b) y (2011), Maritza Urteaga (2011); Gonzalo Saraví y María Bertely (2011); Laura Valladares de la Cruz y Rita Flores Herrera (2011).

[2] Las revoluciones y protestas en el mundo árabe de 2010 a 2012, denominadas por distintos medios como la "revolución democrática árabe" o la "primavera árabe", consisten en una serie de alzamientos populares en los países árabes, principalmente del norte de África, calificados como revolución por la prensa internacional, que comenzó con la "revolución tunecina". Aunque varios expertos a nivel internacional, como Noam Chomsky, consideran las protestas de octubre de 2010 en el Sahara Occidental como el punto de partida de las revueltas. Se trata de revueltas sin precedentes en el mundo árabe, ya que si bien en la historia de esta región ha habido numerosas revoluciones laicas y republicanas, hasta ahora éstas se habían caracterizado por nacer a partir de golpes de Estado militares que daban paso a gobiernos en cierta medida autoritarios con o sin apoyo popular, en tanto que los acontecimientos actuales se caracterizan por un reclamo democrático y de una mejora sustancial de las condiciones de vida.

frente a la pobreza y el sufrimiento de un vasto sector de la población. Se trata, como sabemos, de un país en el que 50 por ciento de la población vive en condiciones de pobreza y está sometida a múltiples violencias; es decir, a la violencia estructural. De tal forma que la coyuntura del relevo presidencial provocó que miles de jóvenes tomaran las calles y alzaran sus voces; un movimiento en donde se combinó el silencio con los *performance* y con las consignas: hubo niños, adultos y ancianos que se sumaron al grito de los jóvenes con el #YoSoy132. Sin embargo, no fueron suficientes las protestas, las reuniones y las expresiones de descontento para resquebrajar una estructura deslegitimada pero inmensamente poderosa.

Al igual que en otros países, los jóvenes se constituyen como un actor político que da cuenta de su potencial para cuestionar y cambiar el presente, y me parece que su agencia política es una fuerza que puede contribuir a derribar los muros de la exclusión, la intolerancia y la antidemocracia. Aunque también es cierto que existe una minoría de jóvenes exitosos que pueden acceder a una formación profesional: son jóvenes emprendedores, luchadores por un mundo sustentable y con mayor equidad; pero frente a ellos existen millones que están excluidos de los mínimos benefactores para emprender una vida digna, así que son miles los que lamentablemente se incorporan a las filas del narcotráfico, del alcoholismo, que son víctimas de la violencia, de la explotación económica y sexual, que son igualmente víctimas o actores en conflictos violentos, o que son criminalizados por protestar o simplemente por ser diferentes. También son muchos los que están excluidos de la toma de decisiones de sus comunidades y sus naciones.

Ante este panorama no es casual que desde hace poco más de 20 años instancias internacionales y nacionales hayan puesto en marcha programas, instituciones y acciones afirmativas con un fuerte énfasis en el desarrollo de capacidades para el autodesarrollo, buscando la incidencia de los jóvenes en el futuro de sus vidas y sus naciones. En este contexto la Organización de las Naciones Unidas (ONU) promovió en 1998 la I Conferencia Mundial de Ministros Responsables de la Juventud, en la cual se comprometieron a impulsar el desarrollo de los jóvenes y erradicar la discriminación, la exclusión y la explotación. Esta

reunión tuvo como antecedentes el año de 1985, cuando se proclamó por primera ocasión el Año Internacional de la Juventud, bajo el lema "Participación, Desarrollo, Paz", ya que de acuerdo con los documentos construidos se identificó a los jóvenes como actores privilegiados en el desarrollo de nuestras sociedades.

Para el caso de Hispanoamérica fue hasta el año 1991 cuando se consolidó una política pública o más específicamente acciones de gobierno para este sector. Dicho proceso se fue fortaleciendo con las Conferencias Iberoamericanas de Ministros de Juventud y con la creación en 1992 de la OIJ. Con esta perspectiva, la ONU, junto con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), declararon el 2010 como Año Internacional de la Juventud, que inició a partir del 12 de agosto de 2010. En ese mismo año, en México se celebró la Conferencia Mundial de Juventud (CMJ 2010) en la ciudad de León, Guanajuato. De igual forma, en 2010 se conmemoraron además los 15 años del Programa de Acción Mundial sobre Juventud, los 10 años de la Declaración del Milenio y los 12 años de la Conferencia Mundial de Ministros Responsables de la Juventud, misma que tuvo su primer encuentro en Portugal y que dio cabida a la Declaración de Lisboa sobre la Juventud (1998). Fue en este espacio que se creó el Programa de Acciones para el Desarrollo de la Juventud en América Latina (Pradjal). Así, entre los años 1995 y 2000, la OIJ instrumentó este programa como respuesta al acuerdo de la III Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y Gobierno. Como resultados de estas acciones se logró "configurar" a la juventud como una *categoría jurídica* que se ha expresado en la aprobación de leyes de juventud y en su participación en la discusión sobre la Carta Iberoamericana de Derechos de la Juventud. Asimismo, se estableció la necesidad de que los jóvenes fueran tratados como sujetos de derechos civiles, políticos, sociales y económicos. De aquí que en los últimos años se haya registrado una ampliación de la oferta de programas y de servicios dirigidos a este sector, y también que se crearan en todos los países miembros de la OIJ organismos oficiales de la juventud.

Si bien podemos reconocer avances como los anteriores, quisiera retomar algunas de las reflexiones expresadas en la evaluación del

primer decenio de políticas públicas dirigidas a los jóvenes, ya que en ella se enfatizan los claroscuros de sus resultados (Urzúa, 2002). Especialmente me interesa mencionar el énfasis en el acceso a la educación y a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), así como la incorporación de los jóvenes al mercado de trabajo, pues en términos generales se han sobrevalorado los recursos del mercado globalizado, en el cual los intereses por mantener las ganancias de las grandes empresas multinacionales continúan siendo la prioridad de las economías neoliberales, en contraste con los enormes procesos de desigualdad e inequidad.

En otro orden de ideas, pero vinculado con los retos para lograr construir escenarios de mayor participación y equidad para los y las jóvenes, importa decir que si bien a los jóvenes se les ubica como actores fundamentales para el desarrollo de las sociedades contemporáneas, su participación como actores y por tanto como constructores de las políticas públicas son todavía expresiones de buena voluntad. Lamentablemente lo público se mantiene como un ejercicio vertical del poder, en manos de una minoría que es la que elabora las propuestas y acciones de gobierno, por lo que el ejercicio de lo público, entendido en su mejor acepción como una práctica de lo colectivo para el bien social, es una asignatura pendiente (Urzúa, 2002).

En el ámbito de los avances en la construcción de una agenda de y para jóvenes construida por los participantes de la OIJ —en la que participan, por cierto, organizaciones no gubernamentales, organizaciones de jóvenes indígenas de América Latina e instituciones gubernamentales—, el tema de juventud indígena tiene cierta presencia, y entre los temas de su agenda prioritaria están analizar y mejorar la situación de los y las jóvenes indígenas. En este sentido hay un compromiso por construir una visión que considere una perspectiva de *pertinencia cultural* y *equidad de género* dentro del contexto de los derechos, tanto de los pueblos indígenas como en el marco de los derechos ciudadanos.[3] En este sendero, la OIJ se ha propuesto medir un "índice de

[3] Sobre la trayectoria de la OIJ puede consultarse su página web en la siguiente dirección: http://www.oij.org/es_ES.

futuro juvenil en 5, 10 y 20 años" a través de una encuesta aplicada a 25 mil jóvenes de Iberoamérica, cuyos primeros resultados estarán disponibles a partir del mes de marzo de 2013 en su sitio web. Con este ejercicio se busca conocer la voz de los y las jóvenes de Hispanoamérica para conocer su realidad y su sentir, y que sus resultados constituyan una base sólida para la construcción de políticas públicas que respondan a las necesidades e intereses de los y las jóvenes, de los 21 países del área iberoamericana.[4]

En lo que corresponde a las acciones de gobierno de México dirigidas a los jóvenes indígenas, podemos afirmar que han transitado por varios caminos. Por ejemplo, dentro del Instituto Nacional de la Juventud (Injuve) existen programas de promoción de derechos de los jóvenes indígenas, sobre el derecho a sus culturas, que otorgan un reducido número de becas para que los jóvenes puedan continuar con sus estudios. Asimismo, se brindan apoyos económicos para emprender proyectos diversos y se realiza una labor de difusión de las culturas juveniles y de las obras de jóvenes indígenas. Entre las acciones significativas desarrolladas por esta institución ha estado la puesta en marcha de investigaciones que evalúen la situación de los derechos humanos de los jóvenes. En este marco, por ejemplo, durante el año 2010 se realizó una investigación en Oaxaca, Puebla y Chiapas sobre la situación de los derechos de los jóvenes indígenas, y se da cuenta de los rezagos en materia de derechos humanos y derechos ciudadanos, tanto en las políticas públicas como en términos de los derechos reconocidos.[5]

La otra institución que ha desarrollado estrategias para incidir en la vida de los jóvenes indígenas es la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que desde el año 2007 ha emprendido de forma constante una serie de encuentros denominados "Jóvenes indígenas: liderazgos emergentes", que son convocados por esta institución en coordinación con otras instancias públicas y priva-

[4] Este ejercicio se desarrollará con base en entrevistas, grupos focales y consultas masivas *on line*.

[5] Esta investigación estuvo a cargo de la Organización de la Sociedad Civil (OSC) Inicia, compuesta mayoritariamente por jóvenes que trabajan con jóvenes.

das. Se trata de un espacio que tiene como objetivo identificar habilidades de liderazgo y fortalecerlas a través de la reflexión sobre la cultura como factor de desarrollo; también se les brinda asesoría y apoyo para emprender, en especial, proyectos productivos. A partir de entonces se ha realizado un número importante de encuentros nacionales y regionales de jóvenes indígenas. La agenda de los encuentros es múltiple y se abordan temas como el calentamiento global, la identidad, la cultura y la globalización, la educación, la medicina tradicional, el uso de las tecnologías de la información y la comunicación en el desarrollo comunitario, los retos de los jóvenes, el desarrollo comunitario y la globalización, así como el uso del patrimonio natural y cultural o el tema indígena en el desarrollo comunitario.[6] Otro de los temas tratados ha sido la participación de los jóvenes en las instancias de poder y decisión a nivel regional, nacional e internacional. Ciertamente estos encuentros han coadyuvado a fortalecer las capacidades y habilidades de los jóvenes indígenas para que puedan participar en los foros nacionales e internacionales, tanto en los referidos a los pueblos indígenas como en los específicos de jóvenes. Sin embargo, también han generado fuertes críticas por tratarse de una propuesta elaborada desde la institución, y no con los propios jóvenes.

Otra de las iniciativas dirigidas a apoyar y fortalecer los liderazgos de los jóvenes indígenas fue el programa de becas que la Fundación Ford implementó y operó en diversos países del mundo. Con este programa un sector de jóvenes indígenas tuvo la oportunidad de cursar posgrados en diferentes disciplinas, en sus países de origen o en otras partes del mundo. Fue un proyecto significativo que tenía como premisa apoyar a jóvenes que no sólo tuvieran un alto rendimiento académico, sino que portaran una trayectoria de compromiso con sus comunidades de origen, de modo que una vez cursado el posgrado de su elección volvieran a sus lugares de origen para apoyar el desarrollo de los mismos. Se apoyó a jóvenes procedentes de diversas disciplinas y de distintas etnias y regiones del país. Participaron algunos jóvenes

[6] Sobre el encuentro véase la reseña periodística en: http://www.mimorelia.com/noticias/92115, consultada el 10 de febrero de 2012.

indígenas mexicanos con una militancia política relevante, y en ciertos casos su participación en el programa potenció su compromiso político con sus pueblos.[7]

El programa Ford, para el caso de México, tuvo su sede en el CIESAS-DF desde el año 2001 hasta el 2013, periodo en el que apoyó a 226 jóvenes indígenas que emprendieron estudios de maestría y doctorado: 88 mujeres y 138 hombres de 38 pueblos indígenas, de 20 estados del país.[8] Entre los procesos generados por los jóvenes participantes en

[7] Tal es el caso, por ejemplo, de Bettina Cruz Velázquez, zapoteca del istmo de Oaxaca, quien se ha destacado por su lucha contra los proyectos de generación de energía eólica en Oaxaca, Bettina es licenciada en Ingeniería Agrícola por la Facultad de Estudios Superiores-Cuautitlán de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y doctora en planificación territorial y desarrollo rural por la Universidad de Barcelona. Por su militancia política contra proyectos en regiones indígenas, específicamente su oposición a los proyectos de producción de energía eólica en el istmo de Oaxaca, fue encarcelada en el año 2011 en Oaxaca y liberada poco tiempo después. Tuve el gusto de ser su profesora en la UNAM a finales de los años ochenta y después nos reencontramos en el proceso de evaluación para becarios Ford en el año 2010, en donde conversamos sobre el papel de los jóvenes indígenas profesionistas y su compromiso con los grandes problemas de los pueblos indígenas. En una entrevista me habló de la importancia del compromiso político de los jóvenes profesionistas con sus pueblos, regiones y el país en su conjunto.

[8] El Programa Internacional de Becas (IFP, por sus siglas en inglés) forma parte de un ambicioso proyecto internacional educativo promovido por la Fundación Ford en coordinación con diversos organismos nacionales en 22 países del mundo. Considerando la importancia de la formación académica de posgrado para el liderazgo en la generación de nuevas opciones de desarrollo, la Fundación Ford lanzó en el 2000 el denominado International Fellowships Program (IFP), que busca contribuir a la consolidación de una nueva generación de líderes entre los grupos que han enfrentado mayores restricciones en su acceso a la educación superior, a fin de fortalecer su participación en la resolución de los enormes retos del siglo XXI. El IFP es el programa educativo de mayor envergadura emprendido por la Fundación Ford en toda su historia. Inició su operación en el 2000 en Vietnam, Nigeria, Senegal, Ghana, Chile, Perú y Rusia, y en 2001 se expandió a otros 15 países del mundo, entre los que se encuentra México. Durante los 10 años de vida del IFP se habrá apoyado a más de 4 300 mujeres y hombres de América Latina, África, Medio Oriente, Asia y Rusia para realizar estudios de posgrado. En cada país el programa fue manejado por organizaciones nacionales, regionales e internacionales, en estrecha colaboración con la Secretaría General del IFP, cuyas oficinas centrales se encuentran en Nueva York. Estas organizaciones han integrado grupos de trabajo con académicos, profesionales y otros expertos, con el propósito de definir políticas específicas para la operación del programa en los respectivos países y hacer la selección de los becarios. Para mayores detalles véase la página: http://ford.ciesas.edu.mx/.

esta experiencia académica estuvo la formación de la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, A C. (RIIPIM). Desde ella, por ejemplo, y en coordinación con la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), en marzo de 2012 convocaron al seminario intitulado "Megaproyectos y Resistencia de los Pueblos Indígenas (energía eólica, contaminación del agua, minería y gobiernos autónomos)", para tratar problemas que, como sabemos, remiten a las nuevos condiciones que enfrentan los pueblos indígenas de nuestra nación, y expresan el compromiso de los jóvenes profesionistas con sus pueblos de origen y con el país en su conjunto.[9]

Ahora bien, la organización de jóvenes ha surgido muy vinculada con los esfuerzos de la OIJ, y es un esfuerzo reciente, pues se formó en el año 2007, cuando se creó la Red Iberoamericana de Jóvenes Indígenas y Afrodescendientes (Rejina), en la ciudad de Antigua, Guatemala. Dicha red se concibió como un espacio de cooperación y comunicación, y está conformada por personas, instituciones y organizaciones de la sociedad civil encargadas de atender los asuntos relacionados con las juventudes indígenas y afrodescendientes. El trabajo de la Rejina se ha concentrado en el apoyo y desarrollo de las organizaciones de jóvenes indígenas y afrodescendientes en la región. Una de sus prioridades es lograr la ampliación de la participación e integración de nuevos actores en los países involucrados en la organización, así como la promoción de alianzas y nuevos espacios para incidir en los procesos de toma de decisión; por lo cual, la organización ha puesto un fuerte énfasis en la ejecución de un programa orientado a fortalecer las capacidades individuales de liderazgo en este ámbito y a potenciar su intervención en el escenario político de donde viven los jóvenes. Como podemos constatar, se trata de una agenda similar a la impulsada por las instituciones mexicanas.

Actualmente la Rejina cuenta con más de 30 organizaciones miembros, distribuidas en los siguientes países: Argentina, Bolivia, Brasil,

[9] Para acercarse al programa, los perfiles de los estudiantes y sus acciones puede consultarse la página web: http://ford.ciesas.edu.mx/; para conocer los objetivos de la RIIPIM puede consultarse la siguiente dirección: http://www.investigadoresindigenas.org/.

Colombia, Costa Rica, Ecuador, España, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela. Igualmente, cuenta con el apoyo expreso de gobiernos, organismos internacionales y agencias de cooperación y de fomento. En el caso de México se tienen registradas tres organizaciones participantes en la Rejina: Jóvenes Constructores de la Comunidad A. C. (JCC), la *Revista Iguanazul: Literatura en Lenguas Originarias* y la Red Nacional de Jóvenes Indígenas (Renji). De estas tres organizaciones sólo la Renji tiene un explícito interés político, en tanto que su objetivo central es lograr la articulación de las organizaciones de jóvenes indígenas que existen en el país, con miras a apoyar las luchas de sus comunidades y pueblos, y para contribuir en la búsqueda de soluciones para los conflictos más urgentes que enfrentan. Esta organización es de reciente creación, pues se remonta al año 2008, y a ella dedicaremos algunas reflexiones más adelante.

En cuanto a JCC, se trata de una organización de la sociedad civil, nacida sin fines de lucro en el año 2004. Su objetivo fundamental es promover el desarrollo humano y mejorar las opciones de empleabilidad y reinserción escolar de jóvenes de comunidades marginadas. Su modelo consiste en realizar obras de valor comunitario con la participación activa de jóvenes de escasos recursos y desocupados, con el objetivo de brindarles un espacio físico en el que puedan recibir "capacitación técnica, formación en desarrollo humano y en habilidades para la vida, para definir su proyecto de vida y así facilitar su inserción laboral, la reinserción educativa o el emprendimiento productivo, desarrollar su liderazgo en la comunidad y establecer lazos de amistad y compañerismo".[10] Mientras que la *Revista Iguanazul* está dedicada a difundir las expresiones artísticas de los jóvenes indígenas, como poesía, cuento, ensayo y artes gráficas, en sus propias lenguas. Su directo-

[10] El modelo de JCC en México ha sido reconocido como una de las "mejores prácticas" de promoción del empleo juvenil y el desarrollo de la juventud por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Esta organización es parte de Youth Build International, una red surgida en Estados Unidos con presencia en más de 25 países. Para conocer sus proyectos y zonas de trabajo se puede consultar su página web en la siguiente dirección: http://www.jovenesconstructores.org/.

ra es Judith Santopietro, quien es actualmente la coordinadora general de la Rejina.[11]

Si bien las acciones institucionales recientes dirigidas a jóvenes han impactado de diferente forma en los y las jóvenes indígenas, ha existido un proceso paralelo de organización autónoma de los jóvenes, que se expresa de diferentes formas en el ámbito rural y en el citadino. Al abordaje de los retos de construir una agenda política de jóvenes dedicaremos el siguiente apartado. Sin embargo, me gustaría señalar que los esfuerzos organizativos de los y las jóvenes indígenas en México —se trate de un proceso independiente o apoyado por organizaciones y organismos internacionales o nacionales— han sido complejos, con avances y retrocesos; y ha sido igualmente difícil construir una agenda única, en virtud no sólo de la diversidad de contextos y problemáticas que viven los jóvenes, sino por las diferentes formas de insertarse y pensar el presente y el futuro. Así, por ejemplo, existen organizaciones de jóvenes que consideran que la agenda de los jóvenes indígenas debe priorizar los problemas de su incorporación al mercado de trabajo o a las instancias de toma de decisión o que debe orientarse hacia su formación profesional, mientras que otro sector opina que las reivindicaciones que debieran enarbolar son las de sus pueblos de origen.[12] A

[11] Judith Santopietro nació en Córdoba, Veracruz, en 1983, es hija de madre náhuatl y padre italiano. Ha viajado presentando su obra a diferentes países del mundo y tiene una vasta obra publicada en revistas tales como: *La Voz de la Esfinge*, *Plan de Pájaros* y *Navegacione Zur, Reverso, La Línea del Cosmonauta* y el *Anuario de Poesía Mexicana 2006*. Ha participado en el III y IV Encuentro Internacional de Escritores del Caribe y en el Encuentro Latinoamericano de Poetas en el Centro Histórico "El Vértigo de los Aires". Sus textos han sido leídos en la Radio Universidad Veracruzana, Radio Totopo de Juchitán y Radio Universidad de Guadalajara. Ha recibido distintos reconocimientos, entre los que están una mención honorífica en el Premio Nacional de Poesía "Tuxtepec-Río Papaloapan". Dirige además de la revista la Radio Nómada y la Editorial Cartonera Iguanazul. Aunque se trata de una revista especializada en poesía y narrativa, sus páginas son también un medio de difusión de las reuniones latinoamericanas de los pueblos indígenas, así como para difundir las declaraciones y plataformas políticas de organizaciones indígenas. La revista puede consultarse en línea en la siguiente dirección web: http://revistaiguanazul.blogspot.mx/.

[12] Entrevista con el joven antropólogo ayuujk (mixe) Honorio Vázquez Martínez, junio de 2012.

este dilema se unen las agendas que las propias mujeres indígenas jóvenes, desde hace casi tres décadas, han venido construyendo como sectores específicos dentro del movimiento internacional y nacional de mujeres indígenas.

Así, la complejidad de los escenarios en donde y desde donde buscan incidir, expresada en la construcción de organizaciones de jóvenes y por tanto de agendas sociales y políticas de los propios jóvenes es muy reciente. Por ejemplo, fue en el año 2007 que se constituyó la Renji, y recién en el año 2011, en el marco de la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, se conformó un grupo de trabajo de mujeres jóvenes indígenas. En ambos casos se encuentran debatiendo y construyendo sus agendas políticas, las cuales parten inicialmente de la situación que viven como integrantes de los pueblos indígenas; y es desde este contexto que desean visibilizarse y luchar contra las situaciones que los criminalizan por ser jóvenes, y que vulneran el ejercicio de sus derechos ciudadanos y humanos; y es desde allí, también, que pretenden modificar las situaciones estructurales y políticas que tienen mayor incidencia en ellos por su calidad etaria.[13]

Como podemos ver, los esfuerzos de coordinación política de los jóvenes indígenas se están definiendo, pero es claro que comparten con el resto de los jóvenes del mundo demandas por acceder a mejores condiciones de vida y por lograr su derecho para participar en los escenarios políticos. Sin embargo, es mucho más complejo hablar de un proyecto político que enarbole solamente demandas juveniles e indígenas: lo que se dibuja ciertamente es un actor político, pero que no se explica ni se agota en sí mismo, puesto que se conforma con las particularidades de su pertenencia étnica y se fortalece por su vinculación con las luchas de sus pueblos de origen.

[13] Entrevista con la líder indígena ayuujk Liliana Vianey Vargas, integrante de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, julio de 2012.

La organización política de los y las jóvenes indígenas en México: las sendas recorridas

Sabemos que ser joven indígena en el México contemporáneo en la era de la globalización remite a un contexto de enorme desigualdad, donde permanecen las discriminaciones y las exclusiones, que tienen siglos de existencia, y donde se desarrollan préstamos culturales, "del dar y recibir". En términos de Renato Rosaldo, se trata de *zonas fronterizas* de la sociedad contemporánea, es decir, aquellas zonas "porosas" caracterizadas teóricamente por su heterogeneidad, el cambio rápido, el movimiento, *el prestar y pedir intercultural*, y empíricamente, por estar saturadas de desigualdad, poder y dominación (citado en Urteaga, 2011a: 59). Teniendo este contexto presente, si rastreamos los intentos para construir y construirse como actores políticos, podemos mencionar distintas aristas: por un lado está la referida a la visibilidad de los jóvenes en los procesos amplios de la lucha de los pueblos indígenas que demandan una nueva relación con el Estado mexicano, y por el otro se encuentra su lucha por acceder a los recursos y servicios que, como mexicanos, les asisten, y de los cuales la gran mayoría de jóvenes están excluidos: educación, salud, trabajo, espacios de toma de decisión y de recreación y libertad de elección.

En términos políticos la demanda de los jóvenes, para participar como actores que pueden fortalecer las plataformas reivindicativas de sus pueblos y del movimiento nacional, la encontramos, por ejemplo, en las relatorías y documentos que se generaron a lo largo del movimiento en contra de la celebración del V Centenario de la Conquista de América. En torno a este evento diversas organizaciones indígenas, especialmente las de las tribus indígenas del norte de la República, convocaban a sus jóvenes para que se sumaran a las protestas y fortalecieran las organizaciones con su presencia. Así, por ejemplo, en las reuniones de coordinación de los diferentes Consejos de Resistencia Indígena, Negra y Popular de esos años, los representantes de los pueblos expresaban su preocupación porque los jóvenes no participaban en estas organizaciones, así como sobre las nuevas prácticas y costumbres que estaban adquiriendo; expresaban preocupación por los nuevos consumos de productos, alcohol y drogas; o porque consideraban que

su compromiso con los problemas de sus comunidades y pueblos indígenas no se manifestaba como esperaban los adultos de sus pueblos. De tal forma que se les convocaba a participar más activamente.[14] Sin embargo, también es cierto que en esos años varios jóvenes indígenas encabezaban el Congreso Guerrerense, el Chiapaneco y el Oaxaqueño, entre otros.

A diferencia de estas convocatorias a sus jóvenes, poco tiempo después, en el marco de las movilizaciones expresadas a raíz del levantamiento zapatistas, se empezó a visualizar la construcción de agendas sectoriales, aunque como ya hemos señalado, no separadas de los objetivos y metas generales del movimiento indígena. Esto se expresó en las asambleas, congresos y reuniones de las organizaciones nacionales más importantes construidas en la historia reciente del movimiento indígena, como son el Congreso Nacional Indígena (CNI) y la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA). En esos foros se fueron instalando mesas de jóvenes y de mujeres; tal estrategia organizativa se hizo con miras a fortalecer los procesos organizativos y la agenda política del movimiento indígena nacional, pues, como sabemos, una de las características de ese movimiento ha sido la participación conjunta de familias extensas de organizaciones comunitarias, regionales y nacionales, en el que siempre la presencia de jóvenes fue un componente fundamental. [15]

La presencia de nuevos liderazgos de jóvenes, hombres y mujeres, se fue haciendo importante durante los años noventa y la primera década del siglo XXI. Líderes como Margarita Gutiérrez, Martha Sánchez, Anzaldo Meneses, Francisco López Bárcenas, Floriberto Díaz, Pedro de Jesús y Adelfo Regino, entre otros muchos, encabezaron las luchas autonomistas de esa década; de tal forma que podemos hablar de un relevo de liderazgos, y si no de relevo, sí se puede afirmar una ampliación de los liderazgos, con rostros de jóvenes profesionistas y de líderes de organizaciones, tanto de aquellas que luchaban por la tierra

[14] Véanse las declaraciones de los diferentes Consejos de Resistencia frente al V Centenario compiladas por Sergio Sarmiento (2000).

[15] Sobre un recuento pormenorizado de la trayectoria del CNI y la ANIPA desde 1996 hasta 2009 puede consultarse Laura Valladares (2009).

y la democratización de las estructuras políticas locales y regionales como de las comprometidas con las agendas autonomistas de esos años. Asimismo, muchos de los y las jóvenes profesionistas y líderes de organizaciones locales, regionales y estatales comenzaron a tener un papel central fortaleciendo la constitución de las nuevas organizaciones autonómicas, y allí es donde abogados, sociólogos, economistas, antropólogos indígenas y luchadores sociales se constituyeron como articuladores y promotores de las demandas de los pueblos indígenas, mostrando ser un capital político vigoroso del movimiento indígena.

En este sentido, podemos señalar que se fue perfilando la construcción de organizaciones indígenas que, sumadas a la agenda nacional autonómica, se aglutinaron reivindicando demandas sectoriales: la más relevante y visible fue la de las mujeres indígenas. Por ejemplo, en 1995 la ANIPA constituyó un espacio de mujeres que decantó, en el año de 1997, con el impulso del EZLN y en la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (Conami), encabezada por mujeres jóvenes con liderazgos sólidos. De sobra sabemos que dentro del CNI no fue sencillo lograr la constitución de un espacio para las mujeres; sin embargo, desde su primera Asamblea Nacional (1996) se formó una Comisión de Seguimiento que estuvo compuesta por 10 grupos de trabajo, entre los que estuvieron un grupo de jóvenes y otro de mujeres.

Los procesos organizativos de las mujeres indígenas que allí se gestaron, si bien fueron apuntalados con la convergencia de múltiples actoras sociales, como las mujeres zapatistas, ONG, feministas de diferente cuño y organizaciones defensoras de derechos humanos, lograron construir una agenda sólida de demandas de las mujeres indígenas; tales esfuerzos generaron la proliferación de organizaciones de mujeres indígenas en casi todo el país, y contribuyeron a que se multiplicaran las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) dedicadas a la defensa de los derechos humanos de las mujeres, hasta arribar a la construcción de una agenda con una perspectiva feminista indígena (Gutiérrez y Palomo, 1995, Rovira, 1997, Hernández, 2010 y Espinosa, 2009). De tal suerte que dentro del grupo de las mujeres organizadas políticamente desde 1996 se ha ido constituyendo, a su vez, un sector de jóvenes

líderes que han venido trabajando de forma continua en temas de enorme importancia, como la salud reproductiva de la mujeres, la lucha contra la violencia estructural y su derecho a participar en las estructuras políticas y de poder dentro y fuera de sus pueblos de origen. Igualmente, se ha puesto énfasis en el fortalecimiento de sus liderazgos sin descuidar los planteamientos de sus organizaciones mixtas de origen. Organizaciones como la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas son elocuentes ejemplos de la envergadura de la organización de las mujeres indígenas y del papel de las jóvenes líderes tanto en los espacios comunitarios como en los nacionales e internacionales (Espinosa, Sánchez y Dirsio, 2010).

Ahora bien, el caso de los jóvenes no se tradujo en un proceso organizativo específico y vigoroso. Me parece que esto se debe a la dificultad de construir una agenda específica en términos etarios. En el caso de las mujeres, la conformación de una plataforma reivindicativa ha tenido un carácter de género que es más amplio y representativo que uno referido a sólo el grupo de edad. A la exploración de las particularidades de los senderos de la lucha política recorrida por los y las jóvenes indígenas de la Rejina y las mujeres indígenas de México dedicaremos las siguientes páginas.

La Red Nacional de Jóvenes Indígenas (Rejina)

La vocación de organización independiente de los jóvenes indígenas se hizo escuchar muy pronto, si consideramos que el primer intento de coordinación nacional fue estimulado por la CDI al convocarlos, en el año 2007, al I Encuentro de Jóvenes Indígenas: Liderazgos Emergentes.[16] Se hizo en el marco del Día Internacional de los Pueblos Indígenas y allí se dieron cita 60 jóvenes de entre 15 y 21 años de edad, procedentes de los diferentes pueblos originarios del país. El objetivo del encuentro fue fortalecer los rasgos de liderazgo de los participantes, a partir de la reflexión de los temas establecidos en las Metas del Milenio y el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del

[16] Dicho encuentro se llevó a cabo del 8 al 10 de agosto del 2007 en el centro ecoturístico de Najil Ek Balam, situado en Temozón, Yucatán.

Mundo: Derechos Humanos, Cultura, Educación, Salud, Medio Ambiente y Desarrollo Social y Económico. Asimismo, se propuso como un espacio en el que los jóvenes pudieran compartir las experiencias de éxito que han vivido en sus comunidades. Se trataba de generar un acercamiento entre ellos y las entidades convocantes, con la finalidad de crear los lazos que promovieran su "progreso" y, en un proceso a mediano y largo plazos, producir redes de comunicación y de organización.[17] Este primer acercamiento brindó la oportunidad de que se encontraran jóvenes de diferentes etnias e intercambiaran sus intereses y preocupaciones, no obstante, de inmediato propusieron organizarse de forma independiente y construir una agenda propia; es decir, ir más allá del espacio otorgado por y desde las instituciones. Después de este primer encuentro se realizaron tres encuentros regionales correspondientes a las zonas norte, sur y centro del país, mismos que se celebraron en Mochicahui, Sinaloa, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y Pátzcuaro, Michoacán, respectivamente, todos con miras a preparar el II Encuentro de Jóvenes Indígenas que se realizaría en San Luis Potosí el siguiente año.

En el II Encuentro de Jóvenes, que se llevó a cabo en agosto de 2009, se reunieron 48 jóvenes indígenas (20 mujeres y 28 hombres) representantes de 31 pueblos originarios procedentes de 19 estados del país. El formato del encuentro incluyó la celebración de mesas y talleres de debate en temas tales como la lengua materna, la identidad cultural, los derechos indígenas, la equidad de género y el turismo alternativo, así como talleres para la elaboración de proyectos de desarrollo sustentable.[18] En el marco de la clausura del encuentro se expu-

[17] La institución convocante fue la CDI, en colaboración con la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), así como las secretarías de Salud (SS), de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y de Desarrollo Social (Sedesol), además del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (SEP), la Dirección General de Culturas Populares e Indígenas y los institutos Mexicano del Seguro Social (IMSS) vertiente Oportunidades, Mexicano de la Juventud (Imjuve) y el Nacional de Lenguas Indígenas (Inali).

[18] Sobre la convocatoria al evento y los objetivos del mismo puede consultarse la nota publicada en Universia: http://noticias.universia.net.mx/ciencia-nn-tt/noticia/2007/08/

sieron los resultados de las mesas de trabajo, destacando, entre otras propuestas, la importancia de revalorar el papel de la mujer en las comunidades indígenas; el desarrollo de políticas públicas incluyentes en materia de salud, desarrollo social, educación, empleo y vivienda; la sensibilización de los indígenas sobre lo trascendente de conservar la lengua materna para preservar su cultura; así como la necesidad de desarrollar iniciativas a favor de sus derechos intelectuales. Además, se expuso la importancia de que las diferentes instancias educativas trabajaran en coordinación con las comunidades indígenas.

Los jóvenes participaron de forma entusiasta en esta iniciativa. Sin embargo, el resultado más significativo del II Encuentro fue que los allí reunidos decidieron construir la Renji, cuya finalidad sería conformar un mecanismo de consulta e interacción de los jóvenes que representaran a todas las comunidades indígenas en el país. Así, en la clausura de evento, y en presencia del director de la institución Luis H. Álvarez, el joven wixárika encargado de hacer el anuncio de su convicción colectiva afirmó, de forma clara y contundente, que ante la diversidad de problemas que les afectan desde siempre, como son la falta de acceso a la salud, la educación, los servicios básicos y su exclusión en toma de decisiones, y en virtud de que en las instituciones no hay espacios de participación ni la decisión, ni tampoco se respeta su derecho a ser consultados sobre las políticas y los programas institucionales, hacían dos propuestas y un anuncio: la primera propuesta solicitaba que se abriera un espacio de diálogo con los jóvenes dentro del Consejo Consultivo de la CDI, en donde pudieran participar en la toma de decisiones para la formulación, implementación y evaluación de las políticas públicas.[19] La segunda, muy vinculada con la anterior, solici-

08/34697/partcipa-unam-reunion-liderazgos-emergentes-encuentro-jovenes-indigenas.html.

[19] La Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 21 de mayo de 2003, establece que la Comisión contará con un Consejo Consultivo como órgano de consulta y vinculación con los pueblos indígenas y la sociedad. El Consejo Consultivo es un órgano colegiado y plural a través del cual la CDI busca entablar un diálogo constructivo e incluyente con los pueblos indígenas y la sociedad. Por mandato de ley el Consejo Consultivo está integrado mayoritariamente por indígenas (art. 12). Su objetivo es analizar, opinar y hacer propuestas a la Junta de

taba la apertura de espacios para jóvenes indígenas en el Imjuve, para tener injerencia en el diseño de las políticas y los programas dirigidos a jóvenes indígenas. También demandaron la apertura de espacios en Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), Secretaría de Educación Pública-Instituto Nacional de Desarrollo Social (SEP-Indesol), Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) y en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali). Lo más significativo fue el anuncio sobre el acuerdo que tomaron los representantes regionales junto al resto de jóvenes indígenas: crear la Renji.[20]

Actualmente la Renji está integrada por distintas organizaciones de jóvenes en el país. Inició con 60 miembros fundadores, hablantes de 17 lenguas, y hasta este año se hablaba de aproximadamente 120 integrantes, que comparten el interés por generar políticas de autogestión. Los aglutina inicialmente el interés por incidir en las políticas públicas, priorizando su compromiso con sus pueblos de origen. De acuerdo con su declaratoria los ejes rectores de su agenda son la lucha por lograr un desarrollo autogestionado y sustentable, teniendo como base el trabajo con sus comunidades, en virtud de que no se plantean ser ellos solos los motores de cambio, sino poner al servicio de sus comunidades sus conocimientos. Esto se debe a que la gran mayoría de los integrantes de la red son jóvenes profesionistas, de tal forma que afirman que con sus capacidades y conocimientos deben trabajar en conjunto con los integrantes de sus comunidades, porque son ellos los que viven cotidianamente una serie de problemas, y por tanto son los propios pueblos

---

Gobierno y al director general de la Comisión, sobre las políticas, los programas y las acciones públicas para el desarrollo de los pueblos indígenas. Está compuesto por 140 consejeros integrantes de los pueblos indígenas de México, siete consejeros representantes de instituciones académicas y de investigación nacionales, 12 consejeros representantes de organizaciones sociales y siete consejeros integrantes de las mesas directivas de las comisiones de Asuntos Indígenas de ambas Cámaras del Congreso de la Unión. Para mayor información sobre los trabajos del Consejo puede consultarse la siguiente dirección web: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=186&Itemid=200013, consultada el 20 de mayo de 2012.

[20] Véase Declaración de San Luis Potosí sobre la creación de la Renji.

los que pueden solucionarlos.[21] La primera mesa directiva estuvo encabezada por Cristal Mora Patricio,[22] con Edith Herrera como su secretaria, más 20 coordinadores estatales. Los esfuerzos de esta naciente organización se enfocaron en dar seguimiento a lo demandado en el II Encuentro de Jóvenes y lograr articularse de la mejor forma posible, para lo cual se decidió que todos los miembros de la directiva fueran jóvenes que vivieran en la ciudad de México. Una de sus primeras conquistas fue lograr que se instalara en el Consejo Consultivo de la CDI una mesa de jóvenes, lo que les permite, desde entonces, formar parte de las actividades de dicho órgano.

Los integrantes de la Renji la han representado en los talleres, seminarios, reuniones y foros nacionales e internacionales a los que asisten. Como una de sus actividades relevantes la Renji lanzó su primera convocatoria para llevar a cabo una reunión nacional en la ciudad de México, misma que tuvo lugar del 9 al 12 de octubre de 2009, en el marco del Día de la Resistencia Indígena que se celebra el 12 de octubre. El evento se desarrolló con la siguiente agenda de discusión: historia del movimiento indígena en México, los derechos indígenas en el derecho internacional, cómo armar proyectos productivos y ganarlos, modelos de producción y consumo orgánicos, experiencias de

[21] Entrevista con la joven líder na savi (mixteca), Edith Herrera en abril de 2012.

[22] Cristal Mora Patricio es una joven mixe, originaria de San Pedro y San Pablo Ayutla Mixe, Oaxaca, que cuenta con una importante y destacada labor de promoción y defensa de los derechos de los jóvenes indígenas en México. En 2006 se graduó de la licenciatura en ciencias de la comunicación de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es fundadora y fue la primera presidenta (2008-2009) de la Renji —que tiene su sede en la ciudad de México—. La gestión de Cristal sentó las bases para que esta organización civil reúna hoy a más de 120 miembros activos, hablantes de 19 lenguas indígenas y originarios de 19 estados de la República. Paralelamente al trabajo con la Renji, Cristal participó como representante de los migrantes mixes en el Comité Consultivo de la Secretaría de Desarrollo Rural y Equidad para las Comunidades (Sederc) del Gobierno del Distrito Federal. Actualmente trabaja en el área de atención a la diversidad en el sector público del Inali. Cristal ha sido también coeditora de la *Revista Iguanazul* y de la revista *Jóvenes* del Imjuve. Comprometida con el fortalecimiento de la presencia de los pueblos indígenas de América y en participar en la difusión de sus diferentes manifestaciones culturales, en 2009 participó en la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades del Abya Yala, en Perú, y en el I y II Congreso Indoamérica Joven, en Venezuela.

autonomía comunitaria, presentación de los proyectos desarrollados por los integrantes de la Renji, y definición de la agenda para el año 2010. Como podemos ver, a través de los temas con los que convocaron a su primera reunión nacional, se expresan sus dos grandes preocupaciones: la participación en los procesos de lucha de sus pueblos, a través de conocer, reflexionar y posicionarse frente a los procesos autonómicos históricos, así como la veta relacionada con emprender o fomentar proyectos productivos sustentables considerados como una alternativa para mejorar la vida económica de sus pueblos de origen.

A lo largo de sus casi cuatro años de existencia, los integrantes de la red han procurado no sólo caminar por la senda de la agenda política condensada, sino que sus integrantes manifiesten su compromiso y solidaridad con causas nacionales importantes. Por ejemplo, el 18 julio de 2011 participaron en un encuentro organizado por Mapder, el Movimiento Mexicano de Afectados por las Represas, y signaron junto con 128 organizaciones un comunicado en el que se manifestaron en contra de la construcción de presas en La Yesca y Las Cruces en el estado de Nayarit.[23] También han sido muy activos en el movimiento de protesta contra la explotación de los territorios indígenas en manos de empresas mineras. Y algunos de sus líderes han participado en los foros y las cumbres de pueblos indígenas de Abya Yala.

Se trata de una experiencia novedosa en donde el compromiso político con los derechos y el desarrollo para sus pueblos de origen es el centro de su agenda, pero sin que dejen de lado su interés por abrir espacios para su participación en las instancias de toma de decisiones a nivel nacional. Esta agenda incluye también discusiones muy importantes sobre el papel que tienen, o deberían tener, en sus pueblos de origen, ya como intelectuales o como profesionistas en distintas disciplinas. Y si bien asumen su rol como intelectuales orgánicos, la relación con sus comunidades no siempre es sencilla, pues para los jóvenes que salen a estudiar o trabajar los retornos no son sencillos, primero por el reto que significa abrirse espacios en la estructuras tradicionales de

[23] Para mayor detalle del comunicado conjunto de Mapder, véase http://www.mapder.lunasexta.org/?p=715, consultado el 2 de mayo de 2012.

toma de decisión, ya que sin duda regresan diferentes, con otros conocimientos, nuevas prácticas, con una forma diferente de pensar el futuro de sus propias comunidades, y con propuestas nuevas sobre las formas de resolver conflictos añejos y nuevos. Viven algunas tensiones generacionales en virtud de su nueva forma de enfrentar su presente y su interés por jugar nuevos roles en las comunidades. Nadie mejor que ellos mismos para dar cuenta de estas tensiones. Dejaremos que dos jóvenes lo expresen en su propia voz. La primera es la expresidenta de la Renji, Cristal Mora:

> 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. Como mujeres hay un rompimiento con lo establecido en las comunidades, ya que cuando se cumple 20 años comenzamos a ser cuestionadas respecto a por qué seguimos solteras, por qué no tenemos hijos, por qué no pasamos a esa edad madura.
>
> Ésta es una experiencia que se da con los jóvenes que vienen a estudiar, y que se encuentran en la Red, en donde la mayoría está haciendo la preparatoria o la universidad y tenemos veintitantos años, seguimos solteros, buscando oportunidades de estudio y trabajo, y con ello postergando la vida familiar que la comunidad indígena nos indica. En la comunidad, al momento que te casas te conviertes en una persona adulta con responsabilidades, tus padres ya no hacen el tequio por ti, pasas a ser parte de otra familia y tú tienes que hacer el tequio por tu familia. Lo que identifica al joven indígena es sentir esa identidad por tu comunidad, ese compromiso que se va construyendo aún cuando estudias, porque quieres hacer algo por tu comunidad, aprender algo nuevo para llevarlo de regreso a tu comunidad. De repente existe cierta inquietud de saber cuándo te regresas y cómo te regresas, pero la mayor parte del tiempo yo veo que estamos aprendiendo cosas: armado de proyectos productivos, desarrollo rural… Siempre estamos involucrados en esos temas a los que nos llama nuestra identidad indígena; pero a la vez también está la duda, no terminamos de definir el momento de regresar. Ésa sería una característica particular del joven indígena (Cristal Mora, expresidenta Renji).

Por su parte Edith Herrera, como presidenta actual de la Renji (2011-2012) y como joven comprometida con los procesos de lucha política de los pueblos indígenas, ha podido asistir a diversos eventos

internacionales, y al estar comprometida con su pueblo de origen le ha interesado reflexionar, también, sobre lo que significa ser joven. Sólo que a diferencia de Cristal —que reflexiona sobre lo que significa ser joven estudiante e indígena, y centra su reflexión desde su estancia en las ciudades—, Edith habla desde la región de la montaña de Guerrero, y lo hace como antropóloga que realizó una serie de entrevistas buscando escuchar y entender cómo otros jóvenes, con trayectorias diferentes a la suya, conciben su futuro y su pertenencia étnica. Ella relata lo siguiente:

> Entonces, entramos a un serio debate que traería a colación muchos puntos de vista, algunos dirían que está mal que [los jóvenes] dejen su cultura, otros que está bien que quieran "progresar", pero a ciencia cierta nosotros no podemos más que poner sobre la mesa algunos de los casos que logramos documentar cuando estuve de regreso a mi pueblo, siendo Edith na savi, miembro de la comunidad pero también antropóloga. Estas entrevistas que acabamos de leer (en la radio de la montaña) nos dan cuenta de lo complejo que está siendo para los jóvenes indígenas migrar, la mayoría de ellos lo están haciendo desde una situación límite porque ven que quedarse en la comunidad implica ser campesino o ser madre de familia, no hay más. El hecho de salir y llegar a una ciudad o estado que no es tu lugar de origen, ni siquiera tu región, coloca a estos jóvenes en situaciones de frontera, donde algunos sí se identifican como na savi o mixtecos, pero muchos otros prefieren esconderse entre los demás y pasar desapercibidos. Es un reto enorme para los jóvenes que dejan sus hogares, poder continuar estudiando o trabajando, de algún modo están rompiendo con esquemas establecidos por la propia comunidad, las mujeres ya no quieren quedarse para casarse a los 14 o 16 años, están saliendo porque saben que no pueden esperar más. En el caso de los hombres que han salido, están buscando un espacio en la sociedad, unos desde la escuela, otros trabajando, pero al fin de cuentas están peleando por una oportunidad de crecer en todos los sentidos. En este sentido, estaríamos hablando que entre estos jóvenes se está dando una identidad del "llegar a ser" desde la perspectiva de Stuart Hall, que en primer plano no tiene que ver solamente con el pasado, ni con lo que es lo netamente indígena, el "llegar a ser" más bien tiene que ver con cómo estos jóvenes indígenas, sabiendo consciente o inconscientemente de su identidad como na savi, y viviendo la cruda realidad de marginación que azota su comunidad, deciden buscar los espacios, las herramientas, las oportunidades para poder cambiar su realidad.

> Estos jóvenes están aspirando a "llegar a ser" alguien en la vida, a poder decidir cuándo y con quién casarse, a que como mujeres pueden estudiar y profesionalizarse, quizás rompen con valores tradicionales, pero es en un sentido positivo, porque las mismas condiciones de la comunidad lo están exigiendo. No sólo están viendo un cambio a nivel personal, sino también un cambio a nivel de sus familias e incluso de su propia comunidad (Edith Herrera, presidenta Renji, 2011-2012).[24]

Se trata, como podemos ver, de dos reflexiones de líderes profesionistas, con trayectorias académicas sobresalientes, cuya calidad de ser mujeres les ha permitido reflexionar, desde diferentes ángulos, los retos del autorreconocimiento, en la frontera de ser al mismo tiempo migrante, estudiante, mujer, joven y militante. Fronteras cruzadas en diversas dimensiones, fronteras que las llevan a cuestionar si regresan a sus pueblos o se quedan en la ciudad, si siguen una carrera académica o si es preferible dedicarse a la lucha por sus demandas como jóvenes desde la ciudad, y/o junto a las reivindicaciones de los pueblos indígenas. Y en el caso de Edith, su situación la llevó a pensar cómo se puede articular su deseo de retornar a su pueblo con la representación nacional que tiene el orgullo de ostentar. Como podemos ver, estas jóvenes líderes son dignas representantes de los entrecruzamientos de identidades y de acciones de lo que significa hoy en día ser joven indígena en México.

[24] Véase su tesis de licenciatura en antropología (2011). Se trata de una tesis muy peculiar porque relata a través de su propia historia de vida lo que significa ser mixteca en uno de los municipios más pobres de Guerrero y del país, haber sido migrante intraestatal con su familia y haber vivido la tristeza de que su padre se fuera de migrante a Estado Unidos, la lucha de su familia por brindarle universidad y su llegada a la ciudad de México a estudiar antropología a la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), espacio en donde vive la nostalgia de ser mixteca, sus reflexiones de ser mujer, joven, indígena, así como su involucramiento con los problemas de los pueblos indígenas en general y de los jóvenes en donde el compromiso etario y con su pueblo la llevaron a participar de forma cada vez más militante en los espacios que fueron abriendo los jóvenes, en los cuales ella fue una protagonista central. Su corta pero significativa trayectoria como estudiante y como líder le han valido ganar el Premio de la Juventud Indígena y el nombramiento como presidenta actual de la Renji, y en este mismo año, incorporarse como profesora de la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero.

Mujeres jóvenes indígenas y procesos de lucha

Quisiera iniciar este último apartado, dedicado a la discusión sobre la construcción de las jóvenes indígenas como actoras políticas, señalando que es un aspecto muy complejo, y que incluso se podría provocar una peligrosa reducción de la complejidad del proceso de construcción de las mujeres indígenas como actoras políticas, y que eso tiene que ver con que hay una imbricación muy estrecha entre la participación de las jóvenes y los procesos de lucha de sus pueblos. De tal forma que su constitución como actoras políticas ha tenido como principal referente su participación en el movimiento indígena nacional y en el movimiento zapatista en particular, desde donde se fue construyendo una agenda como mujeres, y donde la pertenencia de género y la étnica están estrechamente vinculadas. Sin embargo, el intento de seccionar ahora sus demandas como jóvenes podría empobrecer la interpretación de una realidad que se construye, y se explica, en términos de tres ejes fundamentales: su pertenencia étnica, de género y de clase.

Lo que sin duda ha sido muy significativo es el papel de muchas mujeres jóvenes que militan en organizaciones mixtas, defensoras de derechos humanos y derechos indígenas, ya que es dentro de ellas donde se ha dado la proliferación de organizaciones, expresamente de mujeres indígenas, con una agenda amplia que reivindica derechos para las mujeres en los espacios del hogar y la comunidad y las estructuras de poder tradicionales y civiles. Esta circunstancia explica el hecho de que no existan organizaciones que reivindiquen una agenda en términos etarios; en cambio, lo que tenemos frente a nosotros es un proceso en donde las mujeres han ido construyendo organizaciones de mujeres, que trabajan por los derechos de las mujeres, que buscan revertir su condición histórica de subordinación, derivada de su condición de género, que se dedican a temáticas específicas, como la salud sexual y reproductiva, que luchan contra la violencia estructural y que buscan lograr su inclusión en las estructuras de poder a nivel comunitario, nacional e internacional. En este último sentido hay un importante sector de mujeres que se han acercado al movimiento feminista y están construyendo lo que podríamos denominar un movimiento

feminista indígena. Así, por ejemplo, en los dos últimos encuentros feministas, la instauración de sendas mesas de indígenas ha sido de enorme importancia tanto para las indígenas como para las feministas de viejo cuño, pues han logrado que una posición feminista, situada étnica y culturalmente, se coloque como una perspectiva en la que vean reflejados y representados sus intereses étnicos y de género.

Por estas características, el activismo de las mujeres indígenas jóvenes no se ha traducido en organizaciones que reivindiquen una agenda etaria separada de las luchas de las mujeres indígenas y del movimiento indígena nacional y latinoamericano; lo que está construyéndose en los foros internacionales y en las organizaciones nacionales es una convocatoria y un interés por sumar y formar nuevos liderazgos de jóvenes indígenas para que fortalezcan las organizaciones existentes: para formar nuevos cuadros y, en muchos casos, para preparar los relevos de las líderes históricas. Ahora bien, tenemos ya una bibliografía especializada sobre la trayectoria organizativa de las mujeres indígenas en los procesos de lucha de sus pueblos y dentro de las filas de muchas organizaciones, la cual señala que es hasta la década de los noventa que podemos hablar de un movimiento social indígena con rostro femenino y con demandas específicas (Sánchez, 2005, Hernández, 2006, Valladares, 2008, Hernández, 2008, Espinosa, 2009). Se trata de un complejo proceso de constitución de las mujeres indígenas como actoras políticas. En este contexto, el proceso de construcción de un discurso y una plataforma política desde la perspectiva de las mujeres indígenas de México, y en el resto de América Latina, es resultado de una rica fertilización entre el feminismo occidental, las luchas sociales de todas las latitudes y los procesos de movilización y reflexión indígena en América Latina, así como las propuestas de jóvenes líderes indígenas y académicas que han arribado a la construcción de una posición política que defiende la necesidad de ubicar la problemática de las mujeres indígenas desde una perspectiva culturalmente situada y políticamente comprometida (Sánchez, 2005).

En términos generales podemos aludir aquí a algunos de los espacios y procesos que han sido puntas de lanza para fortalecer sus agendas reivindicativas y los liderazgos de mujeres indígenas. Primeramente me

gustaría hacer referencia a la doctrina de los derechos humanos, en virtud de su importancia en tanto que se ha constituido como una serie de principios que deben guiar las políticas públicas, y porque las mujeres han encontrado en el paradigma de los derechos humanos un lenguaje cohesivo global, un marco moral y una estructura legal a través de la cual perseguir sus demandas. Sin embargo, los enfoques tradicionales han fracasado en proteger adecuadamente a las mujeres indígenas, fundamentalmente por tres nociones erróneas: la primera tiene que ver con la percepción de que las violaciones a los derechos fundamentales de las mujeres indígenas se deben a causas inmanentes de las culturas de los pueblos indígenas que las colocan en condiciones de subordinación; la segunda alude a la contraposición entre los derechos colectivos frente a los derechos individuales, y la tercera se refiere a que el modelo de los derechos humanos ha sido construido desde una visión occidental (Valladares, 2008).

Con este sentido crítico diversas autoras, como Sally Engle Merry (2003), han afirmado que los organismos internacionales, a partir de una definición limitada y esencialista del concepto de cultura, denominada como costumbres y tradiciones, han pretendido culturizar conflictos y desigualdades en países del llamado Tercer Mundo, sin dar cuenta en términos históricos del origen de dichas prácticas, ni contextualizarlas en el marco de las relaciones de desigualdad económica y política que construyen y dan sentido a las exclusiones de género. Paralelamente a esta culturalización de las desigualdades de género, Sally Engle muestra cómo se "desculturizan" y universalizan las prácticas y concepciones de los organismos internacionales (citada en Hernández, 2010). Estas críticas se han expresado en los diferentes foros nacionales e internacionales en los que las líderes indígenas han conquistado un lugar. Por ejemplo, han estado presentes en las Conferencias Internacionales sobre la Mujer, de las cuales la IV Conferencia, realizada en Beijing en 1995, fue muy importante porque en esa ocasión las mujeres indígenas asistentes demandaron que sus particularidades culturales fueran consideradas y a partir de entonces se abrió un periodo organizativo relevante, tanto en América Latina como en diferentes regiones del mundo.

Después de la aprobación de la Plataforma de Acción de Beijing,[25] se han dado avances significativos en el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres y sobre la necesidad de poner un alto a la violencia y subordinación que viven. Tal es el caso de la aprobación de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), así como la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra las Mujeres (Convención de Belém Do Pará). Sin embargo, si bien se han reconocido los adelantos que estas convenciones suponen para todas las mujeres del mundo, las mujeres indígenas cuestionaron el énfasis excesivo que la Plataforma de Beijing puso sobre la discriminación e igualdad de género, pues despolitizaba temas centrales que reivindican las mujeres indígenas: los derechos de sus pueblos de origen o los impactos nocivos de los tratados comerciales en el marco del modelo económico neoliberal, entre otros procesos, que no son considerados como impactantes en la condición de las mujeres indígenas, ya que en general se ha hecho énfasis en la condición de pobreza, y en ocasiones hasta se habla de las diferencias culturales y de las prácticas tradicionales como causantes centrales de su condición.[26]

Fue entonces, en el marco de la Conferencia de Beijing, que las mujeres indígenas de diversas partes del planeta pudieron encontrarse y conquistaron un espacio específico para ellas, intercambiaron experiencias, preocupaciones y demandas. Allí también ellas se plantearon la necesidad de contar con una organización que pudiera dar conti-

[25] En la Plataforma se definen un conjunto de objetivos estratégicos y se explican las medidas que debían adoptar, a más tardar para el año 2000, los gobiernos, la comunidad internacional, las organizaciones no gubernamentales y el sector privado para eliminar los obstáculos que entorpecen el adelanto de la mujer. Se señalaron 12 esferas de especial preocupación que fueron las siguientes: la mujer y la pobreza; la educación y la capacitación; la violencia contra la mujer; la mujer y conflictos armados; la mujer y la economía; la participación de la mujer en el poder y la adopción de decisiones; los mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer; los derechos humanos de la mujer; la mujer y los medios de comunicación; la mujer y el medio ambiente y la niña. Sobre los contenidos de cada uno de los rubros enunciados puede consultarse la página web: http://www.un.org/spanish/conferences/Beijing/mujer2021.htm.

[26] Para tener una visión amplia sobre los procesos organizativos de las mujeres indígenas del mundo véase ONU (2006).

nuidad al trabajo emprendido a nivel internacional, así como al trabajo de movilización que empezó durante la Conferencia. Con estas inquietudes Tarcila Rivera, Lucy Mulenkei, Lea MacKenzie y Bernice See fundaron el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI), en el contexto de la primera reunión del Enlace Continental de Mujeres Indígenas que se realizó en Lima, Perú, en 1999. Su comité directivo fue el encargado de organizar el Primer Foro de Mujeres Indígenas, en Nueva York, en el marco de la Conferencia de Beijing+5, realizada en 2000 bajo el liderazgo de la organización Asambly of First Nation. Es decir, Beijing se constituyó como una punta de lanza para crear el Enlace Continental de Mujeres, como un espacio en donde se fue consolidando la formación de un grupo de mujeres líderes con representación e impacto desde el ámbito internacional hasta el local y desde el local hasta el internacional. Me parece, entonces, que los foros internacionales han sido relevantes para deconstruir el discurso de la desigualdad de género basado únicamente en un enfoque de pobreza, exclusión y diferencias culturales.

Después de Beijing+5, el mandato del FIMI fue participar en las conferencias de las Naciones Unidas y organizar un Segundo Foro de Mujeres Indígenas en el 2005. El FIMI participó también en Beijing+10, organizando una conferencia preparatoria de mujeres indígenas para la Conferencia de Naciones Unidas. Este espacio contribuyó a apoyar el proceso para que las mujeres integraran sus agendas, fortalecieran su unidad, desarrollaran capacidades de liderazgo y cabildeo y aprendieran a incrementar su participación en los procesos de toma de decisiones, relacionados con proyectos, programas, políticas y leyes a nivel local, nacional e internacional. El FIMI se convirtió en una red con el propósito de fortalecer las organizaciones de mujeres indígenas, aumentar su participación y visibilidad en el ámbito internacional y construir capacidades.[27] Uno de los grandes aportes de las líderes indígenas que participan en foros internacionales fue señalar que la situación de violencia que viven las mujeres indígenas está mediada por varios aspectos de la identidad y sus interacciones, y en consecuencia

[27] Sobre la trayectoria internacional del FIMI véase ONU (2006).

hablan sobre la necesidad de buscar una alternativa al concepto incluyente de "hermandad global" entre mujeres, que niega las diferencias de poder entre ellas, así como también a la posición relativista que subraya las diferencias sobre los potenciales puntos de vinculación entre ellas, motivo por el cual reivindican una perspectiva intercultural comprehensiva (ONU, 2006: 9).

Como parte de estos procesos organizativos, y con el propósito de fortalecer la participación de las mujeres en el ámbito latinoamericano, en el año 2004 se creó la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México. Este nuevo espacio facilitó el intercambio y la búsqueda de articulación de las agendas de las organizaciones de mujeres indígenas con los mandatos de las Agencias del Sistema de Naciones Unidas, especialmente aquellas referidas a mujeres. La Alianza articula aproximadamente 40 organizaciones e instituciones de mujeres indígenas de diferentes países de la subregión, con el objetivo de potenciar acciones conjuntas de incidencia, enmarcadas en el trabajo que se ha venido promoviendo desde la oficina regional del Fondo de Naciones Unidas para la Mujer (Unifem-México), hoy denominada ONU Mujeres. En las reuniones y encuentros sucesivos celebrados en Guatemala, Nicaragua y México entre 2005 y 2008, la Alianza definió los principios que debían regir su agenda y formuló un plan de acción. Entre los temas priorizados se encuentran el fortalecimiento institucional de las organizaciones miembros, la promoción de políticas públicas y la formación y capacitación de las mujeres indígenas. A partir del 2005 la articulación de las actividades de la Alianza con FIMI ha permitido a varias organizaciones potenciar sus capacidades de incidencia ante instancias regionales como la CEPAL, o, en el ámbito internacional, el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas en la ONU a la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, entre otras. Para el desarrollo de sus actividades la Alianza ha contado con el apoyo de distintas Agencias del Sistema de Naciones Unidas convocadas por ONU Mujeres. La Alianza ha contado también con el apoyo de otras instituciones, como la CDI, Oxfam Gran Bretaña, FOKUS-SAIH y la Fundación Ford.

En los espacios nacionales las distintas organizaciones de mujeres indígenas han contado también con la ayuda de organizaciones locales

y en algunos casos han hecho aportes con fondos propios.[28] En la última reunión de la Alianza, realizada en 2011, se puso sobre la mesa de discusión la necesidad de incorporar a jóvenes líderes para fortalecer la propia Alianza, así como visibilizar y analizar la situación y los retos que enfrentan las jóvenes en el contexto de sus comunidades y naciones.[29] Sin duda alguna se ha avanzado mucho en las plataformas políticas de las mujeres indígenas a nivel internacional, y tales avances expresan con claridad que la solución a los problemas indios del mundo y la impostergable reducción de la violencia y la intolerancia no podrán enfrentarse con un modelo que se centre sólo en las diferencias culturales, sin reconocer lo que ellas llaman las intersecciones de la violencia que, estructural, cultural y simbólicamente, reproducen la inequidad y la subordinación. En el nivel nacional destaca la creación de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas (CNMI) en 1997, que se constituyó como la primera experiencia de coordinación nacional de y para las mujeres. Esta organización ha sido reconocida por las instancias gubernamentales como un interlocutor válido para la negociación de sus demandas y en ocasiones algunas de sus integrantes han fungido como asesoras de proyectos y programas dirigidos a los pueblos indígenas en general y a las mujeres indígenas en particular.[30]

Otra dimensión de enorme relevancia son los procesos de lucha de las jóvenes indígenas en sus pueblos y comunidades, así que es cada vez más frecuente conocer organizaciones dedicadas a la defensa de

[28] Para acercarse a la Alianza puede consultarse su página web en la siguiente dirección: http://www.alianzademujeresindigenas.org.mx/index.php/mnuquienes, consultada el 20 de mayo de 2012.

[29] Entrevista con Vianey, antropóloga y líder que participa en la Alianza, mayo de 2012.

[30] La CNMI se creó para poder enlazar a las representantes de las principales organizaciones existentes en México y emprender una lucha conjunta por el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas. Fue en este contexto que se lanzó la convocatoria para la realización del Encuentro Nacional de Mujeres que fue firmada por 13 organizaciones de mujeres indígenas, a celebrarse en Oaxaca en el mes de agosto de 1997; entre las organizaciones más importantes estuvieron el CNI, la ANIPA, K'inal Antsetk, Nación Purépecha y Ucizoni. Se reunieron representantes de 118 organizaciones de 19 pueblos indígenas, provenientes de 11 estados de la República. Asistieron 560 mujeres, incluidas las provenientes de las bases de apoyo del EZLN y la Comandanta Ramona.

los derechos para las mujeres indígenas, que han ido desde la conquista de tener voz hasta decidir sobre con quién casarse, cuántos hijos tener, cuándo tenerlos, su derecho a seguir estudiando, a salir de sus comunidades, a tener novio, a vestirse como cualquier joven y a salir.

Este nuevo escenario reivindicativo tiene que ver con los enormes cambios que se viven en los pueblos indígenas, además de que estas jóvenes de hoy son una segunda y en ocasiones tercera generación de líderes indígenas comprometidas con sus pueblos, aunque también con sus intereses etarios. Este factor me parece de enorme importancia porque, al igual que en toda la sociedad, el acceso de los hijos a educación media y profesional se constituye como una promesa de un mejor futuro para ellos y para sus comunidades. De tal suerte que en un muy importante número de casos los jóvenes indígenas profesionistas se comprometen con los problemas y con la búsqueda de soluciones para sus pueblos.

Construcciones o dilemas

A lo largo de este artículo he pretendido mostrar que para el caso de la organización de los jóvenes indígenas no podemos separar las reivindicaciones que enarbolan como sector de edad de las que comparten con sus pueblos de origen. Aunque comparten con el resto de los jóvenes del mundo demandas muy puntuales sobre su acceso a la educación, el trabajo, los servicios y la toma de decisiones, y en lo individual a no ser criminalizados por su disenso cultural o político, como jóvenes indígenas su experiencia organizativa remite, siempre, a lo colectivo, a lo comunitario, es decir a sus pertenencias a algún pueblo indio. Otra particularidad que se expresa en la agenda que han construido los y las jóvenes integrantes de la Renji, y que tiene su correlato dentro de otras organizaciones indígenas, es una suerte de dilema, o tal vez sea más adecuado hablar de jerarquización de las reivindicaciones que enarbolan, ya que, por un lado, como he documentado, unas están más vinculadas con sus experiencias personales y con las formas en que desean participar los y las jóvenes líderes en la sociedad nacional, mientras que, por otro, otras remiten a su compromiso con sus pueblos de origen.

Líder mepha y muchacha. Foto: Laura R. Valladares de la Cruz.

Me parece que estos jóvenes líderes comparten con otros muchos líderes del movimiento indígena una suerte de tensión no sencilla de resolver, ante el papel que tienen frente a sus pueblos de origen ya que en general se constituyen como una élite no formada en las estructuras tradicionales, con lo cual adquieren un nuevo capital cultural, así como la capacidad de realizar nuevas prácticas, y costumbres, que viven con cierto grado de conflicto personal y comunitario. Esto a pesar de que su papel como líderes sea el de representar a sus pueblos y buscar aliados a la causa india, entre otras gestiones. De tal forma que, al salir de sus comunidades, ya sea para estudiar o trabajar, se va creando un distanciamiento o extrañamiento en su relación con sus comunidades de origen. El caso de los liderazgos construidos en los espacios extracomunitarios genera dudas, tanto dentro como fuera, sobre la legitimidad de sus liderazgos, y son constantes los señalamientos de la pérdida de su reconocimiento, en virtud de que ya no residen o residen durante cortas temporadas en sus comunidades. Esto, insisto, a pesar de su

identificación o su compromiso con sus pueblos, se repite en el caso de los migrantes laborales.

Aunque existen excepciones, pues también se dan casos en los que las comunidades esperan que sus intelectuales jueguen un rol político para resolver sus problemas, siempre urgentes. De tal forma que a pesar de que estos nuevos liderazgos se constituyen como un nuevo capital social de los pueblos, no siempre es sencillo plantear o hacer coincidir tradiciones, expectativas de futuro y formas de lucha. Si nos referimos, por ejemplo, a los testimonios de los líderes con los que conversamos en la ciudad de México, eran constantes los señalamientos acerca de que a pesar de que algunos o algunas líderes expresaban su compromiso con sus pueblos, y de que son actores que buscan colocar la agenda de los pueblos indígenas dentro de las instituciones nacionales o en los foros internacionales, sus pueblos no los reconocían como sus representantes.

En síntesis, me parece que una agenda política de los jóvenes que militan en las organizaciones de jóvenes indígenas cobra sentido en su carácter etario por su pertenencia étnica, y, en este contexto, su identidad en muchos casos es reasumida, resignificada, como resultado de que es en su andar que incorporan nuevas prácticas, conocimientos y rasgos culturales, que van desde la indumentaria y el lenguaje académico hasta el político. Igualmente sus culturas de origen se van imbricando con el hip hop, el rock, el punk, y con una cultura de la violencia que es construida en escenarios de desigualdad, discriminación y exclusión. Pero como muestra la mayoría de los trabajos presentados en este texto, los jóvenes expresan su compromiso con su etnicidad y con inéditas formas de ser jóvenes desde el ejercicio de la política, pero también a través del arte y de novedosas construcciones culturales que se expresan en el cine, la pintura, el teatro y en múltiples sitios desde donde lo étnico se vive: la vida en la calle, en los corredores migratorios, en sus comunidades de origen, en los foros nacionales e internacionales. Es decir, en el espacio global, a veces deslocalizado y con una forma de vivir donde en ocasiones lo étnico se reproduce resignificado, reapropiado y agobiado en un contexto neoliberal, globalizado y saturado de información, pero también de expectativas para construir una buena vida en el presente y el futuro de sus vidas y la de sus pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

Bonfil Sánchez, Paloma
2003 "¿Obedecer callando o mandar obedeciendo?", *México Indígena,* nueva época, vol. 2, núm. 5, septiembre, CDI, México, pp. 6-14.

Bonfil, Paloma y Raúl Marco del Pont
1999 *Las mujeres indígenas en México*, FNUAP/Conmujer, México.

1998 Declaración de Lisboa sobre Políticas y Programas Relativos a la Juventud.
Aprobada el 12 de agosto de 1998, en http://www.cinu.org.mx/temas/desarrollo/dessocial/integracion/portugal1998.pdf.

Encuentro Nacional de Mujeres
1999 *Resolutivos*, documento elaborado por Nellys Palomo, Comisión de Seguimiento de Mujeres de ANIPA.

II Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Primeras Naciones Abya Yala
1999 *Resolutivos y Declaración Final,* diciembre de 1997, K'inal Antsetik, A. C., México.

Espinosa Damián, Gisela
2009 *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversas rutas y cruce de caminos*, UAM-X, México.

Espinosa Damián, Gisela, Martha Sánchez y Libni Dirsio
2010 *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía,* ONU/Mujeres, GIMTRAP/UAM-X, México.

Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo
1999 "Autonomía con mirada de mujer", en Araceli Burguete (coord.), *México. Experiencias de autonomía indígena,* IWGIA, Dinamarca, pp. 54-86.

Hernández, Aída
2000 "Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la nueva construcción de un feminismo indígena?", *Memoria*, núm. 132,

Cemos, México, en http://www.memoria.com.mx/132/Hernande.htm.

2001 "Entre el esencialismo étnico y la descalificación total: la política de identidades en México y las perspectivas de las mujeres", *Memoria,* núm. 147, mayo, México, pp. 20-25.

2010 "Hacia una propuesta multicultural de los derechos de las mujeres indígenas. Una propuesta desde México", en Antonio Escobar, Fernando Salmerón, Laura Valladares y Guadalupe Escamilla (coords.), *Reformas del Estado en América Latina. Movimientos sociales y nueva ruralidad en el siglo XX*, UNAM/CIESAS/UIA/UAM/El Colegio de México/CEAS/El Colegio de Michoacán, México, pp. 287-306.

Hernández, Aída (ed.)

2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, CIESAS, México.

Herrera Martínez, Edith

2011 "Soy Edith Na Savi. Identidad y experiencia organizativa de los jóvenes indígenas en México", tesis de licenciatura en Antropología Social, UAM-I, México.

Iniciativas para la Identidad y la Inclusión A. C. (Inicia)

2011 *Identidades, autonomía y derechos humanos. Diagnóstico del cumplimiento de los derechos humanos de las mujeres jóvenes indígenas en Oaxaca, Puebla y Chiapas*, Injuve, México.

Molyneux, Maxine

2008 "Justicia de género, ciudadanía y diferencia en América Latina", en Mercedes Prieto (coord.), *Mujeres y escenarios ciudadanos*, Flacso/Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, pp. 21-56.

Organización de las Naciones Unidas

2006 *Informe Complementario al Estudio sobre la Violencia contra las mujeres del Secretario General de la Mairin Iwanka Raya: Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia*, en http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1fsf381ab1.pdf.

Palomo Nellys, Yolanda Castro y Cristina Orci
1999 "Mujeres indígenas en Chiapas. Nuestros derechos, costumbres y tradiciones", en Nellys Palomo y Sara Lovera, *Las alzadas*, Convergencia Socialista, Comunicación e Información de la Mujer, México.

Pérez Ruiz, Maya Lorena
2003a "Los jóvenes indígenas: ¿un nuevo campo de investigación?", *Diario de Campo,* núm. 43, mayo, INAH, México, pp. 44-48.
2003b "Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades", *Diario de Campo,* núm. 23, diciembre, INAH, México, pp. 2-22.
2011 "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas", *Alteridades*, núm. 42, julio-diciembre, UAM-I, México, pp. 65-75.

Rivera, Tarcila
2004 "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", en http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/speech_rivera_es.doc.

Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México, A. C. (RIIPIM), en http://www.investigadoresindigenas.org/

Rovira, Guiomar
1997 *Mujeres de Maíz*, Era, México.

Sánchez, Martha (coord.)
2005 *La doble mirada: voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas,* Unifem/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.

Saraví, Gonzalo y María Bertely
2011 *Voces de jóvenes indígenas. Adolescentes, etnicidades y ciudadanías en México*, Unicef/CIESAS, México.

Sarmiento, Sergio
1998 *Voces indias y V Centenario*, INAH, México.

Urteaga, Maritza
2011a "Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud",

Alteridades, núm. 42, junio-diciembre, UAM-I, México, pp. 13-32.

2011b *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, UAM-I/Juan Pablos Editores, México.

Urzúa Bermúdez, David

2002 "Hacer futuro, hacer presente: políticas públicas de juventud", en María Fernanda Villavicencio y Javier Ruiz (eds.), *10 años de políticas de juventud. Análisis y perspectivas,* Instituto de la Juventud de España/Centro Eurolatinoamericano de la Juventud/Organización Iberoamericana de la Juventud, Madrid, pp. 8-31.

Valladares, Laura

2007 "Transgredir y construir una vida digna: el encuentro de la doctrina de los derechos humanos entre las mujeres indígenas en México", en María Eugenia Olavaria (coord.), *Simbolismo y poder,* UAM-I/Porrúa, México, pp. 35-67.

2008 "Globalización de la resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales", *Alteridades*, UAM-I, núm. 35, año 18, México, pp. 47-65.

2008b "Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México", en Maya L. Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina,* INAH, México, pp. 69-92.

2009 "Políticas multiculturales vs. Autonomías indígenas", tesis de doctorado en Antropología, ENAH, México.

Valladares, Laura y Lizeth Cárdenas

2010 "Las encrucijadas de la ciudadanización de las mujeres indígenas: experiencias de las ñahñu del municipio de Amealco, Querétaro", en Pablo Castro y Héctor Tejera (coords.), *Ciudadanía y participación en México,* Juan Pablos/UAM-I, México, pp. 109-143.

Valladares de la Cruz, Laura y Rita Flores Herrera

2011 "Fronteras identitarias, jóvenes, género y procesos de cambio en Jonotla, Sierra Norte de Puebla", *Alteridades*, núm. 42, julio-diciembre, UAM-I, México, pp. 53-64.

Una mirada al trabajo remunerado en el hogar de las jóvenes indígenas en la ciudad de México

*Alejandra Toriz de la Rosa**

Introducción

En este capítulo se presenta el análisis sobre la situación que viven las jóvenes indígenas trabajadoras del hogar en la ciudad de México,[1] lugar al que recurren frecuentemente miles de mujeres de los sectores más pobres de nuestro país en busca de un empleo remunerado, ya sea en casas, fábricas, comercio ambulante y hasta en la prostitución. Pretendo dar a conocer las condiciones a las que se enfrentan estas jóvenes para conseguir empleo, para recibir un salario digno, y señalo los malos tratos que a menudo reciben de parte de sus empleadores. Situación que se relaciona con la inexistencia de legislaciones que normen y protejan los derechos laborales de los y las trabajadoras del hogar.

Particularmente, se analizará la situación de las mujeres jóvenes indígenas que migran a la ciudad de México, debatiendo la despro-

* Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Actualmente cursa la maestría en Migración y Mediación Social en la Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España. Correo electrónico: adelarosa25@gmail.com.

[1] Durante todo el artículo haré referencia a lo que expresaron las mujeres participantes en el taller de consulta realizado por el Centro de Apoyo y Capacitación para Empleadas del Hogar (CACEH), llevado a cabo en el 2010, para la Fase Piloto sobre la Situación que Guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI): expresaron que la noción "empleadas del hogar" se usa para diferenciar las labores domésticas que se realizan en casa, generalmente no remuneradas, además de que exigen, en primera instancia, que se los reconozca como trabajadoras y que, en correspondencia con tal condición, tengan acceso al goce de los derechos como cualquier trabajador.

tección jurídica en la que se desarrolla su vida laboral, ya que si bien algunas estadísticas revelan que en las últimas décadas las mujeres jóvenes han logrado incursionar en otro tipo de empleos —gracias a los espacios ganados en el ámbito educativo—, en realidad el número de mujeres que se emplean como trabajadoras del hogar ha ido en aumento, sobre todo entre las jóvenes indígenas, para muchas de las cuales trabajar en casas particulares es una estrategia para acceder a recursos que les ayuden a solventar sus estudios de nivel medio superior y superior. Argumentaré la importancia de que la Ley del Trabajo reconozca un apartado que norme los derechos y obligaciones de las trabajadoras domésticas, lo que les brindaría certeza laboral, apegada a derecho, así como contar con condiciones dignas de trabajo y un justo reconocimiento a un trabajo que es duro, cotidiano e invisibilizado.

Migración: la búsqueda de nuevos horizontes

En la ciudad de México habitan más de 8 millones de personas, de los cuales 2.5 millones son jóvenes, que representan el 28.7 por ciento del total de la población; de hecho, de cada tres habitantes uno es joven.[2] Ahora bien, si a esa cantidad se le suma la población de su zona metropolitana la concentración se eleva a más de 20 millones de habitantes; se trata de una de las mayores megalópolis del mundo, y como tal concentra la mayor oferta cultural y educativa del país, así como el mayor número de negocios y de actividades económicas, industriales y comerciales. De igual importancia es que aquí está el asiento de los poderes de la República. Por otro lado, el Distrito Federal y su zona metropolitana son el espacio más diverso culturalmente del país, ya que albergar, por lo menos, 50 de los 62 pueblos indígenas que existen en México. Así, por ejemplo, uno de cada 20 indígenas del país tiene su residencia en la zona metropolitana del Distrito Federal. A esta diversidad indígena se suma la que aportan residentes de otras culturas y ciudadanos de otros países, con una larga presencia en la ciudad: por

[2] "Jóvenes en el Distrito Federal", Consejo de Población en el Distrito Federal, en: http://www.copo.df.gob.mx/numeralia/num_jovenes.html.

Foro de consulta a mujeres indígenas de la zona metropolitana de la ciudad de México, 2010. Foto: Laura R. Valladares de la Cruz.

ejemplo, la comunidad judía, la libanesa, la japonesa, la francesa y la estadounidense, entre otras, lo que la hace ser cosmopolita.

Ahora bien, la cercanía de la ciudad de México con el Estado de México, en cuanto a límites territoriales, la convierte en un punto estratégico para la población de ambas entidades. El fácil y "rápido" acceso permite a los habitantes mexiquenses acceder al transporte y movilizarse hacia el centro de la ciudad de México para incorporarse a sus empleos, paseos y hacer compras, entre otras actividades. Por ello la zona metropolitana de la ciudad de México creció significativamente mediante un proceso migratorio cuyos mayores índices se dieron durante las décadas de los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XX, hasta conformar esta gran megalópolis multicultural que es en nuestros días.

En México, y sobre todo para el Distrito Federal, la migración, que se concentra en las principales ciudades, tiene dos propósitos fundamentales:[3] primero, el laboral y, segundo, el educativo. Aunque

[3] Como también lo es para muchos países, ejemplo de ello es Estados Unidos, al que llegan más migrantes de toda Latinoamérica y el resto del mundo.

internacionalmente sucede lo mismo. En relación con la migración educativa, importa resaltar que el grado de inserción escolar en nuestro país ha ido en aumento, porque la mayoría de la población llega a las ciudades en busca de mejores empleos y para acceder a servicios como los relacionados con la salud y la educación. Sucede así, por ejemplo, con los niños y las niñas de bajos recursos que cuentan con apoyos de programas federales, como el denominado Oportunidades,[4] ya que propician su acceso a mejores niveles educativos puesto que el apoyo económico que reciben es un aliciente para que los padres de familia los envíen a la escuela; únicamente cuando los niños abandonan sus estudios dejan de recibir dicho apoyo económico. El Programa Oportunidades ha tenido muy buenos resultados para el caso de las mujeres, ya que tienen preferencia respecto de los niños para recibir el apoyo económico, y la única condición para mantener la beca es que sigan estudiando; así, año con año, el monto de la beca aumenta hasta que concluyen el nivel medio superior.

Migrar por motivos de estudio no sólo implica realizar gastos en la escuela, sino para la renta de una vivienda, además de que la vida en las cabeceras municipales y en las ciudades suele ser más cara que en las comunidades de origen, al tenerse que transportar, comprar alimentos y pagar servicios como los de luz, agua y gas, entre otros. Por ello, emigrar a las ciudades, para el caso de los jóvenes de escasos recursos, implica, por un lado, dejar un núcleo familiar golpeado por la pobreza y donde las necesidades de alimento, vestido y salud claman por ser atendidas (Alvarado, 2010: 118) y, por otro lado, expresa procesos de expulsión económica que conlleva la búsqueda de alternativas para lograr una vida mejor.

Una de las características encontradas alrededor de la decisión de quién o cómo se distribuyen las responsabilidades para ayudar al mantenimiento de las familias de hogares de escasos recursos es que para muchas familias el primogénito es quien debe dejar de estudiar para

[4] Oportunidades es un programa federal creado en el 2006 durante el gobierno presidencial de Vicente Fox, que consiste en otorgar becas bimestrales a niños y jóvenes estudiantes, así como atención médica semestral.

trabajar y aportar recursos económicos a su familia, y así ayudar a los hermanos menores para que puedan seguir estudiando. El abandono de los estudios, por parte de los jóvenes indígenas, encuentra su punto crítico en el paso de la secundaria al bachillerato (entre los 14 y los 16 años), lo cual se relaciona con los contextos socioeconómicos empobrecidos en los que se desarrollan (Torres y Morales, 2010: 64). En ese marco, las circunstancias que viven los integrantes de una familia en condiciones migratorias no son exactamente las mismas para todos los jóvenes ni para todas las familias, puesto que, como lo demuestran diversos estudios, hay mayor vulnerabilidad para las mujeres, quienes al ser hijas de padres con escasos recursos frecuentemente no pueden concluir la primaria, o sucede que al terminar la secundaria dejan sus estudios, a pesar de contar con las becas gubernamentales. A decir verdad, en las comunidades rurales es común que las jóvenes no continúen sus estudios porque sus padres consideran que no es necesario que las mujeres sigan con su preparación escolar; el argumento es que algún día se casarán y no necesitarán tener educación, puesto que será el hombre quien sostenga económicamente a la familia, mientras que ellas se dedicarán únicamente a cuidar el hogar. Lo cual es una extensión de las labores que realizan desde temprana edad, ya que las mujeres indígenas, desde los 12 o 13 años, tienen obligaciones y responsabilidades domésticas, como atender la casa, preparar alimentos y servirlos, cultivar el huerto familiar, alimentar a los animales domésticos y ayudar en la producción agrícola o en las actividades artesanales; por lo cual, para ellas, asistir a la escuela se considera una opción secundaria (Torres y Morales, 2010: 16 y 17).

Las condiciones económicas de las zonas rurales e indígenas, aunadas a los problemas en la oferta educativa y a la ausencia de fuentes de trabajo en el medio rural, provocan en su población indicadores bajos en el nivel educativo, lo que luego genera que tenga dificultades para su incorporación productiva (Pieck, 2000: 333). La falta de apoyos económicos para emprender la creación de microempresas y proyectos productivos, así como la carencia de mercado para la venta de productos, aunado a los pocos empleos, han vuelto cada vez más difícil sostener económicamente a las familias, ya que las ganancias por las

actividades agrícolas, artesanales y comerciales no son suficientes, así como tampoco lo son los salarios que se reciben. Tales condiciones provocan, a su vez, los grandes flujos migratorios, ya sea al interior del país o hacia los Estados Unidos. En estas circunstancias los migrantes de origen indígena y rural arriban a las ciudades con bajos niveles de estudios y de capacitación, lo que los inhabilita para acceder al mercado formal, bien remunerado —aunque actualmente restringido y en crisis—; y en tal contexto, son los sectores pobres los que enfrentan mayores dificultades para acceder a empleos estables. Respecto de las percepciones económicas, si bien se ha demostrado que los ingresos medios mensuales aumentan con la edad,[5] éstos son muy inferiores para los pobres y los jóvenes (Pieck, 2000: 329), debido al tipo de empleos a los que pueden acceder.

Con frecuencia se considera que la condición de migrante es menos vulnerable cuando se trata de estudiantes, y no sucede así, puesto que cuando arriban a las ciudades o a las cabeceras municipales encontrar empleo es más complicado, aun para los profesionistas, por su falta de experiencia. Actualmente, estamos ante una precarización del empleo, lo que se traduce en un mayor número de trabajos temporales, sin prestaciones, sin seguridad social y sin responsabilidades de parte de los empresarios que ofertan los empleos. Así, por ejemplo, en la ciudad de México se ofrecen sobre todo empleos con contratos de un mes, dos meses o hasta seis meses, y al ser temporales no ofrecen la seguridad que sí ofrece una plaza permanente, con prestaciones de ley. Regularmente se trata de trabajos como capturistas, teleoperadores, encuestadores, vendedores, etcétera.

Para finales de 2010, se reportó que aproximadamente el 60 por ciento de los jóvenes ocupados recibían menos de dos salarios mínimos. En el caso de los adolescentes esta situación fue todavía más grave, ya que el 25.4 por ciento de ellos no recibe ingresos y el resto recibe menos de dos salarios mínimos. Entre los adultos jóvenes, el 9.3

[5] Sobre todo entre los jóvenes, pues sus inquietudes se inclinan más hacia la búsqueda de ropa, zapatos y artículos relacionados con lo que esté de moda (consumo suntuario al que aspiran por la influencia de los medios masivos de comunicación, más que por la satisfacción de necesidades básicas).

por ciento no recibe ingresos (casi tres veces menos que los adolescentes) y el 75 por ciento percibe menos de tres salarios. La menor percepción de ingresos de los adolescentes ejemplifica las desventajas a las que se exponen al incorporarse al mercado de trabajo cuando, idealmente, deberían estar estudiando.[6] Por otra parte, los trabajos en mercadotecnia o como teleoperadores requieren del conocimiento de herramientas, sobre todo computacionales, lo cual es un obstáculo para muchos jóvenes de comunidades rurales, al conocer muy poco su uso, y más aun para las mujeres que abandonan la escuela a más temprana edad. Por ello, y debido a su baja escolaridad, ellas suelen emplearse en el servicio de limpieza en lugares como centros comerciales, tiendas de autoservicio, casas, etcétera. Lo cual sucede, sobre todo, cuando las jóvenes tienen madres, tías o cualquier otra pariente que se dedican a este tipo de actividad.

En casos como los anteriores, sucede que las mujeres naturalizan su rol y consideran que emplearse como trabajadoras de limpieza es la única actividad que pueden realizar, y lo único en lo que pueden emplearse. Incrustar a las mujeres de corta edad en el trabajo remunerado no es para que aprendan a mantenerse solas o para que dejen de ser responsabilidad de los padres, por el contrario, en muchas ocasiones se pretende que estas niñas y jovencitas sean quienes sostengan la economía del hogar familiar. Históricamente la ciudad de México es un sitio que genera una considerable demanda de servicio doméstico, debido a la alta concentración de la población, a las migraciones internas hacia ella, a la congregación de la economía y al viraje de la economía hacia el ámbito de los servicios; de tal forma que la demanda de mano de obra es cubierta con el flujo de mujeres provenientes de zonas rurales (Goldsmith, 1990: 3). No obstante, México no sólo recibe en sus ciudades a las mujeres de bajos recursos, sino que exporta trabajadores a los Estados Unidos, a la vez que se nutre de trabajadoras de otros países, ya que como ciudad global atrae a migrantes internacio-

[6] "La situación actual de los jóvenes en México", Secretaría General del Consejo Nacional de Población (Conapo), Síntesis ejecutiva, 2011, en: http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/juventud/capitulos/SINTESIS.pdf.

nales, aunque en menor escala. Ahora bien, como ya he señalado, me interesa concentrarme en el trabajo remunerado en hogares, ya que, de todos los empleos de limpieza que se ofrecen, éste es el más fácil de obtener, tanto por los requisitos que se exigen, como por la urgencia de las mujeres para conseguir un empleo, a pesar de la ausencia de contratos, salarios mínimos y prestaciones de ley.

Las jóvenes trabajadoras del hogar y la distribución de tareas de acuerdo con su edad

Cuando se le pregunta a una mujer "¿a qué se dedica?", regularmente contestan "a nada, al hogar", con lo cual demerita su trabajo reduciéndolo a "nada", cuando las labores del hogar son actividades agobiantes, desgastantes, y no reconocidas como un aporte económico para las familias. A pesar de que el trabajo en el hogar es de enorme relevancia para la reproducción de la familia, no es visto con buenos ojos y se considera que sólo lo realizan las mujeres con baja escolaridad, lo que contribuye a que quienes se dedican a él se sientan menos importantes que los trabajadores de otras actividades, e inclusive propicia que ellas no reconozcan que realizan un trabajo digno que contribuye a la reproducción de su familia.

El Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) señala que en el país 1.3 millones de hogares (el 5.1 por ciento del total) contratan trabajadoras del hogar, que son importantes para el desarrollo y la organización de la vida cotidiana. El servicio en el hogar es una categoría amplia que incluye diversas especialidades: institutrices, amas de llaves, mayordomos, damas de compañía, cocineros, mucamos, porteros de casas particulares, niñeras, caseros, jardineros, auxiliares y aprendices.[7] Así que, de acuerdo con las cifras mencionadas, el trabajo remunerado en el hogar es una actividad característica de la vida urbana, y se realiza sobre todo por mujeres (aunque en menor medida incluye también a hombres). No obstante, a pesar de la envergadura cuantitativa de este tipo de empleos, y de que existe una

[7] "Bloqueemos lo nuestro", en http://www.defiendase.com/muestranota.asp?id=1072&ant=.

Ley Federal del Trabajo en México, las trabajadoras del hogar, en su mayoría adolescentes y niñas, permanecen al margen de los derechos laborales que las proteja de los abusos a su integridad, tema en el que profundizaré más adelante.

Como se ha mencionado, la mayoría de las mujeres trabajadoras del hogar proviene de familias en condición de pobreza o de extrema pobreza y de comunidades rurales donde el acceso a la educación superior es limitado o no existe (Alvarado, 2010: 118). Se trata de jóvenes que migraron al concluir la educación primaria o secundaria y que, al carecer de experiencia laboral y, en algunos casos, de redes sociales (como sus propias familias o amigos) para apoyarse, tienen como "puerta de entrada" al mercado laboral sólo el trabajo en el hogar. Estas jóvenes se encuentran en los estratos más bajos por su condición de mujeres y porque la mayoría de las veces son además indígenas, migrantes, extranjeras y pobres (Jiménez, 2001: 24). El INEGI señala que en México, hasta finales de 2010, había 1 822 452 mujeres trabajando en hogares, lo que representaba 11 por ciento total de las mujeres ocupadas en el país. Estos indicadores muestran que en siete años ha aumentado el número de mujeres empleadas en el hogar, ya que para el 2003 su número era de alrededor de un 1 201 702 mujeres, que representaba 96 por ciento de las mujeres ocupadas en este servicio (véase cuadro 1).[8]

Cuadro 1
INCREMENTO DE MUJERES TRABAJADORAS DEL HOGAR

	2003	*2010*
Número de mujeres	1 201 702	1 822 452
En siete años se ha registrado un aumento de 620 750 mujeres trabajadoras del hogar, lo que representa un aumento del 65.9 por ciento.		

Fuente: INEGI, indicadores 2003 y 2010.

[8] "Estadísticas a propósito del Día Internacional de la Mujer", México, 2003, http://www.blogs.imer.gob.mx/arreglandoelmundo/files/2010/07/domestica03.pdf.

El número de trabajadoras del hogar refleja, a su vez, el crecimiento del número de mujeres ocupadas en empleos (llámense formales): es decir, que esas mujeres que trabajan requieren contratar a otra mujer para la organización de su hogar. Lo paradójico de esa situación es la falta de reconocimiento que tienen hacia las trabajadoras domésticas, que las ayudan para que puedan salir a trabajar, lo cual se expresa en los bajos salarios que les pagan, así como en la falta de prestaciones.

El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) resaltó en su Informe 2011, como resultado de los datos de la Encuesta Nacional de Discriminación 2010 (Enadis, 2010), que las mujeres constituyen casi el 93 por ciento de los más de 2 millones de trabajadores del hogar en todo el país. Es decir que nueve de cada 10 trabajadores del hogar son mujeres; que el 30 por ciento de las personas que realizan trabajos en el hogar no concluyó la primaria; y que el 11 por ciento habla una lengua indígena y tiene, en general, poco conocimiento de sus derechos. Las trabajadoras de planta representan casi el 12 por ciento, mientras que el resto trabaja en la modalidad de entrada por salida; el 40.7 por ciento gana menos de un salario mínimo; el 6 por ciento no recibe remuneración por su trabajo; el 57 por ciento no cuenta con vacaciones; mientras que el 46.3 por ciento no recibe aguinaldo y el 86 por ciento no cuenta con seguro médico.[9] Asimismo, el 33.7 por ciento de las trabajadoras del hogar reporta que su principal problema es económico; el 19.3 por ciento expresa que su problema es el abuso, el maltrato, la humillación y la discriminación; y el 7.2 por ciento identifica como su mayor dificultad la cantidad de trabajo y el bajo salario que recibe, que en promedio es de 500 pesos semanales.[10]

Las condiciones laborales y de vida para las trabajadoras del hogar son invisibles para la sociedad, para los empleadores y, sobre todo, para las leyes que deben proteger los derechos de las trabajadoras, ya que no muestran interés para cambiar las condiciones que ellas enfrentan.

[9] "50 por ciento de trabajadores domésticas no cuentan con prestaciones de ley", en http://telenews.com.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=632:50-de-trabajadoras-domesticas-no-cuentan-con-prestaciones-de-ley-conapred&catid=57:estado-de-mexico-&Itemid=107.
[10] *Idem.*

Lo cual influye para que las trabajadoras no valoren su trabajo y lo consideren deficiente; e incluso, para que se sientan menos que quienes las emplean, por no contar con una preparación profesional.

En cuanto a las características de las mujeres que trabajan en hogares, su edad suele oscilar entre 12 y 35 años (aunque hay trabajadoras mayores a 40 años). Algunas mujeres comienzan a emplearse desde los 10 u 11 años haciendo mandados, lavando trastes y cuidando niños más pequeños. Aunque las empleadoras prefieren contratar a jóvenes de entre 15 y 18 años, ya que pocas veces exigen salarios altos, en comparación con mujeres de mayor experiencia. El cuadro 2 ejemplifica la repartición de tareas, con base en testimonios de trabajadoras. Se muestra el trabajo de las mujeres, y se considera la edad como el elemento para la distribución. Sin embargo, esa relación es variable.

CUADRO 2
CLASIFICACIÓN DEL TRABAJO EN EL HOGAR POR EDADES[11]

Edad	*Labores*	*Modalidad del trabajo*
Niñas 12 a 14 años	Lavar trastes, cuidar niños	Entrada por salida
Jóvenes 15 a 29 años	Lavar y planchar ropa, cocinar, hacer las compras, cuidar niños, limpiar (sala, recámaras, cocina y comedor), servir a la familia.	Planta
Adultas 30 a 40 años	Lavar, planchar, cocinar, limpiar (sala, recámaras, cocina y comedor), hacer las compras.	Entrada por salida o planta
Adultas 41 años en adelante	Cocinar, servir a la familia y limpiar la cocina, lavar, planchar y hacer limpieza (esto es considerando que se reparten las tareas si hay más de dos trabajadoras).	Entrada por salida y/o sólo dos o tres veces por semana.[12]

Fuente: Elaboración propia.

[11] Para esta clasificación sólo se consideran a empleadas de familias con casas de dimensiones grandes, de colonias como Santa Fe, Lomas de Chapultepec y Polanco, que es donde regularmente se emplean a jóvenes para trabajar de planta. Las mujeres adultas pocas veces trabajan en casas grandes, y de ser así se trata de mujeres con hasta más de 20 años trabajando con la familia, y son de entrada por salida o trabajan en pequeños departamentos.

[12] Es importante resaltar que para este caso, en casas donde cuentan con el servicio de mujeres mayores de 40 años tienen más de una empleada a la semana que intercalan los

Como puede apreciarse, de acuerdo con la edad se asignan las tareas en el trabajo del hogar. Mientras que una niña lava trastes, una joven de 15 a 29 años realiza todas las tareas del hogar y una mujer mayor de 40 años hace la mitad de las tareas con la ayuda de otra, o sólo se contrata para ciertas labores y por determinados días de la semana. Las tareas de las trabajadoras domésticas están relacionadas con lo que la familia contratante puede pagarle a la empleada. Muchas mujeres mayores de 50 años, que tienen muchos años trabajando con una familia, difícilmente son despedidas, y ello se debe al aprecio y la empatía que se siente hacia la trabajadora. Es entonces cuando se le reducen las horas de empleo y se contrata a una joven para que complemente su trabajo o lo sustituya en las actividades arduas.

Las jóvenes de 15 a 20 años[13] raramente exigen más pago, al nivel de las experimentadas, además de que las empleadoras prefieren pagar a una trabajadora de planta que haga todas las labores del hogar, que contratar a una o dos trabajadoras de entrada por salida que hagan menos actividades durante la semana. Es frecuente que las jóvenes no tengan clara la noción de cómo debe pagárseles, mientras que las mujeres con mayor experiencia saben lo que cuesta la limpieza. Así, por ejemplo, una mujer que ha trabajado más de 20 años en diversos hogares sabe que cuando lava y plancha la ropa, además de cocinar, debe pedir un pago extra. De ahí la importancia de dejar claro desde la contratación cómo deben ser las tareas y qué incluye el sueldo. Y puede ser un sueldo semanal, que sólo incluya limpieza general de la casa (recámaras, sala y cocina), pero en caso de que se desee que además se cocine, lave y planche, se deberá especificar cuánto más se pagará por cada labor (por eso a veces se contrata a más de una trabajadora).

La contratación de trabajadoras del hogar se da a través de periódicos, anuncios en las calles y afuera de las casas, agencias, internet, o se

días de asistencia o asisten el mismo día con diferentes actividades. La contratación de mujeres mayores a veces se acompaña con la de una mujer joven, que realiza las tareas más pesadas. La mujer mayor, entonces, complementa las labores del hogar.

[13] De acuerdo con la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), casi una quinta parte de las mujeres trabajadoras del hogar son menores de 20 años, el 16.2 por ciento corresponde a mujeres de 50 a 59 años y otro 16 por ciento tiene 60 años o más.

"corre la voz" entre conocidas. En las calles, por ejemplo, pueden verse anuncios que señalan: "se solicita sirvienta", "se solicita empleada doméstica", "se solicita muchacha", "se solicita chica de limpieza", "se solicita muchacha de servicio de planta". Este tipo de anuncios reproducen los términos despectivos hacia las trabajadoras del hogar, y, aunque a ellas no les gusten, siguen identificándose con ellos. Van de la mano con la condición de discriminación con la que *están acostumbradas a vivir* desde el seno de sus propias familias, de modo que en su área laboral no *esperan* lo contrario. Cuando se corre la voz entre las mismas jóvenes trabajadoras se ponen en marcha las redes sociales (Durín, 2008), que se desarrollan al preguntarle la empleadora a la trabajadora: "¿conoces a alguien que trabaje que sea de confianza, como una hermana, prima o amiga?" Y es por este tipo de prácticas de recomendación que se explica por qué mujeres tan jóvenes (de comunidades rurales) son autorizadas por sus padres para ir a trabajar en la ciudad. En efecto, las jóvenes llegan a la ciudad mediante el apoyo de sus familiares, que se encuentran trabajando ahí; y, muchas veces, es una salida beneficiosa para ellas, ya que en lugar de contraer un matrimonio concertado desde muy jóvenes, como se acostumbra en algunas zonas indígenas y rurales (aunque cabe destacar que esta práctica es cada vez menos frecuente), tienen la oportunidad, durante unos años, de ser autónomas financieramente y de conocer la vida urbana.

A la ciudad de México arriban jóvenes mayoritariamente de los estados de Querétaro, Chiapas, Hidalgo, Oaxaca, Guerrero y sobre todo del Estado de México; y a muchas de estas jóvenes no les resulta difícil adaptarse a la vida citadina, pues encuentran ahí mayor libertad adquisitiva, sobre todo en lo relativo a prendas de vestir y accesorios, que en sus comunidades no encuentran. Con sus ingresos compran muchos productos comerciales para ellas y para sus familias. Sin embargo, esa experiencia sólo les dura unos pocos años, ya que como mujeres jóvenes (para muchas) su ciclo de vida las lleva a vivir noviazgos e iniciar su vida sexual, y al querer casarse o al quedar embarazadas tienen que dejar su trabajo o son despedidas por sus empleadoras.

Para algunas mujeres jóvenes que han perdido su empleo, o que es la primera vez que van a buscar uno, también existe la posibilidad de

que recurran a agencias especializadas en colocación de personal. A las agencias se llega por recomendación, es decir, una mujer que ha conseguido empleo a través de una agencia debe recomendar a otra para que pueda conseguir empleo a través de esa misma agencia. La edad mínima para registrarse en una agencia es de 16 años y de 35 años la máxima. Para poder colocar a una trabajadora se les pregunta: "¿qué sabes hacer, en qué has trabajado?" De la misma forma, se les piden documentos como la credencial de elector, comprobante de domicilio, cartas de recomendación del último trabajo en donde estuvieron, así como un número telefónico en donde se les pueda localizar. Lo que es importante resaltar es que las agencias como tal no son las que negocian el pago de la trabajadora. Hay dos formas de negociar la ganancia para la agencia: una es que en la primera quincena de la trabajadora la agencia le descuente lo correspondiente al 5 por ciento; y la segunda es que la empleadora le pague una comisión directamente a la agencia según refiere en entrevista una trabajadora del hogar en marzo de 2011.[14] Los anuncios que suelen presentar las agencias para ofrecer sus servicios son: "Agencia de Colocación de Empleadas Domésticas Ofrece: Sirvientas, Cocineras, Recamareras".[15]

Como se ha mencionado antes, lo más importante para una empleadora es el rango de edad de la trabajadora a contratar, que puede variar de los 11 hasta los 40 años, o más, teniendo como preferencia a las mujeres jóvenes, solteras y sin hijos, ya que ellas no tienen la misma *responsabilidad* que una mujer mayor, jefa de familia (que falta al trabajo para asistir a los festivales y juntas escolares, o porque debe llevar a los niños al médico, etcétera). Las jóvenes trabajadoras están a la libre disposición de las empleadoras, además de que el cansancio físico no se presenta como en una mujer mayor, que hace las labores más lentamente.

Suele suceder que cuando se solicita una trabajadora joven y llega una mujer mayor, es interrogada sobre ¿cuánto ganabas, qué sabes

[14] Aunque a decir verdad no se sabe con certeza cuál de las dos negociaciones conviene más a la trabajadora del hogar en términos de que no pierda mucho dinero.
[15] Anuncios en web: http://huixquilucan.olx.com.mx/agencia-de-colocacion-iid-227964934, http://www.adoos.com.mx/post/3648819/agencia_de_colocacion_domestica.

hacer?, e inicialmente se le ofrece un sueldo y queda a prueba una semana. Si a la empleadora le gusta puede ser que le aumente el sueldo propuesto. Éste varía entre los 800 y los mil pesos semanales, de acuerdo con las tareas que desempeña, y si se trata de un trabajo de entrada por salida. Las jóvenes de planta pueden recibir sueldos de hasta 1 500 pesos semanales. El sueldo y las labores por realizar son, por tanto, el centro de la negociación con la empleadora, pues definen la estabilidad económica de las trabajadoras del hogar. Pocas mujeres reciben aumentos de sueldo después de determinado tiempo, ya que al parecer se trata de un tema prohibido, tanto para la empleadora como para la trabajadora. Además de que son pocas las empleadoras que le dan un verdadero valor a las labores de la trabajadora. Una participante del taller de la Fase Piloto de la Consulta a Mujeres sobre la Situación que Guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades, llevada a cabo en 2010, relata: "A mí se me ocurrió pedir aumento porque llevaba dos años ganando lo mismo, y lo único que me dijeron fue que había personas que trabajan por menos dinero". Solicitar aumento de sueldo es un derecho inalienable que todas tienen derecho a exigir, pero que no se solicita por el miedo de las mujeres a perder sus empleos.

Por otro lado, los horarios de las trabajadoras del hogar, cuando son de planta, comienzan desde las 6 de la mañana y acaban hasta que terminen sus labores (ahora que puede variar de 2 a 6 de la tarde). Sus días de descanso pueden ser cada ocho días o cada 15, dependiendo del número de empleadas que haya en la casa. Si hay una trabajadora, la salida puede ser cada ocho días, si hay dos trabajadoras, pueden alternarse cada 15, quedándose siempre una en la casa. Para quienes trabajan de entrada por salida el horario suele ser de 8 o 9 de la mañana a 2 o 6 de la tarde, dependiendo de la cantidad de tareas a realizar. Es importante resaltar que las empleadoras pocas veces conceden permisos a las trabajadoras para faltar. Una trabajadora mexiquense, en entrevista en marzo de 2011, cuenta su experiencia:

> Tenía 10 años trabajando con ella, y me despidió nada más porque falté el 10 de mayo, pero era el festival de mi hija y yo quería ir, ella no me había dado

> permiso. Se enojó mucho y me dijo que si falté fue porque no necesitaba trabajar, ni las gracias me dio, nada más así, me corrió.

La justificación de los despidos se basa en los intereses de las empleadoras, porque no les gusta que las trabajadoras contradigan sus decisiones, y generalmente no toman en cuenta que ellas también tienen familias y que tienen necesidades relativas a la importante relación madre-hijo. Las actividades que cubren o complementan las trabajadoras domésticas jóvenes son de suma importancia para la familia empleadora, sobre todo si es de planta. Entre sus tareas está el cuidado de los niños (en caso de haberlos), y con el paso del tiempo hasta adquieren el papel de madres sustitutas: ellas los bañan, juegan con ellos, los alimentan, los ayudan a realizar sus tareas, etcétera, y están al pendiente de todas sus necesidades, estableciendo con los niños una relación afectiva mayor que la que tienen con sus madres. Muchas de las jóvenes trabajadoras ya están acostumbradas a cuidar niños, pues lo hacían con sus hermanos pequeños en sus comunidades, sin embargo, actuar como madres sustitutas las obliga a no embarazarse, ya que las empleadoras no quieren que las jóvenes desatiendan a sus hijos por cuidar a los propios o que descuiden las labores del hogar.

Por otro lado, las trabajadoras de planta, al no contar con prestaciones laborales, son vulnerables en la cuestión de la salud, y el único apoyo que tienen a veces, por parte de sus patrones, es para la compra de medicinas (en la mitad de los casos) o la visita al médico. Pocas veces les dan permiso para que guarden reposo, al no haber quien cubra el trabajo (Durín, 2009: 217). Así lo confirma el testimonio de una de las participantes del taller de la Fase Piloto de la Consulta a Mujeres sobre la Situación que Guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades, llevada a cabo en 2010: "Cuando uno les dice a las patronas: 'Estoy enferma', te dicen: 'No te puedes enfermar porque te necesito esa semana…'".

Es importante resaltar la dificultad de las madres jóvenes para conseguir empleo, ya que su hijo se vuelve un obstáculo para que cumpla con las labores que se le exigen, sobre todo si el pequeño no asiste a la escuela. La brecha entre ser madre y no, como trabajadora del hogar,

es muy grande e importante, en particular si se es joven. Cuando ya se tiene un hijo, la modalidad de la contratación debe ser de entrada por salida, para que pueda atender las necesidades de su hijo. En ciertas ocasiones ocurre, sin embrago, que las mujeres dejan a sus hijos con conocidos o familiares (cuando son madres solteras) para poder trabajar de planta. Los visitan en sus días de descanso y tratan de estar el mayor tiempo posible con ellos. Las mujeres jóvenes, al entrar al rol de madre *ausente*, tienen conflictos emocionales, porque no están al tanto del crecimiento de su hijo, pero sí del de los hijos de la empleadora. Otra trabajadora, en entrevista en la ciudad de México en marzo de 2011, comenta: "La señora se encontró a uno de dinero y se la pasa viajando, le dijo a su hijo que no es su mamá, pero no sé por qué se lo dijo si era la luz de sus ojos, ahora no le hace mucho caso y yo lo tengo que cuidar, pobre niño, ni modo de dejarlo solo".

Cabe resaltar que las mujeres casadas prefieren no trabajar de planta, sino de entrada por salida, porque pueden tener problemas con sus esposos. La rigidez en los roles de las mujeres se expresan es frases como: "Las casadas no pueden irse a trabajar fuera, las solteras sí pueden pero luego les hacen chismes" (Morales, 2011: 123). Pero sí sucede que se contraten matrimonios para trabajar en el hogar, y mientras la esposa se hace cargo de las labores de limpieza el hombre hace jardinería, plomería y demás. Entre las jóvenes que se emplean como trabajadoras, indígenas y no indígenas, hay algunas que estudian la preparatoria o la universidad, mediante acuerdos bien establecidos con los empleadores acerca de sus horarios de trabajo y de que no desempeñarán actividades extra. Algunas veces sólo realizan labores como lavar y planchar, o sólo limpiar la casa cada tercer día. Esta posibilidad es muy importante para el desarrollo personal de las jóvenes, ya que, mientras crecen académicamente, generan ingresos para sus familias y para sostener sus estudios. La posibilidad de trabajar y estudiar les deja a las jóvenes una enorme satisfacción, pues están conscientes de que no serán trabajadoras del hogar toda su vida. Por eso, para las jóvenes indígenas, y también para las no indígenas, es cada vez más importante el papel que tienen la migración, el trabajo asalariado, la educación, la capacitación, la información y la profesionalización en su vida, ya

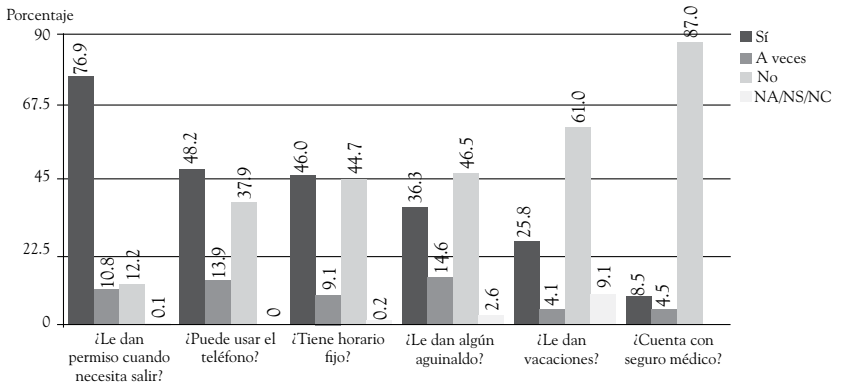
que a través de estas experiencias están modificando la forma de percibirse, de valorarse y de proyectarse hacia el futuro, a la vez que influyen para que los demás cambien su visión y su valoración sobre ellas (Torres y Morales, 2010: 18). Al respecto, hay que decir que en 2009 se reportó[16] que cuatro de cada 10 jóvenes trabajan, tres sólo estudian y cerca de dos se dedican a actividades en el hogar. Aunque el avance escolar es relevante, y la población sólo dedicada a estudiar ha ganado terreno, ello no ha impactado significativamente en la proporción de jóvenes que a través del tiempo ha tenido como actividad principal el trabajo, pero sí denota un avance importante en el número de mujeres jóvenes que combinan las labores del hogar remuneradas con las no remuneradas y con la escuela.

Hasta hoy, el empleo de las trabajadoras del hogar carece de un contrato escrito y los acuerdos con los empleadores son de palabra, y regularmente no se cumplen. Al no existir un contrato, las trabajadoras del hogar están sujetas a una concepción particular de lo que deben ser sus funciones y de la naturaleza misma de su trabajo, e implica estar a la disposición de las empleadoras en todo momento, con el temor de que si no se acatan las órdenes pueden ser despedidas. La dominación que ejerce la empleadora tensa las relaciones laborales en su beneficio, debido a que su posición es más ventajosa desde el momento de contratar a la trabajadora y especificar las funciones, los salarios y los derechos (horarios de descanso, maternidad, días libres, etcétera). A estas condiciones carentes de derechos laborales se suma el hecho de que muchas trabajadoras han sido despedidas de sus empleos en los dos últimos años como consecuencia de la crisis económica que vive el país, lo cual fue señalado reiteradamente durante el taller realizado con las mujeres del CACEH (véase gráfica 1).

Entre las experiencias narradas sobre las relaciones laborales entre ellas y sus empleadoras, las mujeres entrevistadas destacaron que las empleadoras, al ser dueñas del hogar, son quienes establecen las reglas

[16] "La situación actual de los jóvenes en México", Secretaría General del Conapo, Síntesis ejecutiva, 2011, en: http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/juventud/capitulos/SINTESIS.pdf.

Gráfica 1
CONDICIONES LABORALES DE LAS TRABAJADORAS DEL HOGAR



Encuesta Enadis Conapred-UNAM 2010.

Fuente: Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis)/Conapred-UNAM, 2010: documento informativo sobre las trabajadoras del hogar, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, en http://www.conapred.org.mx/redes/userfiles/files/DO-TrabsHogar-2011.pdf.

especificando qué sí y qué no puede tomar, usar, comer y beber. En esas condiciones, las trabajadoras se ven obligadas a tomar ciertos productos sin autorización, y siempre pensando en que quizás las despidan. Las empleadoras, en ocasiones, son tan celosas de sus pertenencias que, por ejemplo, pueden no permitir a las trabajadoras que usen el teléfono para comunicarse con sus familiares. La gráfica 1 refleja cómo se establecen y cómo se respetan o no los acuerdos entre la empleadora y la trabajadora, ya que una vez establecidos éstos se da por entendido que pueden o no ser respetados, y que de ello depende el continuar o no en el trabajo. Para resolver los problemas derivados de que no se cumplan los acuerdos, nuestro país no tiene una ley en beneficio de las trabajadoras del hogar. Aunado a lo anterior, las jóvenes trabajadoras enfrentan la violencia laboral, que incluye insultos, gritos, humillaciones, exceso de trabajo, mala alimentación, acoso sexual, bajos salarios y ser encerradas cuando no tienen permiso de salir frecuentemente. Las conductas abusivas de algunos empleadores devienen en malos tratos y en la negación de sus derechos. La indiferencia social y política ante

sus necesidades elementales y sus derechos humanos les ha mantenido en una situación de discriminación sistemática, exclusión e invisibilidad. La seguridad integral de las trabajadoras, haciendo énfasis en las niñas y las jóvenes, debe ser respaldada por leyes nacionales e internacionales que garanticen el respeto de sus derechos.

La búsqueda de una ley en pro de los derechos de las trabajadoras del hogar en México y América Latina

Una década antes de la Revolución mexicana, en nuestro país había sindicatos de trabajadores domésticos con registro oficial en Baja California Sur, Chihuahua, Distrito Federal, Jalisco, Oaxaca, Sinaloa, Sonora, Tamaulipas y Veracruz. Además hubo otros 15 sindicatos en Baja California Norte, Chiapas, Distrito Federal, Guerrero, Sonora, Tabasco y Yucatán, que probablemente incluían a trabajadoras domésticas entre sus miembros. Después de la Revolución estos sindicatos fueron desapareciendo, sin saberse las causas (Goldsmith, 1992: 35). A pesar de su desaparición, el número de trabajadores del hogar no disminuyó en el país, sino que fue en aumento, sobre todo mujeres, ya que como resultado de la Revolución muchas quedaron viudas y tuvieron que buscar ingresos para el sustento de sus hijos. Actualmente, sin sindicatos, las mujeres trabajadoras han tenido que organizarse en diversas asociaciones civiles para defender y alzar la voz en pro de sus derechos. Tal es el caso de Confederación Latinoamericana y del Caribe de las Trabajadoras del Hogar (Conlactraho), en la que participan mujeres de diversos países, compartiendo experiencias y, en varios casos, luchando para que se respeten las leyes que existen o para crearlas.

Recientemente la Organización Internacional del Trabajo (OIT) señaló que en América Latina 14 de cada 100 trabajadoras son empleadas del hogar,[17] actividad considerada como la más importante por el elevado número de mujeres que la realizan en la región. Muchas de ellas se trasladan de comunidades rurales a las ciudades y otras migran a

[17] Oficina Internacional del Trabajo (OIT), Programa sobre las Condiciones de Trabajo y del Empleo (Travail), Equipo de Trabajo Docente para los Países del Cono Sur. Estas notas de la OIT se realizaron con apoyo del gobierno de Luxemburgo, en http://dwt.oit.or.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=454&Itemid=335.

otros países como Estados Unidos y México. De acuerdo con un estudio realizado por Marina Ariza (2010), los países más consumidores de mano de obra doméstica son España, Italia, Estados Unidos, Canadá, Francia e Inglaterra; y los países que la producen en mayor número son Perú, Filipinas, Moldavia, Indonesia, México, Ecuador, Colombia y Bolivia. A Europa Occidental llegan mujeres migrantes a naciones tan disímiles como Italia, España, Grecia, Suecia, Suiza, Inglaterra, Francia y Holanda, por mencionar sólo los contabilizados en un sondeo rápido hecho con la información disponible. Se han documentado desplazamientos femeninos desde lugares tan lejanos como el sur de Asia (Indonesia, Filipinas, Tailandia, India, Sri Lanka) hacia el Golfo Pérsico (Arabia Saudita y Kuwait) e Italia, España y Grecia; de África (nigerianas, etíopes y marroquíes) a la Europa mediterránea (España, Italia y Grecia); de México y Centroamérica a Estados Unidos y Canadá, y del Caribe (dominicanas) a Estados Unidos, España, Italia, Suiza, Bélgica y Alemania, entre otros (Ariza, 2010: 143).

Muchas mujeres mexicanas trabajadoras del hogar que migran a países como Estados Unidos (por la cercanía) lo hacen como indocumentadas, y consiguen sus empleos a través de conocidos. Son pocas las que viajan con su documentación en regla. Las que lo hacen es porque los empleadores les han conseguido sus pasaportes y las llevan con el único fin de que les sirvan durante su estancia en el extranjero, y otras tantas veces es por el cambio de residencia. En cambio, las mujeres migrantes que llegan a México desde países del centro y sur de América pueden llegar sin documentos o con documentos en regla. Éste es el caso de las mujeres peruanas, que cuando llegan por primera vez a México ya hicieron arreglos con un empleador desde Perú, personalmente o por vía telefónica. Los permisos son tramitados por los patrones ante el Instituto Nacional de Migración (INM), pero en ocasiones sus contratos, negociados desde Perú, están llenos de irregularidades: nunca firmados y/o el monto del salario no corresponde a lo que ganan.

En este contexto, muchas mujeres, al sentirse desprotegidas en la ciudad de México, acuden a organizaciones de mujeres trabajadoras del hogar. Es importante señalar que estas organizaciones han intentado

durante las últimas cuatro legislaturas que se apruebe una ley que modifique la Ley Federal del Trabajo (LFT) y la del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) a fin de establecer los derechos mínimos de las trabajadoras del hogar, y así darles seguridad laboral, lo cual las beneficiaría en materia de salud pública, ya que en el hogar sufren accidentes como quemaduras, cortadas y caídas. Como podemos constatar, las trabajadoras del hogar enfrentan la dura lucha por el derecho a no ser discriminadas por las leyes y las normas laborales, así como para no recibir un trato diferente al resto de los trabajadores. La Constitución Mexicana, en su artículo primero, señala la igualdad de derechos para todas las personas; y el artículo quinto establece que nadie puede ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución. De igual forma, el artículo 123 menciona la protección de las personas que realizan trabajos del hogar remunerados, que incluye la duración máxima de la jornada diaria de ocho horas, la prohibición del trabajo de los niños y las niñas menores de 14 años y los días de descanso obligatorio. Sin embargo, como muestran los testimonios recogidos y diversos estudios, estos derechos están lejos de respetarse. En tratados internacionales, el Convenio 169 de la OIT dedica un pequeño apartado a los derechos laborales, pero no específicamente a las trabajadoras del hogar. En su artículo 20 menciona:

> los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a: *a)* acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción y de ascenso; *b)* remuneración igual por trabajo de igual valor; *c)* asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda (Convenio 169 de la OIT).

Para las trabajadoras del hogar, sobre todo para las jóvenes, este apartado no garantiza la protección de su integridad ante cualquier tipo de violencia. Sin embargo, la OIT había estado trabajando en la creación de un Convenio Internacional sobre las Trabajadoras del Hogar. El 16 de junio de 2011 se pudo ratificar. Después de tres años

de trabajo, la comisión encargada de redactar el Convenio presentó el documento final para resolver la exclusión de los empleados del hogar y garantizar el respeto de sus derechos laborales. Este nuevo Convenio protegerá a millones de personas cuyos derechos fundamentales han carecido de protección. Exige que los gobiernos garanticen a los trabajadores del hogar las mismas protecciones laborales de las que disfrutan otros trabajadores, en lo referente a sus jornadas laborales, salarios mínimos, remuneración por horas extra, periodos de descanso diarios y semanales, seguro social y protección de la maternidad, etcétera. También obliga a los gobiernos a protegerlos de la violencia y el abuso, y garantiza la supervisión y el cumplimiento de esas normas. Para la creación y diseño de este nuevo Convenio Australia, Brasil, Sudáfrica y Estados Unidos desempeñaron un papel destacado e importante con propuestas de apoyo, al igual que muchos otros gobiernos de África y América Latina. Suazilandia fue el único país que votó en contra. El Salvador, Malasia, Panamá, República Checa, Reino Unido, Singapur, Sudán y Tailandia se abstuvieron. Los miembros del Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo (Bahréin, Kuwait, Omán, Qatar, Arabia Saudita y los Emiratos Árabes Unidos), junto con Bangladesh, Indonesia e India, revirtieron su oposición inicial a un Convenio legalmente vinculante y lo respaldaron en la votación final.[18]

Entre los puntos relevantes del Convenio, por mencionar algunos, se recomienda fijar una edad mínima para las y los trabajadores del hogar, la cual no podrá ser menor a la estipulada en la legislación nacional para los trabajadores en general. Asimismo, subraya la libertad del trabajador para elegir su lugar de residencia y, si se decide vivir en la casa que labora, debe ser en condiciones decentes que respeten su privacidad. También se destaca la necesidad de firmar un contrato con el empleador para especificar el sueldo, las prestaciones, el tipo de trabajo a realizar, el horario, y si habrá suministro de alimentos, un periodo de

[18] "OIT: Nuevo tratado histórico para proteger a los trabajadores del hogar", 16 junio de 2011, en http://www.hrw.org/es/news/2011/06/16/oit-nuevo-tratado-historico-para-proteger-los-trabajadores-del-hogar.

prueba, y las condiciones de repatriación en caso necesario. En el caso de trabajadores domésticos contratados en otro país, éstos deberán recibir una oferta de trabajo por escrito antes de cruzar las fronteras nacionales. También se enfatiza la importancia de garantizar a las y los trabajadores domésticos el horario de trabajo, la compensación de horas extra, los periodos de descanso diarios y semanales, además de las vacaciones anuales pagadas en conformidad con la legislación nacional. De igual forma señala que se deben idear los medios para facilitar el pago por el empleador de las cotizaciones a la seguridad social.[19]

Este nuevo Convenio obligará a México a la creación de una nueva Ley para las Trabajadoras del Hogar en el país o a la modificación de la LFT, que en su artículo 123, capítulo XIII, está destinado al trabajo de hogar remunerado y se señala que "trabajadores domésticos son los que prestan los servicios de aseo, asistencia y demás propios o inherentes al hogar de una persona o familia", pero no aquellos que realizan labores de limpieza en hoteles, oficinas, restaurantes, etcétera. Dentro de ese capítulo XIII, y a lo largo de 13 artículos, se habla del reconocimiento de horarios de comida, descanso, salarios, condiciones de vivienda, trato no discriminatorio, asistencia médica y el pago indemnizatorio en caso de despido injustificado. Lo cual si bien es un avance, sigue siendo insuficiente, lo mismo que las especificaciones en la LFT lo son para la protección total de las mujeres trabajadoras. Muchos empleadores desconocen la existencia de estos artículos en la LFT, y se espera que sean visibles con la creación del nuevo Convenio. Es importante resaltar que la LFT sigue siendo limitada al establecer diferencias entre las trabajadoras domésticas y los trabajadores en general. El artículo 146, por ejemplo, señala: "Los patrones no estarán obligados a pagar las aportaciones a que se refiere el Artículo 136 de esta Ley por lo que toca a los trabajadores domésticos".[20] En este sentido

[19] "Adopta OIT Convenio para trabajadoras y trabajadores del hogar", 16 de junio de 2011, en http://economia.terra.com.mx/noticias/noticia.aspx?idNoticia=201106161244_NMX_79761951.

[20] Este artículo 136 señala que: "Toda empresa agrícola, industrial, minera o de cualquier otra clase de trabajo, está obligada a proporcionar a los trabajadores habitaciones cómodas e higiénicas. Para dar cumplimiento a esta obligación, las empresas deberán aportar al

podemos afirmar que México, si bien no ha tenido un gran avance en lo referente a la defensoría de las mujeres trabajadoras del hogar, se espera que ésta crezca y se fortalezca después de la firma del Convenio de la OIT.

En América Latina hay avances en materia legislativa, por ejemplo en Costa Rica, que en 2009 su Congreso aprobó la inclusión de la jornada máxima de 48 horas a la semana, y determinó un salario fijo, además de que estableció los 15 años como edad mínima para ejercer esta labor. Ese mismo año, Paraguay dio espacio al derecho a la salud para las trabajadoras del hogar de todo el país. Por otro lado, en Ecuador se incluyó en la Ley del Salario Mínimo una cláusula en la que se planteó equiparar, en 2010, el salario mínimo de las ecuatorianas dedicadas a esta labor con el resto de las y los asalariados.[21] En 2006 Uruguay creó una ley que equipara los derechos de las empleadas del hogar con los de los demás trabajadores, y en agosto de 2008 las uruguayas se incorporaron al proceso de negociación colectiva para discutir sus condiciones de trabajo. En ese mismo año pero en Brasil se estableció el derecho a vacaciones de 30 días, goce de días feriados y prohibición del pago en especie,[22] mientras que en 2003 Bolivia y Perú crearon leyes que reglamentan el trabajo asalariado en el hogar, estipulando derechos y obligaciones para las trabajadoras y los empleadores.

El cuadro 3 muestra las reformas legales hechas en materia de derechos de las trabajadoras del hogar en América Latina.[23] Como se observa, son contados los avances en la creación de nuevas legislaciones en América Latina, y los que hay se encaminan a regular las jornadas máximas de trabajo y a especificar los salarios mínimos. Lamentablemente, a pesar de estos avances legislativos, la discriminación

---

Fondo Nacional de la Vivienda el cinco por ciento sobre los salarios de los trabajadores a su servicio".

[21] Teresa Sosa, "30 de marzo: Día Internacional de las Trabajadoras del Servicio Doméstico", en http://palabrademujer.wordpress.com/2010/03/28/30-de-marzo-dia-internacional-de-las-trabajadoras-del-servicio-domestico/.

[22] *Rotativo de Querétaro*, en http://rotativo.com.mx/nacionales/mas-de-1-6-millones-de-mexicanas-en-el-trabajo-domestico/50704/print/.

[23] Notas OIT, "El trabajo doméstico remunerado en América Latina", 2010: 222.ilo.org/americas/publicaciones/notas-trabajo-domestico-remunerado/lang--es/index.htm.

CUADRO 3
REFORMAS LEGALES RECIENTES AL TRABAJO DOMÉSTICO
EN AMÉRICA LATINA DESDE EL AÑO 2000

Países	*Legislación*	
Argentina	Decreto 485 (2000)	Reglamentación del régimen especial de seguridad social para empleados domésticos. Establece la obligatoriedad de aportes y contribuciones por parte del empleador para sus empleados domésticos que trabajan seis o más horas semanales.
Bolivia	Ley de la Trabajadora del Hogar (2003)	Regula el trabajo asalariado en el hogar estipulando derechos y obligaciones para empleados y empleadoras.
Brasil	Ley 11.324 (2006)	Derecho a vacaciones de 30 días, estabilidad para embarazadas y goce de feriados civiles y religiosos y prohibición de pago en especie. Programa que ofrece beneficios tributarios para incentivar la regularización de trabajadores domésticos.
Chile	Ley del Salario Mínimo	Incremento gradual del pago mínimo a las trabajadoras domésticas hasta lograr total equiparación con el salario mínimo en 2011. Reconoce el derecho al goce de descanso en todos los días que la ley declare festivos.
Costa Rica	Ley 8.726 (2009)	Enlace jornada semanal máxima de 48 horas, determina que el salario mínimo fijado para la categoría por el Consejo Nacional de Salarios debe ser pago en dinero y establece edad mínima (15 años) para ejercer la ocupación.
Ecuador	Ley de Salario Mínimo	Equipara, a partir del 2010, el salario mínimo de las trabajadoras domésticas a los demás salarios.
Paraguay	Decreto del Instituto de Provisión Social (2009)	Extiende el derecho a la cobertura de salud a las trabajadoras domésticas de todo el país.
Perú	Ley 27.986 (2003)	Regula el trabajo asalariado en el hogar, estipulando los derechos y obligaciones para empleados y empleadores.
Uruguay	Ley 18.065 (2006)	Equipara los derechos de trabajadoras domésticas a los demás salarios. En agosto de 2008 las trabajadoras domésticas se incorporaron al proceso de negociación colectiva.

Fuente: Legislaciones nacionales. Elaboración: OIT.

contra las trabajadoras del hogar continúa presentándose en los ámbitos públicos y privados, sobre todo hacia las jóvenes, más vulnerables ante los abusos físicos y sexuales. El marco normativo de protección y garantía de derechos es insuficiente, y hasta inexistente en algunos ámbitos, para hacer efectivos sus derechos laborales precisamente por sus condiciones de trabajo, género u origen étnico.

Para el caso de México, no ha sido el Estado quien ha mostrado interés para crear una ley para trabajadoras del hogar, sino que han sido las propias mujeres quienes se han organizado para denunciar la discriminación y los malos tratos que padecen, junto con los bajos salarios que perciben. Lo han logrado con el apoyo de organizaciones no gubernamentales, que ayudan también a otras mujeres a enfrentar su situación laboral. Otro aspecto para el que se han organizado las mujeres trabajadoras del hogar ha sido para crear espacios de capacitación para mujeres que proceden de zonas rurales o zonas de escasos recursos, que requieren adiestrarse en el uso de aparatos electrodomésticos y en la búsqueda de empleo. Es decir, son organizaciones que funcionan como espacios de capacitación y de colocación. Tal es el ejemplo del CACEH, que surgió en México en el año 2000: trabaja a favor de los derechos de las trabajadoras del hogar de forma integral, es decir que incide en su capacitación y en la búsqueda de empleo, además de que funciona como espacio para el encuentro, la socialización y el apoyo entre las empleadas del hogar. Fue fundado y es dirigido por la indígena mixteca Marcelina Bautista, quien tiene una larga trayectoria en la defensa de los derechos de este sector de trabajadoras. Asimismo, la organización mantiene relaciones y forma parte de la Conlactraho, de la que Marcelina Bautista es secretaria general, así como de otras organizaciones latinoamericanas.[24]

Además del CACEH, existen la Red Nacional de Trabajadoras del Hogar en México, de la que forman parte el Centro de Apoyo a la Trabajadora Doméstica, A. C. (CATDA), del estado de Morelos; la Red

[24] Fue creada en 1983 y está integrada por organizaciones de 15 países: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México, Paraguay, Perú y República Dominicana, Uruguay, Guatemala, Costa Rica, Venezuela y Canadá.

de Mujeres Trabajadoras del Hogar de Guerrero, A. C., que se fundó en el año 2005 en la ciudad de Chilpancingo, Guerrero; Expresión Cultural Mixe Xaam,[25] que se fundó en el año 1995 en la ciudad de México y cuenta con la participación de mujeres migrantes originarias de varios estados de la República Mexicana, principalmente de Oaxaca; y el Colectivo de Empleadas del Hogar de los Altos de Chiapas, A. C. (CEDACH), constituido en el año 2006 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.[26] Interesa destacar el importante papel de las mujeres jóvenes en las diversas organizaciones, puesto que se han convertido en las líderes más representativas en la lucha por los derechos de las trabajadoras del hogar, tanto de indígenas como de no indígenas. Éste ha sido el caso de Marcelina Bautista, fundadora del CACEH, quien desde pequeña se integró al ámbito laboral del hogar. Inicialmente su lucha se centró en lograr la creación de un sindicato de trabajadoras del hogar. Algo no logrado, según refiere ella misma durante su participación en el Taller de la Fase Piloto sobre la Situación que Guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades, llevado a cabo en 2010, a pesar de los esfuerzos realizados, ya que formar un sindicato significaba reconocerlas como trabajadoras con todas las prestaciones que concede la ley en materia laboral.

Como se ha dicho, Marcelina Bautista es una mujer indígena mixteca, con una importante trayectoria organizativa y de lucha, y ha trabajado con organizaciones nacionales e internacionales. Por ejemplo, en 2011 participó en la Convención de la OIT en la que se ratificó la creación del nuevo Convenio para las Trabajadoras del Hogar. Asimismo, ha dedicado su carrera profesional a luchar contra las condiciones laborales injustas que sufren las trabajadoras del hogar. Por esta razón, la Friedrich-Ebert-Stiftung (FES),[27] en reconocimiento y como un homenaje a su dedicación de muchos años a la defensa de los dere-

[25] Esta organización en el 2010 publicó el libro *Entre muros: 4 testimonios de mujeres indígenas en la ciudad,* coordinado por Lorenza Gutiérrez Gómez y Marcela Rosas Flores.
[26] Red Nacional de Trabajadoras del Hogar en México, en: http://redtrabajadorasdelhogar.blogspot.com/.
[27] Fundación política alemana creada por el Partido Socialdemócrata Alemán y que se dedica a promover la socialdemocracia a nivel mundial.

Mazahua y su hija en la ciudad de México.
Foto: Laura R. Valladares de la Cruz.

chos humanos, decidió otorgarle el Premio de Derechos Humanos en el 2010.[28] Después de ser aprobado por la OIT el Convenio para las Trabajadoras del Hogar, y de ser firmada por el Estado mexicano, en su carácter de vinculante el gobierno mexicano está comprometido a crear y modificar las legislaciones que norman el trabajo de las mujeres en el hogar, lo cual hasta ahora es una asignatura pendiente. Pero aún después de que los señalamientos del Convenio se conviertan en una ley, se deberán crear las condiciones para su aplicabilidad y para garantizar que pueda ser exigida, tanto en el ámbito de los derechos laborales como en materia de respeto de los derechos humanos de los y las trabajadoras del hogar.

[28] "Mexicana Marcelina Bautista recibe premio por defensa de trabajadoras del hogar", en internet: http://www.abc.es/agencias/noticia.asp?noticia=612443.

Conclusiones

Hasta hace aproximadamente tres décadas, tener una trabajadora del hogar era un "lujo" que se permitían sólo las familias con una buena estabilidad económica. Sin embargo, en años recientes, con el incremento del número de mujeres participando tanto en el ámbito laboral como en el académico, ha aumentado el número de mujeres que se convierten en cabezas de familia. Mismas que requieren ayuda de otras mujeres para que las cubran y las suplan en las tareas que dejan al salir de sus casas. Tal como se ha documentado, esta necesidad se convierte en una nueva oportunidad para las jóvenes indígenas que desean salir de sus hogares en busca de un ingreso económico, y que huyen al mismo tiempo de los malos tratos de sus padres, del matrimonio concertado, de la escasez de educación y de la pobreza extrema que suelen vivir. Por su falta de experiencia en otro tipo de empleos, sólo tienen la opción de integrarse al trabajo del hogar remunerado.

Debe apreciarse y reconocerse que las trabajadoras del hogar no sólo sostienen su hogar propio, sino también los hogares de sus empleadoras, llevando a sus hijos a la escuela, haciendo las labores de limpieza y comida, lavando la ropa sucia, y todo esto, la mayoría de las veces, lo hacen a bajos costos. En México, el salario que recibe una mujer por trabajar un día es el que recibe por trabajar una hora en países como Estados Unidos y España. Brecha salarial que deja ver que existe una estructura social que no valora el trabajo de estas mujeres. Por lo cual, lamentablemente, en México el trabajo remunerado del hogar sigue siendo precario y carente de un debido reconocimiento por parte de la sociedad en general y de las leyes mismas. Reconocimiento que debe incluir que las mujeres dejen de ser discriminadas y maltratadas por sus empleadores, que las obligan a trabajar en días festivos, no les dan vacaciones y no les dan ni prestaciones ni aumentos salariales. Las mujeres jóvenes enfrentan la paradoja de que si bien el trabajo remunerado en hogares es una forma de salir de una condición que no desean en sus familias y en sus pueblos, son las más demandadas por los empleadores debido a que pueden aceptar realizar un mayor número de tareas por bajos salarios. La desprotección y el desconocimiento de esta actividad remunerada dentro de la LFT es una situación que vul-

nera a las mujeres, y sobre todo a las jóvenes, que no tienen a dónde recurrir en caso de ser violentadas por parte de sus empleadores.

Las jóvenes que han logrado migrar a lugares como la ciudad de México encuentran la oportunidad de conocer gente y de ser parte de redes que les proporcionan nueva información y conocimientos, a la vez que les permiten participar y encabezar organizaciones que trabajan en la sensibilización de la población en temas de salud, violencia, derechos y hasta de proyectos productivos. Sin embargo, las organizaciones de trabajadoras del hogar no son las únicas que deberían luchar para conseguir avances legislativos en nuestro país, que en comparación con otros países latinoamericanos son escasos e insuficientes; es decir, México sufre un atraso importante en materia legal. Ante esta realidad, los diputados de nuestro país deben ver al interior de sus propios hogares para darse cuenta de que ellos mismos requieren de una trabajadora que organice las necesidades básicas de su familia y de su hogar.

En la actualidad, México debe contar con una ley que garantice a las mujeres trabajadoras del hogar tanto la protección sanitaria como la seguridad de indemnización por desempleo, así como el establecimiento de un salario mínimo. Pero sobre todo debe incluir un énfasis especial en las mujeres jóvenes, que sufren mayor explotación por parte de sus empleadores, y además garantizarles la posibilidad de continuar estudiando, sin la preocupación de ser despedidas por ello. Esperamos que con el surgimiento del reciente Convenio ratificado por la OIT para trabajadores del hogar México cumpla con su tarea pendiente de presentar esta ley. Con ese fin, el gobierno debe comprometerse a crear campañas de sensibilización en pro del respeto hacia las trabajadoras del hogar. Debe crear espacios de difusión para establecer requerimientos especiales para este tipo de trabajador: primero con las agencias especializadas en colocación de personal en el hogar, para que se modifiquen los términos que se utilizan para referirse a esta actividad; segundo, con los empleadores, para que estén conscientes de que las mujeres tienen derecho a ser tratadas como cualquier otro trabajador, de modo que han de establecerse contratos escritos que garanticen las condiciones de trabajo (horario, salario, vacaciones, etcétera), y tercero, con la sociedad en general, para que esté consciente de que

las mujeres trabajadoras del hogar, como cualquier otro trabajador, tienen derechos, y que su trabajo no debe ser desvalorizado, ya que gracias a ellas muchos hogares en el mundo siguen en pie.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado, Beatriz

2010 "Del campo a la ciudad: experiencias sobre migración y trabajo en adolescentes rurales", *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol. 15, núm. 35, Caracas, pp. 117-134.

Ariza, Marina

2010 "Perfiles contemporáneos de la desigualdad: trabajadoras mexicanas en el servicio doméstico en la ciudad de Nueva York", en Fernando Cortés y Orlandina de Oliveira (coords.), *Los grandes problemas de México. Desigualdad social*, Colmex, México, pp. 119-156.

Chávez Castillo, Sandra

2006 "Mujeres indígenas del servicio doméstico en la ciudad de México. Su lucha por el respeto a sus derechos humanos, laborales y culturales", en http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/documentos/Chavez_Sandra.pdf.

Durín, Séverine (coord.)

2008 *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey,* CIESAS/CDI, México, 419 pp.

2009 *En Monterrey hay trabajo para mujeres. Procesos de inserción de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*, Comité Regional Norte de Cooperación con la UNESCO/CIESAS/CDI, Monterrey.

Goldsmith Corelly, Mary

1992 "Sindicato de Trabajadoras Domésticas en México (1920-1950), *Política y Cultura*, núm. 1, otoño, UAM-X, México, pp. 75-89.

Gutiérrez Gómez, Lorenza y Marcela Rosas Flores (coords.)
2010 *Entre muros: 4 testimonios de mujeres indígenas en la ciudad*, Expresión Cultural Mixe Xaan, México.

Jiménez Tostón, Gema
2001 "Servicio doméstico y desigualdad", *Géneros*, año 8, núm. 24, Asociación Colimense de Universitarias, Universidad de Colima, Colima, pp. 72-80.

Morales Gil de la Torre, Héctor
2011 *Identidades, autonomía y derechos humanos. Diagnóstico del cumplimiento de los derechos humanos de las mujeres jóvenes indígenas en Oaxaca, Puebla y Chiapas*, Iniciativas para la Identidad y la Inclusión, A. C., México.

Pedrero Nieto, Mercedes
2003 *Trabajo doméstico y extradoméstico: Encuesta Nacional sobre el Uso del Tiempo*, ENUT/Inmujeres/INEGI, México.

Pieck Gochicoa, Enrique
2000 "La capacitación para jóvenes en situación de pobreza. El caso de México", en María Antonia Gallart (coord.), *Juventud, pobreza y exclusión,* Cinterfor/OIT/Red Latinoamericana de Educación y Trabajo, Montevideo, pp. 95-153.

Torres Villarreal, Ninett y Héctor Morales Gil (coords.)
2010 *Derechos humanos de mujeres jóvenes indígenas. Herramientas para la evaluación participativa del cumplimiento de los derechos humanos de mujeres indígenas*, Iniciativas para la Identidad y la Exclusión A. C., México.

Vega, Ana Lilian
2010 *La institucionalización sociocultural y jurídica de la desigualdad: el trabajo doméstico remunerado en El Salvador*, Consejo de Ministras de la Mujer de Centroamérica del Sistema de Integración Centroamericana, El Salvador.

Las jóvenes hñahñu en contextos de migración y su participación en el sistema de cargos comunitarios

*Dalia Cortés Rivera**

Introducción

En las comunidades hñahñu del Valle del Mezquital, Hidalgo, México, la migración internacional de los padres y la creciente tendencia de la migración de parejas (padre y madre), así como sus largas estancias en Estados Unidos, se han traducido en el abandono de niños y jóvenes, o éstos han sido dejados en calidad de encargo con algún familiar cercano. Hombres y mujeres jóvenes han tenido que suplir las responsabilidades y obligaciones familiares, tanto del ámbito doméstico como en las tareas de carácter comunitario. En el espacio de lo público, cuando los padres no están, son los y las jóvenes quienes cubren el cargo comunitario con el fin de representar y resguardar el honor familiar. Los nuevos roles de la juventud y, principalmente, la participación de las jóvenes en el espacio comunitario, visibiliza la presencia y la participación de sujetos que hasta antes del fenómeno migratorio internacional no eran considerados en el espacio público. Como se verá, dicha participación ha originado tensión y procesos conflictivos en las formas de organización social y política comunitarias (sustentadas históricamente en la representación y la autoridad adultas y masculinas), pero al mismo tiempo se trata de procesos que están abriendo brecha en la participación y el reconocimiento de las jóvenes. A continuación se explican los antecedentes de la migración en esta región.

* Maestra en desarrollo rural y doctoranda de Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco; correo electrónico: amigo_vader@hotmail.com.

Silvia. Foto: Dalia Cortés Rivera.

La migración internacional de los hidalguenses hacia Estados Unidos tiene antecedentes desde mediados del siglo pasado con el Programa Bracero (1942-1964), pero fue después de la segunda mitad de la década de los noventa que la migración hacia el país vecino se volvió una constante. En 2000, Hidalgo ya se había convertido en una de las entidades emergentes del fenómeno migratorio internacional, con la segunda tasa más alta de crecimiento migratorio hacia Estados Unidos: Hidalgo tiene un índice de intensidad migratoria de 2.79, superior al 1.68 del promedio nacional (Schmith y Crummet, 2004, Acosta, Tapia y Granados, 2004, Quezada, 2008, Serrano, 2006), y cabe señalar que los municipios indígenas son los que registran los más altos índices de migración, entre ellos Ixmiquilpan, Zimapan, Pacula y Tasquillo. En 2000, Ixmiquilpan fue identificado como el mayor expulsor de migrantes indígenas (hñahñu) y el segundo en recepción de remesas del estado de Hidalgo. Los factores de expulsión son varios, si bien podríamos decir que la marginación y la pobreza, el marcado desempleo, la falta de oportunidades educativas y la creciente demanda de fuerza de trabajo en Estados Unidos son los principales factores estructurales de expulsión; pero aunados a estas condiciones, los factores simbólicos (la conquista del "sueño americano" a través de la idea de éxito, el paso ilegal por la frontera como ritual de iniciación a la juventud y a la adultez, por ejemplo) forman parte del complejo entramado de los procesos migratorios nacionales contemporáneos.

Según la Encuesta Nacional de la Juventud de 2007, Hidalgo se encuentra entre las entidades con mayor expulsión de población juvenil indígena (15 y 30 años de edad). El Consejo Nacional de Población (Conapo 2010) indica que la tendencia de la migración de jóvenes y mujeres va en aumento. Asimismo, es la población joven la que más se integra al flujo migratorio: ocho de cada 10 personas en los últimos 15 años tenía entre 15 y 35 años al momento de migrar. La migración hacia Estados Unidos es vista casi como la única alternativa de futuro. De esta manera nuevas entidades y actores han emergido en el fenómeno migratorio (Fox, 2004, Kearney, 2000: 11, Varese, 2000). A las comunidades de origen el fenómeno migratorio les ha significado transformaciones, ganancias y pérdidas sociales, tanto para los que se van en busca de mejor "suerte al otro lado" como para los que se quedan. Las comunidades de origen son una dimensión activa de la migración internacional, los que se quedan son la base que garantiza la reproducción de la comunidad como referente social, simbólico y territorial: son los que trabajan la tierra, los que trabajan en vivo las faenas, los que organizan las tareas cotidianas de la comunidad.

La migración se ha llevado a los hombres y, particularmente a los más jóvenes (hombres y mujeres); se quedan las madres, las abuelas, los niños y sólo algunos jóvenes. Las mujeres madres de familia asumen el rol de cabeza de familia; ellas, cada vez más están presentes en las tareas y responsabilidades comunitarias públicas. En las comunidades de origen la migración internacional de los padres y la creciente tendencia de la migración de parejas (padre y madre: cabezas de familia) y sus largas estancias del "otro lado" (Estados Unidos) se han traducido en el abandono de niños y jóvenes que han sido dejados en calidad de encargo con algún familiar cercano, aunque los más "grandecitos" (los y las jóvenes) suplen el papel de padres quedándose al frente de los hogares.

Hombres y mujeres jóvenes han tenido que cubrir las responsabilidades y las obligaciones familiares, tanto del ámbito doméstico como en las tareas de carácter comunitario (donde se discuten los asuntos públicos). Cuando los padres migran, son los y las jóvenes que se quedan quienes cubren el cargo comunitario del padre ausente con el fin

de representar y resguardar el honor y el prestigio familiar en el espacio público. El sistema de cargos, la asamblea y la "faena" (trabajo comunitario) son las instituciones comunitarias que rigen y organizan la vida cotidiana, y donde se expresa el sentido de pertenencia a través de la participación de los integrantes de la comunidad. En estos espacios se discute y se toman decisiones sobre el presente y el futuro de la comunidad.

Los nuevos roles de la juventud, y principalmente la participación de las jóvenes en el espacio comunitario, visibilizan la presencia y la participación de sujetos que hasta antes de los impactos (ausencias y abandonos) del fenómeno migratorio internacional no eran considerados en el espacio público. Dicha participación ha originado tensión y procesos conflictivos en las formas y las estructuras de organización social y política comunitarias, sustentadas históricamente en la representación y la autoridad adultas y masculinas. Las jóvenes que participan en el espacio público, además del evidente aumento de trabajo, se enfrentan al rechazo y al escaso reconocimiento "formal" de su participación.

Por tanto, este trabajo[1] tiene como principales objetivos el análisis y la reflexión sobre la participación de la juventud hñahñu en el espacio de las responsabilidades y las obligaciones comunitarias (el sistema de cargos comunitarios) a la luz del fenómeno migratorio internacional en la región del Valle del Mezquital, Hidalgo. Nos interesa particularmente resaltar las tensiones de género y generacionales a partir de la presencia y la participación de las jóvenes: la apertura, la cancelación,

[1] Los testimonios que se presentan forman parte del trabajo de investigación de campo, realizado entre 2007 y 2009, como parte del proyecto de tesis de doctorado "Participación de la juventud hñahñu en contextos de migración: dinámicas y tensiones en las comunidades de origen de la región del Valle del Mezquital, Hidalgo". Las comunidades visitadas donde se realizó el trabajo de investigación (etnografía y entrevistas) fueron 13 y pertenecen a tres municipios: de Ixmiquilpan: El Alberto, Taxadho, Pueblo Nuevo, Maguey Blanco, La Loma López Rayón, La Pechuga, El Tephé; de Cardonal: Durango Daboxtha, San Andrés Daboxtha, Santa Teresa Daboxtha, Cerro Colorado; y de Zimapan: Aguas Blancas y La Manzana. Los criterios de selección de las comunidades se basaron principalmente en la narrativa de la gente y las autoridades municipales al identificarlas como las comunidades mayormente afectadas por el fenómeno migratorio internacional.

la transformación y la resignificación en las relaciones sociales y políticas comunitarias en los espacios públicos comunitarios. Ante el esfuerzo cotidiano por la sobrevivencia y la reproducción comunitarias, la participación de las jóvenes ¿supone una transformación en las estructuras de organización social y política?, ¿es una flexibilidad de las estructuras y las normativas generacionales y de género?, ¿sólo habla de cambios morfológicos?, ¿o remite a formas de reafirmación del sentido comunitario y, por tanto, a la reafirmación de las estructuras sociales y políticas basadas en la autoridad adulta y masculina?

Las juventudes hñahñu

En las comunidades hñahñu la juventud es una construcción social que está asociada a un cúmulo de valores y normas históricas culturales que posicionan a los sujetos en relaciones, prácticas y espacios definidos (espacios acotados de acción de acuerdo con las relaciones generacionales y de género). En dichas comunidades la juventud es una representación social que tiene una relación estrecha con la soltería, más que ser una categoría definida por la edad.

"Ser joven" significa estar soltero, "estar libre de responsabilidades", ya que la frontera entre la juventud y la adultez la define el ser padre o madre de familia. Sin embargo, los hombres jóvenes ingresan al espacio de las responsabilidades comunitarias a los 18 años. A esa edad son acreedores a la ciudadanía en su comunidad y se tornan ciudadanos.[2] Tanto para hombres como para mujeres la juventud concluye

[2] En las comunidades hñahñu son ciudadanos legítimos aquellos hombres mayores de 18 años de edad o menores que ya se han casado o "juntado". La paternidad y la mayoría de edad convierte automáticamente a los sujetos varones en ciudadanos. En este sentido la relación de la ciudadanía con la formación de la familia es estrecha. En la ciudadanía hñahñu —como la mayoría de las ciudadanías étnicas— son primero las obligaciones y después los derechos; primero hay que trabajar para la comunidad (cargo comunitario y faena) y luego, si se ha cumplido con el trabajo, se gana el derecho y el acceso a los servicios y los bienes comunitarios, la protección y la membresía comunitarias. En la costumbre de las comunidades hñahñu el padre de familia es quien vela y decide por la seguridad y el porvenir de su familia, por lo que, a su vez, su voz y su voto son los que cuentan en la asamblea. La vida política legítima de la comunidad la tienen los hombres en los espacios públicos.

cuando adquieren responsabilidades familiares (y por ende comunitarias); es decir, cuando se casan o se "juntan" y tienen hijos. En el caso de los hombres el vínculo matrimonial (casarse o juntarse) los hace acreedores a las obligaciones comunitarias (aunque tengan menos de 18 años de edad); no así para las mujeres, pues ellas no son sujetos de ciudadanía formal. Si son solteras, son representadas por su padre o hermano mayor; si son casadas y su esposo no está, ellas participan en los espacios públicos pero el reconocimiento formal es para sus esposos; si son viudas, generalmente se les condonan las responsabilidades o bien el padre o el hermano mayor las representan; mientras que las mujeres abandonadas y las madres solteras participan de manera más activa en las responsabilidades y las tareas comunitarias para garantizar su derecho de pertenencia (como cabezas de familia) y principalmente el de sus hijos.

La soltería y la ciudadanía son relaciones formales que definen el estatus juvenil en las comunidades, que también se alimenta de las experiencias que la migración, la escuela y los medios de comunicación han construido, y que las juventudes expresan y representan mediante sus formas de vestir y hablar, la música que escuchan, "las trocas y deportivos" (exhibidos como referentes de éxito) y las anécdotas que relatan sobre su cruce ilegal por la frontera como una especie de "rito de iniciación" a la juventud. Esto último sucede específicamente en la construcción de la masculinidad de los jóvenes, aunque, cada vez más, las jóvenes que migran van haciendo de la migración una experiencia también significativa en la construcción y la valoración de su género. Se presentan, entonces, procesos de interiorización y resignificación (adaptación y adopción) de la cultura migrante entre los jóvenes que migran, pero que son también compartidos por los que no han migrado (físicamente). Esto nos habla de la complejidad que implica hablar de la juventud, que más que ser una etapa definida es un proceso complejo donde intervienen múltiples elementos, experiencias y dimensiones que dan cuenta de las juventudes como sujetos concretos.

En la dinámica migratoria las mujeres están teniendo un papel fundamental. Las mujeres casadas se vuelven la cabeza de la familia cuando su pareja migra, pero también la importancia de las mujeres

jóvenes solteras se está modificando. En las comunidades donde el fenómeno migratorio ha golpeado más fuerte, las jóvenes cuyos padres (padre y madre) migran se quedan al frente de su familia y participan de manera directa en los espacios comunitarios para garantizar el derecho de pertenencia familiar a la comunidad. De allí que a pesar de que las mujeres no son ciudadanas, su participación en los espacios públicos comunitarios es cada día más visible e importante.

Participación comunitaria y el espacio de la juventud

El sistema de cargos, la asamblea y la faena son las instituciones que organizan social y políticamente la vida comunitaria cotidiana. Quienes participan de manera legítima son los ciudadanos (hombres); los ciudadanos son los que discuten y toman las decisiones comunitarias. En el sistema de cargos y en la asamblea, como principales espacios de decisión, sólo participan los ciudadanos (varones jefes de familia y aquellos que ya cumplen con la mayoría de edad, aunque no sean padres). En la asamblea partipan con voz y voto sólo los ciudadanos y se pondera más el voto del "los viejos" (sabios). En estos dos espacios los y las jóvenes no son sujetos de ciudadanía. En la faena (trabajo comunitario de beneficio colectivo) participan todos, desde el más viejo hasta el más pequeño. En estos espacios se definen géneros, roles y responsabilidades.

En las comunidades hñahñu la participación se configura a partir de los roles de género; ser hombre o ser mujer implican espacios diferentes, una relación y un ejercicio de acción específicos. En muchas realidades comunitarias las mujeres no son sujetos de derecho, por lo que son excluidas de los espacios de participación política y toma de decisiones. La condición generacional o intergeneracional también es una variable que define y condiciona la participación de los sujetos. Las generaciones jóvenes y la condición de soltería aparecen como sinónimos que configuran una especie de edad social (que no necesariamente corresponde a un estado físico-biológico) que permite o cancela el acceso a los espacios y al ejercicio de la participación. Las y los jóvenes solteros no tienen reconocimiento legítimo en las instituciones de la vida política comunitaria (sistema de cargos y la asamblea), pues-

to que la participación es una relación exclusiva de los sujetos con derechos legítimos, es decir, de los ciudadanos.

En el sistema de cargos comunitarios la posición de los sujetos está diferenciada y es por lo común asimétrica. Los hombres con mayor experiencia (generalmente los más viejos) en la organización, la administración y la gestión de los recursos para el bienestar comunitario son quienes acceden a las posiciones de mayor poder. Esto quiere decir que, en el espacio comunitario, los sujetos que cumplen con la norma y reúnen la mayor cantidad de recursos (capitales materiales, sociales y simbólicos,[3] como sucede con el prestigio en el caso de los migrantes, a través de su participación con remesas en las cooperaciones comunitarias) tienen mayor incidencia en la toma de decisiones, en tanto que acceden a posiciones de mayor jerarquía. Por tanto, la participación en los espacios para la toma de decisiones (espacio político) forma parte de un proceso gradual de acumulación de experiencia y de recursos materiales y simbólicos (prestigio, honor, lealtad) para resguardar el prestigio social familiar, y principalmente masculino. Al mismo tiempo, la participación está inmersa en una relación de fuerzas, en una relación de poder que define posiciones que se traducen en el saber y el poder hacer comunitario.

El desempeño de las responsabilidades no es una acción individual, lo que está en juego es el honor y el prestigio familiar. La legitimidad de la participación se hereda de generación en generación. En tanto que el reconocimiento colectivo transciende al individual, el honor y el prestigio son recursos familiares; esto quiere decir que si el sujeto

[3] "El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas expectativas colectivas, socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico" (Bourdieu, 2007: 173). En general, los diferentes tipos de capital refieren a los recursos con los que cuenta el sujeto ("agente", según Bourdieu) para relacionarse y posicionarse en el espacio social. Estos recursos pueden ser materiales (dinero, propiedades, etcétera) y sociales (prestigio, reputación, honor, etcétera), y de acuerdo con el contexto cobran una significación simbólica, es decir, la lectura y el significado que el otro hace de las acciones y las representaciones sociales.

falla o triunfa, la implicación de la penalización o del reconocimiento no serán individuales, sino familiares. La participación es una herencia y un proceso gradual que se inculca en el seno de la familia, que a través de la socialización primaria inculca los valores de comportamiento, las normas del deber ser, los elementos que permitirán reconocer y reconocerse como parte de un colectivo. En este sentido, la familia juega un papel fundamental como institución formadora y reproductora de identidades profundas (interiorización de las estructuras), que proporciona a los sujetos las normas y los códigos de comportamiento y reconocimiento (Salles, 1992).

El sentido y las formas de participación comunitarios sin lugar a dudas se entremezclan con otras formas de participapación, se resignifican y se adaptan y adoptan otras formas, pero también se reafirman cuando el sentido comunitario se ve amenzado ante situaciones particulares (por ejemplo, ante la amenaza que representan las ausencias de los migrantes, pues originan la falta de participación). Las formas de participación comunitarias son parte de un proceso histórico dialéctico que se entreteje con otras formas no comunitarias (derecho individual liberal) en un juego de fuerzas entre el derecho colectivo (obligaciones, responsabilidades y servicio colectivos) y el derecho indivudual (voto y beneficio individuales). Cabe decir que esta lucha no se reduce a una relación dicotómica, por el contrario, en la cotidianidad se presenta de manera compleja, y a veces los límites de las diferencias son difíciles de observar. Pero lo que sí podemos decir es que, en las comunidades hñahñu, la participación no es cosa menor, ya que significa la reafirmación de la membresía comunitaria, que implica pertenecer y ser reconocido como miembro, y representar el honor y el prestigio familiar y comunitario a través del servicio para el bienestar colectivo. Significa el reconocimiento de los marcos normativos tradicionales y de las formas colectivas de gobierno, gestión, representación y decisión, e implica la reinvención y la resignificación de aquellas relaciones que se han construido a partir de la experiencia migratoria (inclusión de los migrantes a través de clubes, partidos, iglesias, festejos varios y nexos con partidos para el fortalecimiento de las instituciones comunitarias). En este sentido, la participación se construye de acuerdo con

un *habitus* (Bourdieu, 1988: 170), en este caso, comunitario, con base en un sistema de disposiciones específicas (el "deber ser") que son reconocidas y legitimadas por el grupo a través de su reproducción social en el espacio cotidiano.

El fenómeno migratorio —y todo lo que éste ha traído y llevado— pone en tensión las formas tradicionales de participación en la comunidad. Tanto los que se van como los que se quedan comparten una dinámica de intercambio de valores y percepciones que muchas veces "chocan" con las ideas de los grupos que detentan el poder y con las estructuras y los valores tradicionales comunitarios, con los roles y las formas de hacer las cosas. Este proceso crítico generalmente se propicia por las diferencias de percepción intergeneracionales, pero a veces son todavía más evidentes cuando alguna circunstancia coyuntural los detona. Actualmente, en las comunidades se habla de la importancia de la participación de los jóvenes para que la comunidad siga viva, pese a los impactos de la migración, la influencia de los estereotipos generados por los medios de comunicación y la marcada influencia de la escuela (bajo las ideas de éxito y progreso, esta última en decadencia). Así, en las comunidades parece ser que la relación juventud-participación empieza a ser una importante mancuerna para garantizar la sobrevivencia del sentido comunitario. Para los jóvenes hombres la participación comunitaria es legítima. Cuando son ciudadanos su participación es reconocida formalmente, pero cuando no tienen dicho estatus y se ven obligados —por las circunstancias— a cubrir algún cargo del padre o de algún familiar cercano, no hay un reconocimiento inmediato y formal; sin embargo, dicha experiencia se acumula en ellos como capital social en su trayectoria comunitaria, que les servirá en algún momento para definir su posición social en la comunidad.

A pesar de que las mujeres no son sujetos de ciudadanía formal, cada vez son más visibles en los cargos comunitarios. Ante las largas ausencias —y en algunos casos, abandonos— de los padres cabezas de familia y la falta de un hijo o hermano varón (o familiar cercano) que pueda cubrir el cargo del ausente (pues la mayoría de los jóvenes varones también migra), son las mujeres madres de familia, pero también las jóvenes solteras, las que están cubriendo los cargos comunitarios de

los padres y las responsabilidades familiares. Si bien no podríamos atrevernos a generalizar, cada vez es más frecuente que las mujeres jóvenes solteras adquieran responsabilidades en el espacio público, y lo que en primera instancia podría interpretarse como la ocupación temporal de un cargo comunitario también nos está indicando la apertura de las estructuras comunitarias para replantear la histórica exclusividad de la ciudadanía masculina. Que las mujeres cada día estén más visibles y presentes al frente de las responsabilidades comunitarias y familiares nos habla de la flexibilidad de las relaciones pero también del aumento de las actividades y la carga de trabajo para ellas.

Experiencias, cambios y permanencias generacionales: las mujeres en el espacio comunitario

Sin lugar a dudas los siguientes son factores que han influido en la posición actual de las mujeres: su involucramiento en el mundo laboral; su participación en la migración local, regional, nacional e internacional; su importante inserción en la escuela (mayor acceso a niveles de profesionalización); su participación y su construcción como sujetos políticos en movimientos sociales (como bases, promotoras y líderes de procesos organizativos, como capacitadas y capacitadoras); su relación cotidiana y cada vez más cercana con diversos estereotipos televisivos; así como las propias reflexiones que cada una de las mujeres hace de su ser individual y colectivo, sobre sus ideas de pareja, matrimonio y sexualidad. La mayor movilidad que han propiciado la migración, la asistencia a la escuela y la inserción al mundo laboral ha favorecido una posición diferente de las mujeres en la comunidad, principalmente de las generaciones más jóvenes. En este sentido, abordaremos algunos rasgos de las relaciones y los cambios generacionales de las mujeres en las comunidades para analizar la posición actual de las jóvenes y su papel en las comunidades.

Las mujeres adultas y "adultas mayores", es decir, las madres (35-50 años) y las abuelas (60-65 años), identifican claramente algunos de los cambios generacionales que están viviendo. Las mujeres adultas de entre 35 y 50 años de edad, cuando eran jóvenes, salieron a trabajar a las ciudades más cercanas (Distrito Federal, Pachuca, Guadalajara,

Querétaro); algunas terminaron la primaria y la secundaria; otras, aunque no aprendieron a hablar, leer y escribir en español, se involucraron en procesos organizativos (formación de cooperativas de productoras y artesanas) o en comités de escuela o fungieron como promotoras sociales y de salud. Esta generación de mujeres ha sido importante propulsora de varios cambios, y sus experiencias fueron un parteaguas en el cambio de pensamiento y acción en el espacio comunitario. Estas mujeres, ahora adultas y madres, son quienes actualmente apoyan a sus hijas para que estudien, trabajen y decidan la elección de su pareja y el momento de su maternidad (Valladares, 2008).

Las mujeres jóvenes solteras (generalmente menores de 30 años de edad) han tenido mayores posibilidades de acceder a la educación media; generalmente terminan la secundaria, algunas estudian el bachillerato o una carrera técnica y otras llegan hasta a la universidad. Los maestros de la región comentan que, dada la numerosa migración de los jóvenes varones (antes de concluir o inmediatamente después del ciclo escolar), ahora es evidente que hay más mujeres estudiando en secundarias, telesecundarias y bachilleratos. En relación con la elección de pareja, las jóvenes —dicen— son quienes escogen a su novio. La concertación y/o los acuerdos familiares no son iguales a los de hace 30 años, cuando las mujeres eran intercambiadas por una dote (por tierra o dinero) para el matrimonio; pero aunque hoy en día no sean obligadas (físicamente, pero sí de forma simbólica) a casarse o juntarse con un muchacho elegido por la familia (por el padre), aún sigue existiendo una fuerte presión social para que las mujeres formen su familia con un muchacho de la misma comunidad o de alguna comunidad vecina, con el fin de fortalecer las relaciones de parentesco intra e intercomunitarias.

En las comunidades hñahñu las relaciones de parentesco son fundamentales ya que "garantizan" la reproducción de la comunidad. Sin embargo, la movilidad que genera la migración tanto local como internacional ha generado que estas relaciones se diversifiquen y que, a su vez, las comunidades reinventen los normas de unión, inclusión y convivencia. Cada día es más frecuente que las mujeres jóvenes sostengan relaciones con jóvenes que no son de la comunidad ni del municipio o

del estado (principalmente aquellas que estudian o trabajan fuera de la comunidad); y si deciden formar una familia con ellos, la joven es quien se va de la comunidad; en cambio, cuando es el joven hombre el que formaliza su relación con alguien de fuera, sí está permitido que su compañera venga a vivir a la comunidad.[4] Graciela Freyermuth comenta que la decisión de una mujer de elegir a su pareja sin la autorización de sus padres la hace vulnerable frente a su familia política, ya que pierde las redes de apoyo de su familia de origen (Freyermuth, 1997, citado por Freyermuth y Manca, 2006: 208). Por tanto, cuando la joven no cuenta con el apoyo de su familia es fundamental la manera en que logre posicionarse en su nueva familia y las alianzas que establezca con la suegra y sus cuñadas, quienes en determinados momentos pueden adoptar el papel de madre y hermanas, brindándole apoyo por el resto de su vida (Freyermuth y Manca, 2006: 210).

La decisión de las mujeres de escoger a su pareja involucra directamente las relaciones de parentesco, ya que si la unión de la pareja no es concertada por los padres no sólo pone en tela de juicio la autoridad de su familia, sino específicamente la autoridad, el estatus y el honor de su padre. Por tanto, lo que está en juego es el orden comunitario sustentado por el papel simbólico del hombre. En este sentido, la posición de la mujer y la disposición de la familia sobre ella se fundan en la reproducción de la *economía de los bienes simbólicos* (Bourdieu, 2000 y 2003), donde las relaciones de parentesco son todavía importantes en la reproducción de las estructuras de poder y de autoridad

[4] En ninguna de las comunidades donde se realizó el trabajo de investigación se aceptan hombres que no sean de la comunidad, es decir que vayan a vivir a ésta aunque se hayan casado con alguna muchacha originaria. En la comunidad El Alberto conocimos el caso de un señor que se había casado con una joven de dicha comunidad y que, ya casados, tuvieron una problemática familiar que los orilló a una situación de pobreza y vulnerabilidad y los obligó a regresar a la comunidad a solicitar una especie de asilo. Después de un largo proceso de evaluación (investigación sobre sus antecedentes familiares e incluso penales) y de prueba (respeto de las reglas comunitarias), el hombre fue aceptado y reconocido como ciudadano legítimo de la comunidad. Esto sucedió hace más de 30 años, y a la fecha en esa comunidad no se ha repetido un caso similar. En otras comunidades, como Pueblo Nuevo, se pone precio a la membresía comunitaria. Generalmente son cuotas muy altas que no se pueden pagar y los solicitantes desisten.

masculinas que sustentan el orden comunitario. Sin embargo, actualmente la valoración de las ideas de pareja, de matrimonio, de sexualidad y de planeación de los hijos (principalmente en las generaciones jóvenes) implica el cuestionamiento de los roles de género tradicionales y, por tanto, tensiones generacionales y comunitarias. Pero, además también implica ganancias en relación con sus derechos, con la educación, el trabajo y su cuerpo. Por supuesto, esto no sucede de forma automática, sino que se dan estrategias de negociación pero también de imposición y penalización; es decir, procesos de avance y regreso.

Las mujeres jóvenes solteras que no migran y que se quedan con sus familias se emplean localmente, apoyan en las labores domésticas o estudian. Algunas de ellas no quieren migrar porque "irse sin papeles" implica riesgo, peligro, maltrato y discriminación. Hay otras chicas que terminan la secundaria, la prepa y una carrera técnica superior y luego se emplean; las que dejaron trunca su educación básica generalmente lo hicieron por motivos económicos, porque sus padres ya no podían seguirlas apoyando y se veían obligadas a trabajar para autosostenerse y engrosar el ingreso familiar. Las jóvenes que no estudian ni se emplean se quedan con su familia y ayudan en las labores domésticas. Muchas de ellas esperan a que algún familiar cercano migrante se las lleve a Estados Unidos o a casarse. Es común que al regreso de los jóvenes migrantes (temporada de vacaciones o fiestas) inicien una relación de noviazgo, se casen, se junten (en la mayoría de los casos se embarazan) y emigren juntos. Pero también es común que ellas queden embarazadas y, aunque su pareja (migrante) se haga cargo de la manutención de sus hijos, permanezcan en la comunidad al amparo de las familias (padres y suegros). Algunos jóvenes regresan para llevarse a su familia (mujer e hijo), pero cuando éstos no regresan las jóvenes emprenden el viaje para encontrar a sus parejas en Estados Unidos y dejan a sus hijos con los abuelos (maternos principalmente). En otros casos, el joven deja de llamar por teléfono y poco a poco deja de enviar dinero, lo que concluye finalmente en el abandono de la joven madre y su hijo.

Aunque los matrimonios a muy temprana edad son una característica en las comunidades (estudiantes de secundaria entre los 13 y 16

años de edad), las mujeres jóvenes que estudian niveles medios superiores (bachiller, universidad y carreras técnicas) retrasan su unión en pareja y la maternidad. Este cambio se enfrenta al juicio de las generaciones viejas (abuelos) que, de manera explícita e implícita, presionan a las parejas jóvenes para que se conviertan en padres. La gente se encarga de generar rumores sobre algún problema de infertilidad, "problema" que recae principalmente en la mujer. La maternidad, pero sobre todo la paternidad, es símbolo de honor para los hombres, y al mismo tiempo representa una prueba de fuego que les permite a las mujeres calibrar el grado de compromiso de sus maridos (D'Aubeterre, 2006: 73).

El ritual del matrimonio religioso está siendo desplazado por la unión "libre" de los jóvenes ("juntarse"), diferencia que contrasta con las generaciones que actualmente tienen entre 35 y 50 años. Hay casos en que primero se van a vivir juntos y si la relación no funciona se separan y ella se regresa a su casa. Pero esto no es bien visto. Es muy probable que la penalización del "fracaso" de la relación recaiga sobre la joven y si permanece en la comunidad también es muy probable que se quede soltera por la "mala reputación" de haber vivido con un hombre sin haberse casado y luego haberse separado. A veces cuando la relación de la pareja no resulta, el joven migra y deja a la muchacha con la familia política.[5] En algunos casos la joven es integrada a la familia como "una hija más"; en otros casos, la familia política (incluso a veces con el consentimiento de los padres de la joven) se vuelve una especie de institución castigadora de la joven "por no haber retenido

[5] Es común y parte de las costumbres en las comunidades hñahñu que cuando el hijo no está o, como es el caso, migra, la familia política y especialmente la suegra se haga responsable de la nuera y el nieto. Esta costumbre tiene que ver principalmente con el resguardo del honor del hijo. La suegra es una especie de vigilante permanente, y de hecho trata a la nuera como hija propia. Estas prácticas son parte del control sobre las mujeres, donde el prejuicio sobre "el qué dirán" está presente alimentando la reproducción de la preponderancia masculina y machista. El esposo deja a su madre vigilando para que la mujer no le sea infiel: "hay que dejarlas encargadas para que no nos pinten cuernos" (dicho común de algunos hombres). Por eso es de gran importancia que la mujer con la que se case un hombre sea de la misma comunidad, así las dos familias la vigilan, pues "se sabe de qué familia viene".

a su pareja" y es sometida al servicio de los suegros. En otros casos, las jóvenes deciden migrar para escapar del estigma.

A pesar de que las mujeres jóvenes empiezan a abrirse algunos espacios para mejorar su situación, principalmente las que estudian y se profesionalizan, no les resulta menos complicado. Su situación aún está fuertemente marcada por su condición de género, pues aunque forma parte de la vida cotidiana que las mujeres estudien, trabajen y busquen independizarse, el control y la vigilancia que ejerce el "deber ser" comunitario a través de la reafirmación del rol tradicional de la mujer significan también una lucha de fuerzas y, constantemente, se traduce en un débil reconocimiento. Quienes se atreven a romper con la costumbre se enfrentan al estigma cultural de sus comunidades. Para las mujeres jóvenes que migran el panorama tampoco es muy diferente. Aunque cada día se suman más mujeres a la migración internacional (acompañadas por su familia, en pareja o solas),[6] la migración femenina se ve mayoritariamente condicionada respecto a la de los varones. Su posición en el hogar (el lugar que ocupe en la familia: hija mayor, menor, etcétera), su estado civil y la presencia de hijos son factores que intervienen para que ellas decidan quedarse o se vean obligadas a salir de sus comunidades. En otras palabras, depende del papel asignado a las mujeres en la reproducción familiar y comunitaria y del momento en que se encuentren dentro de su trayectoria de vida.

Cristina Oehmichen (1999) menciona factores objetivos de género por los cuales emigran las mujeres: el desamparo a causa de la viudez, el fracaso matrimonial o el abandono por el cónyuge, la poligamia, la violencia intrafamiliar y social, la soltería después de cierta edad y los

[6] La migración a los Estados Unidos se había caracterizado por ser un fenómeno predominantemente masculino, pero en los flujos migratorios recientes la participación femenina se ha incrementado de forma considerable. Es así que, en 2005, el monto de migración neta internacional en Hidalgo era de 31 246 personas, cifra que resulta de la diferencia de inmigrantes de Estados Unidos y de emigrantes hacia el mismo país. De ellos, el 39.5 por ciento son mujeres. De acuerdo con las proyecciones de población, se estima que en el estado de Hidalgo se mantendrá la tendencia a elevar la participación femenina en la migración internacional, de modo que para el año 2030 se prevé que el porcentaje de mujeres en el volumen de migración neta internacional será de 42.1 por ciento (Conteo Nacional de Población y Vivienda 2005).

problemas asociados con el alcoholismo de la pareja. Dichos factores los comparten las mujeres hñahñu migrantes, y agregaría otros más que son característicos principalmente de las mujeres jóvenes solteras: escapar al "fracaso" (ser madres solteras, la falta de empleo y las pocas opciones de desarrollo profesional), el reencuentro con la familia (reunirse con los padres) o con el novio (alcanzarlo) y, enfatizaría, la soltería después de cierta edad y la violencia intrafamiliar y social (enunciados por Oehmichen). Por otro lado, suelen ser relevantes también como causas de la migración el factor económico y la carencia de oportunidades de empleo y desarrollo.[7] Las experiencias son diversas: para muchas mujeres jóvenes solteras la migración ha representado "libertad", independencia económica y fortaleza; para otras, más violencia.

Alrededor del proceso de migración se construyen valores de prestigio, no obstante, en comparación con el reconocimiento que se les hace a los hombres, el trabajo y los bienes que las mujeres logran acumular no son reconocidos y celebrados de la misma forma. Aun así hay algún reconocimiento importante a las mujeres que experimentan la travesía del paso ilegal por la frontera norte. Es recurrente escuchar en las comunidades que las mujeres que pasan la frontera son fuertes y valientes, son "mujeres que tienen pantalones".[8] Las mujeres forman parte de la experiencia migratoria, pero a pesar del juego simbólico de las ganancias —materiales— del "sueño americano", la posición de las mujeres aún continúa fuertemente condicionada por el rol tradicionalmente asignado. La movilidad e "independencia" que las mujeres (jóvenes solteras y madres solteras) han ganado cuestiona el rol masculino de proveedor. Las mujeres que rompen con el rol tradicional,

[7] Cuando las y los jóvenes que cuentan con una carrera técnica o profesional no encuentran trabajo, es muy seguro que emigren hacia los Estados Unidos en busca de empleo. Si bien la necesidad inmediata aparece como económica, muchos salen de sus comunidades para no ser criticados y estigmatizados como "fracasados", pues el estatus de los que decidieron quedarse y estudiar compite con el del los migrantes que fueron en busca del "sueño americano".

[8] Etiqueta que, más que reconocer a la mujer como sujeto de decisión (decidir migrar a pesar del peligro que implica el paso por la frontera), la subsume al estigma y la figura masculinos. En este sentido, la mujer "con pantalones" sería interpretada como la mujer que actúa como hombre.

tratando no solamente de construir una vida más independiente del núcleo familiar, sino también haciendo escuchar su voz en espacios públicos (en las juntas y asambleas), son penalizadas por las normas de la comunidad. Más allá de conseguir reconocimiento (capital simbólico) a través del capital económico generado por haber migrado, muchas veces estas mujeres son marginadas en la familia y en la comunidad, traduciéndose esto inclusive en pocas posibilidades de que encuentren pareja dentro de la comunidad.

Las mujeres jóvenes migrantes se presentan de manera distinta frente a las costumbres y los valores tradicionales de la comunidad. Algunas rompen con el deber ser tradicional de mujer que históricamente las había encasillado en estigmas de dependencia, sumisión y debilidad frente a una estructura patriarcal dominada por los hombres. Los nuevos símbolos de poder de las mujeres al buscar independencia económica en la ida "al otro lado" (construir su casa, poner un negocio, ayudar económicamente a su familia), mayor acceso a una educación profesional y formación de liderazgos femeninos, hablan de nuevos roles y una posición diferente de las mujeres (mayor acceso y recursos) tanto en la comunidad como en otros espacios. Los cambios y las "ganancias" que han generado el contexto y la propia lucha de las mujeres están brindándoles una posición distinta en sus familias y en la comunidad, y si bien pueden ser pasos cortos y lentos, definitivamente son significativos. Los cambios estructurales de los esquemas valorativos de pensamiento son un proceso que bien llevaría varias generaciones para su transformación. Y sin embargo, sí podríamos aludir a la flexibilización de estas estructuras en algunos casos concretos, en particular en aquellas comunidades donde la mayoría de los hombres han migrado y las mujeres asumen las responsabilidades y los roles que antes eran exclusivamente masculinos.

Los cambios en la participación de las mujeres y, específicamente, su participación en el espacio público, invariablemente están acompañados de mecanismos de penalización y control que la comunidad ejerce en aquellas que transgreden el orden. Uno de los mecanismos de control más efectivos que sirve como "inmovilizador" de las mujeres que intentan romper con el rol tradicional es el rumor y el chisme.

"Cuando la gente empieza a hablar" —comenta la gente de las comunidades— es razón suficiente para detener o postergar la acción. Al respecto Paloma Bonfil menciona que "los mecanismos que limitan la acción de las mujeres, y que van desde el chisme hasta la discriminación de clase, se constituyen en barreras y anulan su acción pública no tradicional" (Bonfil, 2002: 83). En este sentido, las nuevas responsabilidades no se traducen automática ni necesariamente en mayor capacidad de decisión de las mujeres, ni les otorga una mejor posición de poder o de prestigio dentro de sus familias y comunidades (Barrera y Oehmichen, 2006: 19).

Las jóvenes y su participación en el sistema de cargos. ¿Sólo cambio de forma?

Los múltiples factores que han intervenido en la resignificación de los roles tradicionales de género, y en especial los impactos de la migración internacional en las comunidades de origen, hablan de nuevos roles y nuevas experiencias de las mujeres en los espacios comunitarios. Si bien la participación actual de las mujeres se inscribe en una lucha propia por la apertura de las relaciones y los espacios, la ausencia de los varones (adultos y jóvenes) ha sido un factor que ha influido para que las mujeres se hagan presentes en los espacios comunitarios públicos y que su participación política se ponga sobre la mesa de la discusión. Cuando los padres migraban, las madres se volvían las jefas de familia; ellas quedaban al frente de las responsabilidades familiares y comunitarias. Que las mujeres casadas ocuparan el cargo comunitario de su esposo ausente, si bien era objeto de fuertes reprimendas sociales cuando ésta intentaba involucrarse en el ámbito de las decisiones (político), representaba un rol provisional que era aceptado en pro del bienestar de su familia y del compromiso con la comunidad.

En las comunidades donde el fenómeno migratorio se ha llevado a los varones adultos (ciudadanos) y jóvenes, las mujeres ocupan cargos de decisión y gestión, son delegadas, secretarias y tesoreras (entre los más importantes en la jerarquía del sistema de representación comunitaria); pero en aquellas comunidades donde por ley —interna— existe una reserva de ciudadanos para cubrir los cargos de decisión, las

mujeres casadas o madres solteras ocupan los cargos de menor jerarquía y que están asociados al desempeño del rol tradicional de las mujeres: varistas (ayudantes del delegado y comités), comité de aseo de las escuelas, comité de aseo y comida de la casa de salud y administración del molino comunitario. En estos comités generalmente las mujeres son subordinadas a las órdenes, la vigilancia y la supervisión de quien preside el comité (quien generalmente es un hombre).

Actualmente no sólo emigra el jefe de familia (padre), sino también la madre, incluso la familia completa, con la intención de reunirse y estar juntos "del otro lado" para poder lograr más rápido el tan anhelado "sueño americano". El proceso de reunificación familiar no es nada fácil, al contrario, es uno de los procesos que está dejando fuertes estragos en las comunidades de origen. En el mejor de los casos, se va la familia completa, pero dado el alto costo del "pollero" o "coyote" por persona, al reencuentro casi siempre se va la pareja, y los hijos se quedan generalmente en condición de encargo o, en el peor de los casos, en el desamparo. El hijo o la hija "más grandecito" es quien se queda pendiente del cuidado de sus hermanos menores; mientras tanto éstos esperan a que los padres regresen por ellos, o juntan dinero para poder pagar el "pollero" que los lleve "al otro lado".

Bajo este contexto sucede que las y los jóvenes y, principalmente, las mujeres se queden al frente de sus hermanos, pero además al frente de la representación familiar en el espacio comunitario. Aquí, entonces, trataremos de ilustrar a través de diferentes testimonios la forma en que las jóvenes solteras se han hecho visibles y se han ido involucrando en el espacio público (específicamente en los sistemas de cargos). En el caso de las jóvenes solteras, el nuevo rol es supervisado por algún familiar, aunque goza de confianza porque "como es mujer ya sabe lo que tiene que hacer", y entonces la vida de las jóvenes cambia de manera importante. Generalmente aumenta la carga de trabajo y por ende son mayores sus responsabilidades, por lo cual en muchas ocasiones abandonan o posponen sus estudios para hacerse cargo de la jefatura familiar; son mayormente vigiladas por los familiares y vecinos, se encuentran en un estado de mayor vulnerabilidad fuera de la comunidad al no tener el apoyo de sus padres. Ser joven, mujer e indígena

en la mayoría de los casos es sinónimo de mayor discriminación y violencia.

Además de hacerse cargo de las tareas y los quehaceres domésticos (como hacer la comida y echar las tortillas, el cuidado de la milpa y de los animales, los cambios se reflejan en la vida pública. Las jóvenes ahora son integrantes de los comités de la escuela en representación de la madre y por supuesto de sus hermanos menores, hacen las faenas para que no multen a la familia y asumen el cargo comunitario que le corresponde al padre. A veces las jóvenes sólo están al frente de la representación del cargo durante un corto tiempo, a veces una semana, un mes, dos meses, mientras llega su papá de Estados Unidos. En otras ocasiones sólo asisten al pase de lista de las asambleas y de las faenas; simbólicamente la presencia del padre está así representada:

> Nada más estuve bien poquito, como un mes. Nomás iba a que me pasaran lista para que no le pusieran falta a mi papá […]. Siempre estaba al pendiente de cómo iban las cosas, siempre me preguntaba él [su papá] y aparte mi mamá siempre me estaba diciendo: "no se te vaya olvidar y que llegues tarde a la junta". Es que ella pues trabajaba pelando pollos porque a veces no alcanzaba, entonces por eso me mandaba a mí.
>
> La verdad que me sentía un poco presionada y luego sí me enojaba porque estaba un montón de tiempo en las juntas nomás perdiendo el tiempo; tenía que estar desde que empezaba hasta que terminaba porque pasaban lista de entrada y salida. La verdad qué bueno que rápido llegó mi papá, si no, pues iba a seguir así (Norma, 22 años, joven soltera con estudios de secundaria; Taxadho, Ixmiquilpan).

La ocupación del cargo muchas veces es temporal (dos hasta cuatro meses), porque los migrantes desde antes tienen que asegurar su empleo en Estados Unidos:

> Se me hacía bien pesado porque nomás te andan trayendo de un lado para otro y ni te dicen nada, nomás los andaba siguiendo [a los comités] y cuando se les ocurría pues ya nomás me mandaban a hacer cosas que no me gustaban. Me decía que barriera, que les ayudara a las señoras que estaban en el comité de la primaria, pero la verdad a veces ni lo hacía, ni me preguntaban. Pero al final siempre terminaba haciendo lo que me mandaban porque si no

pues le iba a ir mal a mi hermano porque si me acusaban con el presidente del comité que no hacía nada pues le iban a decir a mi hermano y luego a él le iba a ir mal por mí.

Ni podía hacer mis cosas, a veces llegaba bien cansada de hacer el aseo en la primaria y luego tenía que hacer mi tarea… y pues mi cuñada como estaba embarazada y dizque tenía que estar sin caminar mucho, pues mi mamá me mandaba a mí…. También mis hermanos los otros [también jóvenes solteros] están del otro lado. Nomás quedo yo aquí.

Cuando llegó mi hermano pues ya, qué bueno, me liberé y ya él se hizo cargo, ora sí que se hizo cargo (Toña, 16 años, estudiante de Bachilleres, San Andrés Daboxtha, Cardonal).

Existen casos donde los hijos y las hijas se quedan en total indefensión y además se sienten presionados por la carga que les representa estar en las juntas, asambleas y faenas. El caso de Araceli es representativo de la vulnerabilidad en la que se encuentran algunos jóvenes:

Pues me quedé porque estaba estudiando y si me iba para allá [Estados Unidos] pues lo más seguro es que me pusiera a trabajar y ya no siguiera estudiando. Mis hermanos, los mayores, siempre me dijeron que aprovechara ahora que ellos me estaban apoyando, que ya ellos hubieran querido el apoyo que yo tenía. Pero mis papás a veces no lo entendían y cuando se fueron pues ya les dijeron a mis tíos que me cuidaran, pero yo no me quise ir a vivir con ellos porque son malos conmigo, nomás me agarraban de su "chacha", o como se dice de su "puerquito", además ellos ni me mantenían, sólo me andaban cuidando que no hiciera nada malo. A veces ni podía quedarme a platicar porque luego luego le decían a mis papás y eran mis hermanos los que me amenazaban que si no me portaba bien pues que me iban a quitar su apoyo. Sentía refeo porque no me creían, les creían más a mis tíos.

A veces cuando me mandaban el dinero o yo tenía de lo que me daban pues sí me alcanzaba para que un peón me ayudara a hacer la faena, pero cuando no, pues la tenía que hacer yo. También tenía que ir a las juntas, ahí sí no podía ir un peón, eso sí qué bueno, porque mis hermanos me dijeron que aunque mi tío se había quedado al pendiente de las cooperaciones y eso, pues que yo fuera para que estuviera enterada de lo que pasaba en la comunidad y luego les platicara. A veces sí se me hacía pesado porque mi tío se enojaba y me decía que qué hacía ahí, y luego pues yo nomás escuchaba porque si se me ocurría decir algo pues de todas formas me callaban porque mi tío estaba

ahí. Y sólo me hacían caso y levantaba la mano cuando pasaban lista cuando mi tío no iba.

A veces me arrepiento de no haberme ido con mis papás, pero no sé… (Araceli, 18 años, El Alberto, Ixmiquilpan).

A continuación citaremos el testimonio de Silvia (17 años de edad), una joven que se quedó al frente de sus hermanos, cubrió el cargo de su papá todo el periodo (un año) y también el cargo de su mamá en la primaria donde estudiaban sus hermanos. Este caso ilustra claramente la reproducción de las estructuras de dominación masculinas instituidas en el sistema de cargos y la tensión constante que significa la ausencia del ciudadano titular del cargo y la necesidad de cumplir la norma comunitaria echando mano de los y las que estén, en este caso, de las jóvenes. Además, dado que Silvia realizó el cargo durante todo el periodo, visibiliza la importancia de la participación de las mujeres jóvenes solteras en el espacio doméstico y público y, al mismo tiempo, devela el papel de la juventud en la comunidad y las transformaciones que genera su participación:

Bueno, este… esto pasó hace dos años… mis papás se fueron a Estados Unidos y me hice cargo de mis dos hermanos que estudiaban la primaria… Este… me hice cargo de ellos, iba a las reuniones, participaba yo en todo, también aquí con la comunidad participaba yo… bueno en la escuela me hacía cargo de mis hermanos, iba yo a faenas, reuniones. Después me pusieron un cargo en la escuela para ayudar ahí al comité a hacer las actividades. Igual aquí en la comunidad me venía a las reuniones, a las faenas, participaba en la comunidad y me pusieron un cargo de tesorera del molino en lugar de mi papá porque él está en Estados Unidos. Y lo trabajé un año con la comunidad…

[...] Al principio mis hermanos no me obedecían porque se enojaban cuando los mandaba a alguna cosa. No les gustaba lo que yo les decía, lo que les mandaba yo. A veces ni me obedecían, porque a la mejor era mucho trabajo el que yo les mandaba. Porque cuando estaban mis papás aquí, pues ellos no los mandaban a nada y cuando mis papás no estaban pues nosotros nos teníamos que ayudar a hacer las cosas. Teníamos animales, teníamos cosas, bueno… vivíamos en la casa de mis abuelos, pero de todas formas teníamos que venir a ver mi casa, mis animales. Los mandaba a que les dieran de comer a los animales y a veces no querían, se peleaban por quién iba, yo igual me enojaba porque no me obedecían.

> Pues yo creo que cuando mi papá hablaba por teléfono con ellos pues les decía que tenían que ayudarme o no sé… porque sin mandarlos iban solos después (Silvia, 17 años, La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan).

Hacerse cargo de sus hermanos, de todo lo que implican las labores domésticas y hacer la faena para Silvia representó un aumento significativo de la carga de trabajo y de sus responsabilidades. Cuando sus papás tomaron la decisión de irse juntos —Silvia comentaba en entrevista—, lo hicieron con la intención de trabajar y juntar más dinero y de manera más rápida. En una semana todo fue organizado y Silvia y sus hermanos se quedaron al cuidado de sus abuelos (aunque en realidad Silvia también cuidaba a los abuelos). Desde ese momento Silvia asumió el papel de cabeza de familia. Antes de irse, los padres de Silvia hablaron con las autoridades comunitarias para informarles su decisión y notificarles que sería su hija mayor quien se haría cargo de sus hermanos en la escuela. A la semana de que sus padres se fueron, Silvia ya formaba parte del comité de la primaria. A ella le tocaba hacer las tareas que las otras mujeres (madres de familia) no querían hacer: lavar los baños:

> Había muchas cosas que no me gustaba hacer, pero mejor no decía nada para no dejar en mal a mis papás. Luego me preguntaban las señoras que cómo me sentía, mejor ni les contestaba porque bien que se sentía que nomás me querían molestar. A veces hasta lloraba… (Silvia, 17 años, La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan).

En el comité de la escuela Silvia se convirtió en un sujeto vulnerable al no tener el apoyo de sus padres y a menudo era violentada por las mujeres mayores (casadas-madres de familia) a través de burlas y asignándole mayor carga de trabajo o haciéndola realizar el trabajo que nadie quería hacer. Sin embargo, ella se mostraba firme ante la promesa de sus padres. Después de un par de meses de la ausencia de sus padres, la asamblea comunitaria notificó a los abuelos y a Silvia que su papá estaba en la lista de los cargos para el periodo siguiente. Después de algunas semanas, el padre de Silvia decidió no regresar a la comu-

nidad a trabajar el cargo. Buscaron a algún familiar que le hiciera favor de cubrirlo, pero nadie respondió y fue en ese momento que Silvia le dijo a su papá que ella trabajaría el cargo. Contrario a lo que dicta la norma para ocupar un cargo, Silvia rompió con ella: ser mujer, joven y menor de edad:

> Yo les dije a los ciudadanos de aquí de la comunidad que yo iba a trabajar aunque fuera menor de edad, porque lo que iba yo a hacer era representar a mi papá, si no lo hubiera hecho pues no me hubiera tocado ese cargo pero como yo le eché ganas para que mi papá no tuviera problemas o faltas, o sea problemas con la comunidad. Por eso lo apoyé. O sea que mi papá no me mandó a que participara con ellos, sino que yo me ofrecí para… o sea, en lugar de mi papá.
>
> No iba a ser ese cargo para mí porque yo era menor de edad pero le pensé yo sola y lo trabajé para que mi papá después no tenga problemas con la comunidad. Porque, por ejemplo, unas personas decían que ponían una multa por no trabajarlo y pues yo terminé aceptándolo para no discutir con la gente, la verdad es que no me gusta discutir con la gente… (Silvia, 17 años, La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan).

Las autoridades comunitarias se vieron obligadas a aceptar a Silvia en el cargo de su papá: tesorera del molino comunitario. Silvia era fuertemente vigilada por el resto del comité y también por el resto de las autoridades comunitarias por no ser la titular del cargo, pero principalmente por ser una mujer joven (soltera). Sin embargo, en el testimonio de Silvia se refleja un fuerte compromiso, y casi a diario hablaba con su padre por teléfono para informarle de la jornada diaria. Así transcurrió todo el año de trabajo en su cargo: Silvia informaba de su desempeño a su papá, a sus abuelos y a las autoridades comunitarias. Faltando un mes para el término del cargo, el papá regresó, entregó el cargo, las autoridades lo felicitaron por el buen desempeño (pues las cuentas financieras del molino comunitario salieron limpias) y le entregaron su constancia. A Silvia sólo le quedó la experiencia y satisfacción de haber logrado lo que hasta ese momento ninguna joven había hecho: trabajar un cargo. Formalmente a Silvia no se le hizo ningún reconocimiento. Lo mismo pasó con el trabajo que había desempeñado

en el comité de la escuela primaria. Cuando su mamá regresó, el presidente del comité le dio la bienvenida y Silvia regresó a su casa:

> No, no me dijeron nada. Cuando llegó mi papá, entregó el cargo y pues yo ya me sentí bien porque descansé… él [padre] me dijo que estaba bien. Mi mamá tenía todas sus asistencias en la lista de la escuela; llegó y pues ya ella se encargó… Así son aquí en la comunidad, si haces bien tu trabajo, te va bien, si no pues todos empiezan a hablar, pero como yo lo hice bien, pues le fue bien a mi papá (Silvia, 17 años, La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan).

La participación de Silvia en las responsabilidades comunitarias (y familiares) no fue reconocida por ninguno de los comités (molino y escuela), pero de cualquier manera ella se sintió contenta porque el prestigio y el honor de sus padres habían sido protegidos a partir de su buen desempeño en ambos comités. En este sentido, proteger y garantizar el prestigio y el honor familiar nos habla de la institucionalización de los valores comunitarios, pero principalmente de la definición y el reforzamiento de los roles de género que se vuelven un eje fundamental en la reproducción de un orden masculino de la participación. Sin lugar a dudas los vínculos familiares (y la familia como institución) atraviesan por una importante fragmentación, pero al mismo tiempo surgen y se fortalecen las estrategias para su reforzamiento y resignificación (por ejemplo los lazos a través de las redes sociales, la comunicación telefónica para estar pendientes de las noticias) y como instrumento de control y supervisión de los que se quedan en las comunidades de origen, principalmente de las mujeres. Por tanto, puede ser que la familia no tenga la misma forma pero que guarde el mismo sentido: proteger el prestigio del orden masculino.

Las jóvenes tratan de cumplir "al pie de letra" las reglas a través de la comunicación telefónica con sus padres; las instrucciones que los padres les dan, y que los hijos acatan, reproducen el rol de subordinación y legitiman la estructura de dominación masculina a través de la representación familiar. Por tanto, la familia asume en efecto un papel determinante en el mantenimiento del orden social y en la reproducción no sólo biológica sino social, es decir, en la reproducción de la estructura del espacio social y de las relaciones sociales (Bourdieu,

2007). En la experiencia de Silvia, no sólo estaba en riesgo el honor del padre y el prestigio de la familia, sino la legitimidad de las autoridades y la obligatoriedad y el respeto a las reglas de la comunidad. En términos de Bourdieu, la mujer sería el instrumento de las relaciones de dominación para reproducir el capital simbólico de las estructuras. Este proceso no refiere una relación "utilitarista en términos instrumentales" (cálculo racional), sino que tanto los hombres como las mujeres están inmersos en una lógica de dominación donde la mujer ocupa una posición de subordinación. Al respecto, María Eugenia D'Aubeterre comenta que es por la mediación de las mujeres y el vínculo afinal que los hombres devienen en "cabezas de familia", metáfora que exhibe una noción de corporalidad que trasladada al orden social legitima la dominación masculina y las relaciones jerárquicas en el seno de los grupos domésticos (D'Aubeterre, 2007). Es importante mencionar esto, porque a pesar de que Silvia trabajó el cargo de su padre, su participación no le fue reconocida. De hecho, fue hasta el regreso de su padre que la comunidad reconoció formalmente el cargo, además de que su voz y voto en las reuniones ordinarias se limitaba a exponer las cuentas del molino. Este ejemplo es una muestra de la sólida composición de las estructuras patriarcales y las jerarquías masculinas.

A pesar de que las jóvenes no son reconocidas formalmente, su participación es la base que sostiene parte fundamental de las estructuras de organización y de la vida política comunitarias. Ellas son las que resguardan el honor individual y colectivo del padre. Y así pasa en los cargos comunitarios, y también en las faenas. Todos pueden participar, pero el reconocimiento formal se le otorga al padre de familia. Sus apellidos quedan asentados en la lista de trabajo comunitario. Las jóvenes que se quedan en las comunidades y no cubren el cargo de su padre o hermano mayor apoyan en la faena, pero su participación no es reconocida como capital social en el ámbito comunitario público, en contraste con lo que pasa con los jóvenes varones, de quienes incluso se promueve su participación "informal", la cual es acumulativa simbólicamente, es decir, se cumple como capital social y simbólico que posteriormente será utilizado como recurso para posicionarse en la arena pública. En el caso de las jóvenes, su participación en el espacio

Jóvenes de Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan. Foto: Dalia Cortés Rivera.

público y, específicamente, en el sistema de cargos, no sucede por voluntad propia y tampoco son aceptadas porque haya flexibilización en dichas estructuras comunitarias, sino que, como en el caso de Silvia, es producto de las condiciones (la ausencia de los padres, de la cabeza de familia), ocasión en que ella tuvo que defender el honor de su padre y ocupar el cargo. En cuanto a la normatividad y a las autoridades comunitarias, éstas no tuvieron otra opción más que aceptar a Silvia, puesto que no había nadie más que supliera el cargo. Empero, en estas situaciones obligadas por el contexto, Silvia pugnó por tener una oportunidad, y aunque su buen desempeño no fue reconocido, definitivamente abrió brecha, fue el antecedente y uno de los primeros referentes del papel de las mujeres jóvenes en la comunidad.

Conclusión

Sin lugar a dudas, el fenómeno migratorio que impacta a las comunidades hñahñu del Valle del Mezquital expresa una serie de relaciones y procesos sociales complejos. Si bien el mayor acceso a los medios de comunicación, a la escuela y al trabajo son factores que han ayudado a visibilizar la construcción de la juventud en estas comunidades in-

dígenas rurales, la migración forma un parteaguas en la construcción de los sujetos juveniles concretos en sus comunidades de origen; confrontándose "la juventud" como parte del imaginario colectivo (urbano dominante) con la acción concreta de las y los jóvenes en sus espacios comunitarios. Es decir, la participación de la juventud en las comunidades hñahñu se construye —y condiciona— a partir de los valores y las normas comunitarias basadas en relaciones generacionales y de género. En este sentido, si bien la mayor presencia y participación de las mujeres — específicamente jóvenes— obedecen a una serie de cambios generacionales y de género, su visibilidad y participación se deben principalmente a la ausencia de la fuerza de trabajo masculina con la consecuente falta de representación física y acción concreta de los varones. La participación de las mujeres jóvenes en principio surge más como una necesidad urgente de cubrir temporalmente el cargo que le corresponde al padre de familia, es decir, al ciudadano legítimo.

De esta forma, la participación de las mujeres jóvenes solteras se monta sobre una estructura de orden y autoridad masculinos que siguen dominando su "ser" y su "hacer" (acción). Por tanto, si bien la posición de la mujer y su autopercepción se han ido transformando de generación en generación, aún pesan fuertemente en ella las estructuras tradicionales de la división sexual del trabajo: los hombres son los aptos para la vida pública, para asumir el espacio de toma de decisiones y la representación familiar y comunitaria, mientras que las mujeres se asumen como las administradoras de la casa. Dichos roles se inscriben en relaciones de poder donde los actores con sus respectivos capitales simbólicos y políticos luchan y se entremezclan en juegos de posiciones y de imposiciones. Con estas referencias se establece un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos. Ante este contexto, sin embargo, nos atrevemos a decir que las estructuras de organización social y política de las comunidades se han ido flexibilizando en función de las necesidades actuales y a través de diferentes estrategias culturales. De cara a esta situación la participación de las mujeres y de los jóvenes, en una estructura (los cargos comunitarios) que anteriormente se presentaba como privilegiada de los hombres, empieza a abrirse y a involucrar a estos nuevos actores.

Olivia, de Yaxcabá. Foto: Maya Lorena Pérez Ruiz.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Lourdes, Agustín Tapia y José Granados
2004 *Migración internacional hidalguense. Región con alto grado de intensidad Migratoria a Estados Unidos*, uaeh, Pachuca.

Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (eds.)
2006 *Migración y relaciones de género en México*, gimtrap/unam/iia, México.

Bonfil Sánchez, Paloma
2002 "Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia", en Dalia Barrera Bassols (comp.), *Participación política de las mujeres y gobiernos locales en México*, gimtrap, México, pp. 67-98.

Bourdieu, Pierre
1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
2003 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
2007 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia
2007 "Aquí respetamos a nuestros esposos: migración masculina, conyugalidad y trabajo femenino en una comunidad de migrantes de origen nahua del estado de Puebla", en Marina Ariza y Alejandro Portes, *El país transnacional.*

Migración mexicana y cambio social a través de la frontera, UNAM/IIS, México, pp. 513-544.

2006 "Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP/UNAM/IIA, México, pp. 63-85.

DURAND, Jorge y Douglas Massey

2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, UAZ/Porrúa, México.

FOX, Jonathan y Gaspar Rivera Salgado

2004 *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Universidad de California-Santa Cruz/LIX Legislatura de la H. Cámara de Diputados/UAZ/Miguel Ángel Porrúa, México.

FREYERMUTH, Graciela y María Cristina Manca

2006 "Invisibles y transgresoras: migración y salud reproductiva en los Altos de Chiapas", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP/UNAM/IIA, México, pp. 203-228.

INSTITUTO MEXICANO DE LA JUVENTUD

2007 *Encuesta Nacional de la Juventud 2005*, Imjuve, México.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

2005 *II Conteo Nacional de Población y Vivienda 2005*, INEGI, México.

KEARNY, Michael

2000 "La comunidad laboral oaxaqueña y la migración: más allá de la política agraria e indígena", *Cuadernos Agrarios*, nueva época, México, núm. 19-20.

OEHMICHEN, Cristina

1999 "La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México", *Revista Iztapalapa*, enero-junio, México, pp. 107-132.

QUEZADA RAMÍREZ, María Félix

2008 *La migración hñäñú del Valle del Mezquital, Hidalgo*, CDI, México.

Salles, Vania
1992 "Las familias, las culturas, las identidades (notas de trabajo para motivar una discusión)", en José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte/Programa Cultural de las Fronteras, México, pp. 167-190.

Schmidt, Ella y María de los Ángeles Crummet
2003 "Herencias recreadas: capital social y cultural entre los hñahñu en Florida e Hidalgo", ponencia *Primer Coloquio Internacional de Migración y Desarrollo: Trasnacionalismo y Nuevas Perspectivas de Integración*, Zacatecas.

Serrano, Tomás
2006 *Y se fue. Los municipios hidalguenses de muy alta migración internacional*, uaeh, México.

Varese, Stefano
2000 "Migración indígena trasnacional, diáspora, identidades y derechos colectivos", en Lázaro Cárdenas Batel y Gonzalo Badillo Moreno, *Los derechos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*, Cámara de Diputados-LVII Legislatura/ Fundación para la Democracia Alternativa y Debate, México.

Semblanza de los autores

Juan Javier Rivera Andía es investigador A. v. Humboldt del Departamento de Antropología de América de la Universidad de Bonn, y miembro fundador del Seminario de Estudios Narrativos. Obtuvo su licenciatura y maestría en Antropología en esta misma universidad, donde funge como profesor de la Maestría en Gerencia Social. Además, ha sido profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, y director de Patrimonio Inmaterial y del Museo de la Cultura Peruana en el Ministerio de Cultura del Perú. Parte de sus estudios de pregrado los realizó en el College of the Holy Cross (Massachussets, Estados Unidos). Cursó, además, el Máster en Estudios Amerindios de la Casa de América (Madrid); y el Diplomado de Estudios Avanzados en Ciencias de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid. Obtuvo su doctorado en antropología en la misma casa de estudios. Ha publicado dos libros. El primero obtuvo el Premio Nacional de Investigación del Concytec en 2004. Ha sido profesor visitante en universidades de Noruega, Holanda y Bélgica. Sus investigaciones han sido apoyadas por la Universidad Católica del Perú, el Programa Alban de la Unión Europea, la Fundación Carolina, el Grupo de Universidades Coimbra, la Maison de Sciences de l'Homme, la UNESCO y el gobierno del Japón. Ha sido investigador posdoctoral en The Smithsonian Institution en Washington D. C. y en la Universidad de Nanterre (París X).

Maya Lorena Pérez Ruiz es licenciada y maestra en antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia; y maestra

y doctora en ciencias antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es investigadora titular de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha trabajado con indígenas de Chiapas, Yucatán, Sonora, Chihuahua y la ciudad de México. Sus temas de interés son la cultura, las identidades, la organización social, los movimientos sociales, la interculturalidad, el patrimonio cultural y los museos. Ha realizado investigación acerca de los indígenas desde una perspectiva nacional y actualmente desarrolla investigaciones sobre jóvenes indígenas en ámbitos rurales y urbanos, desde una perspectiva que articula lo local y lo global en ámbitos como el consumo cultural, las representaciones sociales y la reproducción material y simbólica de las identidades sociales. Es autora de cinco libros y de más de 40 artículos y capítulos de libros publicados en México y otros países.

Aída Castilleja González es investigadora de tiempo competo del Instituto Nacional de Antropología e Historia, adscrita al Centro INAH Michoacán, entidad donde reside desde 1983. Tiene el doctorado en antropología (ENAH, 2007), y sus líneas de investigación son: el cambio social y cultural desde una perspectiva ambiental; los estudios regionales de organización social, demografía, migración y sistemas de intercambio; la organización comunitaria en pueblos indígenas de Michoacán; las categorías sociales y culturales referidas al espacio, y el patrimonio cultural. Ha publicado diversos ensayos, artículos y libros, ha montado exposiciones museográficas y ha participado en congresos y seminarios académicos en los temas centrales de las líneas de investigación señaladas. Es docente de la Universidad Intercultural e Indígena de Michoacán. Es, además, miembro del proyecto nacional "Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio" —de mayo de 1999 a la fecha— y coordinadora del equipo de investigación para el estado de Michoacán, trabajando en la sierra-costa nahua, la zona mazahua y otomí del oriente de la entidad y la región purépecha.

Arturo Argueta Villamar es doctor en ciencias (biología) por la Universidad Nacional Autónoma de México y diplomado en medio ambiente y desarrollo sustentable por El Colegio de México. Sus áreas de interés son los sistemas de saberes indígenas, las relaciones sociedad-naturaleza, la historia de las ciencias, la epistemología de las etnociencias, los saberes locales y el diálogo de saberes. Ha desarrollado investigaciones en etnobiología, etnozoología, etnoecología, medicina tradicional y saberes locales, con los pueblos chinanteco, totonaco, kikapú y tohono o'odham de México, entre otros. Desde 1979 dedica parte de sus esfuerzos a un programa de investigación de largo plazo con el pueblo purépecha de Michoacán. Entre 1995 y 1998 trabajó en apoyo a proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas de Bolivia, Chile, Ecuador, México, Perú y otros países de América Latina. Algunos de sus libros son: *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas de México* (1991), *Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana* (1994), *Los saberes p'urhépecha: los animales y el diálogo con la naturaleza* (2008), *El darwinismo en Iberoamérica, Bolivia y México* (2009), *La Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana* (2009), *Miguel Ángel Martínez y la etnobotánica mexicana del siglo XX* (2009), *Otras armas para la independencia y la revolución: ciencias y humanidades en México* (2010), *Saberes colectivos y diálogo de saberes* (2011). Ha sido distinguido por la Sociedad Botánica de México y con el primer premio Fray Bernardino de Sahagún, del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Actualmente es investigador del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, miembro del Sistema Nacional de Investigadores y presidente de la Asociación Etnobiológica Mexicana.

Macario Lauro Bautista Ramírez es maestro en antropología social por parte del CIESAS-Golfo. Nativo hablante de la lengua totonaca, variante de Ecatlán Jonotla, Puebla. Ha trabajado con los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, específicamente con los de San Andrés Tlayehualancingo del municipio de Ahuacatlán, así como también con los de Ecatlán, municipio de Jonotla, del estado de Puebla. En ambas comunidades trabajó con el tema de noviazgo indígena y la edad de matrimonio. Actualmente es profesor de la Universidad

Pedagógica Nacional, Unidad 12 "D" en la ciudad de Tlapa de Comonfort, Guerrero; y responsable del Seminario de Comunidad y Patrimonio Cultural.

Johana Kunin es antropóloga por la Universidad París VIII, y periodista por la Escuela de Periodismo TEA, Argentina. Fue becaria de investigación del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y asistente de investigación en la Universidad de Londres. Residió en España y Francia entre 2001 y 2006. Ha realizado trabajo de campo en Argentina, Brasil, Bolivia, Paraguay, Perú, Ecuador y México. Investigó la multiplicación de 48 "editoriales cartoneras" por 19 países de América Latina, África y Europa. Realiza su tesis de maestría en estudios internacionales de la Universidad Torcuato Di Tella (Argentina), y se desempeña como docente e investigadora académica. Ha publicado varias obras sobre el rap político en el altiplano boliviano y ha presentado ponencias al respecto en Brasil, México y Argentina. Su trabajo ha sido apoyado por Clacso, la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, el Instituto de Investigaciones Sociológicas del Consejo de Profesionales de Sociología de Argentina y el Evidence Based Policy in Development Network del Overseas Development Institute de Gran Bretaña.

Elisabeth Cunin es socióloga, investigadora del Institut de Recherche pour le Développement (IRD-Francia, equipo URMIS-UMR 205) desde noviembre de 2002 y actualmente investigadora huésped en la Universidad de Quintana Roo en Chetumal y en el CIESAS-Peninsular. Trabaja temas relacionados con dinámicas de mestizaje y construcción de las categorías étnico-raciales en el caso de las poblaciones descendientes de africanos, en particular en Colombia, México y Belice. Es doctora en sociología por la Universidad de Toulouse le Mirail (Francia, 2000). Ha publicado los libros *Identidades a flor de piel. Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena, Colombia* (IFEA/ICANH/Uniandes/Observatorio del Caribe Colombiano, 2003), con Édgar Gutiérrez *Fiestas y carnavales en Colombia. Entre políticas de la diferencia y puesta en escena de las identidades* (La Carreta Editorial/

Universidad de Cartagena/IRD, 2006) y editó el libro *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en las Américas* (INAH/CEMCA/IFEA/IRD, 2008). Coordina el proyecto ANR-AIRD "Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos XV-XXI)" (http://www.ird.fr/afrodesc) y participa en el programa europeo EURESCL "Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities".

Spensy Pimentel es antropólogo y periodista, actualmente investigador del Centro de Estudios Amerindios (Cesta) de la Universidade de São Paulo, Brasil, donde cursa sus estudios de doctorado en antropología social, dirigido por Beatriz Perrone-Moisés. Es becario de la FAPESP y a lo largo de su investigación contó con el auxilio de la Capes. El tema de su investigación se concentra en las formas políticas entre los guaraní-kaiowá, indígenas con los cuales trabaja desde 1997. En 2006 concluyó su maestría sobre los suicidios entre esos indígenas, fenómeno que hoy en día afecta a este pueblo. Es también autor de *Livro Vermelho do Hip Hop*, edición electrónica, sobre la historia de este movimiento en Brasil. Entre 2010 y 2011 realizó una estancia de investigación en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde contó con el apoyo y la tutoría del doctor Alfredo López-Austin.

Bruno Baronnet es doctor en sociología por El Colegio de México y la Universidad de París (2009) e investigador asociado en el Laboratorio de Antropología de las Instituciones y las Organizaciones Sociales (LAIOS-IIAC) en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Realizó en 2010 y 2011 una estancia de investigación posdoctoral en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autor del libro *Autonomía y educación indígena. Las escuelas zapatistas de la Selva Lacandona en Chiapas, México* (Abya-Yala, Quito 2012) y coordinador, junto a Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk, de la obra *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (UAM-X/CIESAS/UNACH, 2011).

Carmela Cariño Trujillo es estudiante de doctorado en ciencias antropológicas en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Obtuvo de maestra en desarrollo rural en la Unidad Xochimilco de esa misma casa de estudios. Ha trabajado en comunidades y organizaciones de la región mixteca, de donde es originaria. Desde 2008 colabora y realiza investigación en la región triqui de San Juan Copala y en el Distrito Federal y el estado de Oaxaca con población triqui desplazada por el conflicto político. Ha trabajado los temas: juventud indígena, mujeres indígenas, autonomía y desplazamiento forzado. Es integrante del Comité por la Justicia y contra la Impunidad en San Juan Copala.

Laura R. Valladares de la Cruz es doctora en antropología y profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa de México, desde el año 2001. Es también miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha impartido más de 100 cursos de antropología, movimientos indígenas, relaciones interétnicas, antropología política y antropología jurídica, entre otros, en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha realizado investigaciones sobre el movimiento indígena nacional, así como sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres indígenas en comunidades de los estados de Guerrero, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Veracruz, Michoacán y el Estado de México. También ha desarrollado estudios acerca de la situación que guardan los derechos humanos de las mujeres indígenas dentro de sus marcos culturales, es decir, sobre los derechos de las mujeres indígenas desde una perspectiva de género. Coordinó entre el 2010 y el 2011 la I Consulta Nacional a Mujeres sobre la situación que guardan los derechos de las mujeres indígenas en México. Ha publicado más de 50 artículos en revistas especializadas y capítulos de libros colectivos.

Alejandra Toriz de la Rosa es licenciada en antropología social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I). Ha trabajado con temas sobre derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas y en específico derechos de las mujeres indígenas. Fue becaria

del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, y trabajó como asistente de la Coordinación del Departamento de Antropología de la UAM-I. Actualmente cursa la maestría en migración y mediación social en la Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España.

Dalia Cortés Rivera es maestra en desarrollo rural y doctoranda en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco; su proyecto de tesis doctoral se titula "Participación de los jóvenes hñahñu en contextos de migración: dinámicas y tensiones en las comunidades de origen del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo". Es asesora de la Incubadora Social de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAEH) en proyectos de desarrollo social y población indígena y Miembro de Acciones Interdisciplinarias para el Desarrollo Integral; en los últimos dos años participó como coordinadora del proyecto "Cultivo sustentable de maguey con artesanas hñahñu de la región del Valle del Mezquital". Es profesora de tiempo parcial en el área de Sociología y Demografía de la UAEH.

Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina
se terminó de imprimir en agosto de 2014
en los talleres gráficos del Instituto Nacional
de Antropología e Historia.
Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión.