

# Jóvenes e indios en la ciudad

Maritza Urteaga Castro Pozo\*

## Resumen

Si bien la temática indígena ha sido un tema recurrente y tradicional en la antropología mexicana, el tema de la juventud indígena no ha sido central en la investigación antropológica ni social. Entre las razones de este desentendimiento, está *la no existencia*, sino hasta épocas muy recientes de un periodo etario que pudiera ser *reconocido* por la sociedad étnica bajo estudio como diferenciado de la infancia y la adultez. Aquí trato sobre la reciente formación y reconocimiento de un grupo de edad que puede ser denominado juventud dentro de las *etnias del desplazamiento* en la ciudad de México y me pregunto por los aportes que estas experiencias juveniles étnicas hacen a la concepción de juventud en el mundo contemporáneo.

*Palabras clave:* juventud, indígena, migración, ciudad

## Abstract

Although the matter about ethnic groups has been a traditional topic in Mexican anthropology, ethnic youth has not been the main focus in social or anthropological research. Among the reasons for this lack of concern lies the *non existence*, at least until recently, of an age period that could be *recognized*, under study by the ethnic society, as differentiated between infancy and adulthood. Here I cover the recent formation and recognition of an age group that can be labeled as youth among the *ethnics of displacement* in Mexico City. I also ask myself about the contributions

\* Profesora investigadora de la División de Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) [maritzaurteaga@hotmail.com].

that these ethnic juvenile experiences make to the concepts of youth in the contemporary world.

*Key words:* youth, ethnic, migration, city.

La palabra “paisaje” intenta hacer notar que no se trata de relaciones construidas objetivamente, que se mantienen fijas con independencia del ángulo desde donde se las mire. Por el contrario, intenta llamar la atención sobre el hecho de ser, fundamentalmente, [un] *constructo* resultado de una perspectiva y que, por lo tanto, ha de expresar las inflexiones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados [...] De hecho, el *locus* final de este conjunto de paisajes es el actor individual, puesto que estos paisajes son eventualmente recorridos por agentes que viven y conforman formaciones mayores, en parte como resultado de su propia interpretación y sentido de lo que estos paisajes tienen para ofrecer (Appadurai, 2001:47).

Entre las *dislocaciones* más importantes que caracterizan la complejidad social actual están las olas o flujos migratorios a nivel global, nacional y local. La ciudad—concebida como *zona fronteriza* o espacio que vehicula las relaciones entre una diversidad de grupos— se presta para reflexionar y preguntar sobre cómo los *jóvenes indígenas migrantes* están configurando su juventud y reconfigurando su etnicidad. Desde hace algún tiempo vengo explorando la condición *juvenil india contemporánea* en México, en este artículo expongo algunos avances de *lo juvenil indígena en la ciudad*, es decir, algunas prácticas y percepciones que configuran las experiencias de vida de aquellos jóvenes de diferentes etnias que llegan a la ciudad de México y su zona conurbada buscando nuevos horizontes laborales y de vida y que son caracterizados por los habitantes no indígenas como “indígenas migrantes”. Además, rastreo algunos aportes que estas experiencias étnicas juveniles realizan a la concepción de juventud en México.

## La presencia indígena en la ciudad

Si bien la presencia de los pueblos indios en la ciudad no es nueva –pues algunos la ubican desde finales del siglo XIX, y otros desde la década de 1940–, como objeto de estudio y como espacio político es un tema emergente en la antropología y otras ciencias sociales y en la escena político institucional. En el ámbito académico, lo indígena en la ciudad se ha convertido en uno de los ejes alrededor de los cuales se están revisando críticamente y rediscutiendo muchos de los conceptos con los que se habían estudiado los pueblos indios en sus territorios anteriormente.

Para los pocos estudiosos e interesados en los pueblos indios en la ciudad de México, aún sigue siendo una interrogante la cantidad exacta de habitantes indígenas en esta entidad, las cifras que se dan al respecto fluctúan entre 141 710 (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI) y un millón.<sup>1</sup>

Las estadísticas de las que se dispone para cuantificar a los pueblos y poblaciones indígenas de la Ciudad de México y del país deben ser tomadas con gran reserva, en la medida en que los indicadores con lo que se ha recopilado tienen sesgos culturales que no dan cuenta de la complejidad de la dinámica socio-cultural indígena y se traducen en una subestimación de la población indígena realmente existente (Yanez, 2004:202).

Con respecto a la cantidad de jóvenes indígenas entre quince y veintinueve años en las *zonas urbanas*, las cifras globales de INEGI (2002) revelan que representan el 29.8 por ciento de los 2.4 millones de indígenas que las

<sup>1</sup> Según los Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México –del 2002, elaboradas por el Instituto Nacional Indigenista (INI)–, en la ciudad de México habitaban 333 428 indígenas; si se agregaban los municipios conurbados con el Estado de México, la cifra se elevaba a casi 750 mil indígenas. Una mayoría migrante se asienta en estos municipios. La DGEDS- Atención a Pueblos Indígenas, observa que la población indígena residente es de 500 mil [[www.equidad.df.gob.mx/indigenas/programa](http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/programa)]. Para la Asamblea de Migrantes Indígenas de la Ciudad de México, en la zona metropolitana habitan, entre comunidades indígenas originarias y radicadas provenientes de otras entidades federativas, por lo menos un millón de habitantes de los 62 pueblos indígenas de este país [<http://www.indigenasdf.org.mx/agenda.php>]. Las cifras del INEGI son las más conservadoras: en el 2000, en la ciudad de México sólo serían 141 710 indígenas.

habitan. Sin embargo, en estos índices no existe una separación entre la población originaria y la población migrante. Ante la enorme discrepancia en las cifras de los habitantes indígenas en la ciudad de México, realicé una aproximación con base en la distribución porcentual de la población hablante indígena de cinco años y más en el Distrito Federal, según grandes grupos de edad, propuesta por el INEGI (2000), sólo con la finalidad de tener una idea del porcentaje de jóvenes indígenas entre 15 y 29 años que habita en esta ciudad con respecto a cualquier cifra que manejen las instituciones o las organizaciones. Así, en el Distrito Federal, habría un 6 por ciento de población indígena entre los 5 y 14 años de edad; 36.8 por ciento entre los 15 y 29 años; 49.9 por ciento entre la población de 30 a 64 años de edad y 7.3 por ciento de población indígena de más de 65 años.

## La bibliografía<sup>2</sup>

A pesar del creciente interés en la temática indígena en la ciudad, son muy escasas las aproximaciones etnográficas al tema de los jóvenes indígenas migrantes. Entre los casos estudiados están el de los hijos de otomíes pobres migrantes a la ciudad de Guadalajara (Martínez Casas y Rojas, 2005) y el de los jóvenes wirrárikas o huicholes de Nayarit, hijos(as) de maestros huicholes, estudiantes de niveles medio superior y superior en la ciudad de Tepic (Anguiano, 2002). Ambos focalizan su atención en: 1) las condiciones sociales y culturales de su producción como jóvenes y 2) en las consecuencias de su actuación como jóvenes (o adolescentes) en la *intersección* (*transitada*—según los términos de Rosaldo) de sus “culturas de origen en el exilio”<sup>3</sup> y el ámbito escolar urbano. Hombres y mujeres indígenas, sobre

<sup>2</sup> Los escasos estudios sobre el tema jóvenes indígenas intentan en lo fundamental responder la pregunta: ¿cuáles son las condiciones sociales que han hecho posible la emergencia de la juventud en las áreas y regiones rurales indígenas durante el último cuarto del siglo XX? Migración, educación secundaria y medios masivos de comunicación construyen esta etapa juvenil en las sociedades rurales indígenas contemporáneas; aunque la migración es determinante en este proceso (véase bibliografía).

<sup>3</sup> Que Martínez Casas y De la Peña (2004) denominan «comunidades morales», planteamiento que intenta construir una concepción de comunidad que trascienda la dimensión territorial y los supuestos de su homogeneidad y aislamiento. El término

todo los nacidos en las ciudades, comienzan a reivindicar el “ser adolescente”, como una etapa intermedia entre la infancia y la edad adulta, fase generalmente inexistente en las comunidades indígenas tradicionales. Las investigadoras señalan que la *escolarización obligada* de la que son objeto en la ciudad posibilita, por primera vez, a muchas jóvenes indígenas construirse como *jóvenes adolescentes* –situación no nueva para hombres y mujeres en algunos contextos rurales, pero sí para las jóvenes en el contexto urbano. La *invención de la adolescencia* entre las otomíes en la ciudad de Guadalajara se vertebra alrededor de la escuela secundaria y de las actividades sociales y deportivas asociadas a ella, como el participar en el juego de fútbol, el escuchar música (no étnica) y ver la televisión abierta. Simultáneamente, los adolescentes viven esta nueva condición en tensión con la pauta indígena de asignación de *responsabilidades diferenciadas* entre las edades, una de cuya prácticas visibles es el trabajo diario de los(as) niños(as) desde aproximadamente los ocho años, y cuya aportación en el ingreso familiar es considerable.<sup>4</sup> Martínez Casas explora el espacio de negociación que se abre entre los jóvenes otomíes como escolares secundarios y las consecuencias que esta nueva categoría etaria tiene para la reproducción de su “comunidad moral” desde: 1) *la tensión* que se vive por parte de los adultos entre enviar a sus hijos a la escuela para que puedan apropiarse de “los conocimientos”, que en sus expectativas son “aprender el español y aprender a contar” y las consecuencias de la intensa sociabilidad que experimentan cotidianamente sus hijos con niños mestizos urbanos con otros valores y formas de comportamiento; y 2) las prácticas de negociación cotidiana de los/as adolescentes entre ambos modelos de juventud en esa *zona fronteriza*. Hasta el momento, las salidas a estas tensiones no favorecen a las muchachas, sobre quienes se ejerce un estricto control social que

---

comunidad moral refiere a algunas características genéricas de la comunidad que hacen hincapié en sus componentes semánticos y valorales. La comunidad surge por la necesidad de garantizar recursos para un grupo que comparte intereses comunes, y se rige por dos principios básicos: la autoridad y la piedad. El primero implica la existencia de normas y de agentes que vigilan su cumplimiento; el segundo resalta los componentes afectivos que legitiman y refuerzan esas normas.

<sup>4</sup> Según Martínez Casas (2002:25) “el grupo de niños entre ocho y quince años provee veinticinco por ciento de los ingresos de una familia de ocho miembros, porcentaje nada despreciable a la hora de comprar alimentos o pagar pasajes para camión”.

incluye violencia física, además de chantajes, amenazas de exclusión del grupo familiar y castigos.

La escolarización entre los wirrárikas migrantes de Nayarit también da lugar a la emergencia de una etapa de juventud dentro de su ciclo de vida (Anguiano, 2002). Se trata de otro segmento social, el de las clases medias wirrárikas en tanto hijos/as de maestros, educados en una gran cantidad de escuelas bilingües en donde se les impulsa a organizarse para evitar su deserción escolar —con expectativas y estilos de vida alimentadas por sus grupos parentales. Éstos perciben en sus actuales jóvenes la posibilidad de rescatar las costumbres huicholas, darles presente y pensar en el futuro —“creer en una etnia del presente, no como la etnia que existió”— bajo los valores wirrárikas de responsabilidades diferenciadas entre los jóvenes y los mayores. Los estudios de caso expuestos no sólo pertenecen a dos etnias distintas en su proceso de inserción autónoma en la ciudad, también exhiben el peso de la *diferenciación social previa a la salida del lugar de origen*, entre otras diferenciaciones (Pérez Ruiz, 2002).

Pérez Ruiz (2002, 2006 y 2006b) se pregunta por *la especificidad juvenil migrante indígena en las ciudades*, reflexionando teóricamente sobre este “nuevo campo de investigación”. Organiza la información cuantitativa y cualitativa de instituciones e investigadores brindando una panorámica nacional de los denominados “jóvenes indígenas”, para luego identificar una gran diversidad de situaciones y problemas que enfrentan cuando llegan y viven en las ciudades. De sus múltiples planteamientos y hallazgos, rescato por ahora sólo aquellos que me sirvieron como puntos de partida en el estudio sobre los jóvenes migrantes indígenas en la ciudad de México:

1. *Jóvenes, pero no iguales. Diversidad y desigualdad.* La gran variedad de jóvenes migrantes en cuanto a condiciones de vida en las ciudades (educación, empleo, salud, alimentación, vivienda, ingresos, espacios de socialización, consumo cultural, etcétera) evidencia “las opciones y limitaciones que en un momento dado existen en sus lugares de origen”. Entre las más importantes están “la existencia de una *diferenciación social previa a la salida del lugar del origen*”; las de género y generacionales y “las coyunturas personales, familiares o comunales que inciden en las decisiones de quién, cómo, cuándo y hacia dónde se debe

emigrar, así como el tipo de apoyos y facilidades con que contarán en el lugar de arribo” (Pérez, 2002:17-18).

2. *Ciudad, jóvenes y familia.* Muchos jóvenes perciben las ciudades como sitios que les presentan nuevas y diversas *posibilidades de elección* de trabajo y de vida, a pesar del contexto adverso de su actual éxodo a las ciudades—con fuertes restricciones de empleo y movilidad social— que dificulta la concreción de sus proyectos y su tránsito a la vida adulta. En las ciudades, “enfrentan la paradoja de que, si bien están en un medio menos acotado por las prescripciones culturales y de comportamiento vigentes en su familia y comunidad, también es en ellas donde necesitan fortalecer sus vínculos familiares y comunitarios para poder *sobrevivir*, puesto que se desenvuelven en un ámbito rico en diversidad y ofertas culturales, pero simultáneamente agresivo, altamente competitivo y con un amplio margen para la delincuencia, la violencia, el racismo, la discriminación y, por tanto, para la confrontación étnica”. En ese sentido, “sus procesos de identidad personales forman parte de procesos más amplios en los que están involucrados sus grupos familiares y sus comunidades culturales, y es en el seno de ellos y/o confrontación y negociación con ellos”, como definen “el presente y el futuro que *quieren, buscan y pueden construir* en los contextos [nacionales y globales] actuales”.
3. *El reto antropológico del estudio de lo juvenil indígena migrante en la ciudad,* implica deshacernos de los *prejuicios* que parecen bordear el tema: 1) no todos los que llegan *son* “*siempre pobres*, víctimas propicias del vandalismo, y [ocupan] siempre los últimos lugares de la escala social ni se ubican en una misma clase social”; y 2) no todos los jóvenes reniegan siempre de su identidad étnica, ni “siempre, ni mayoritariamente, se comportan bajo patrones individualistas y sin capacidad de decisión frente al embate cultural de los medios masivos de comunicación; tampoco todos ellos responden de la misma y mecánica forma ante las pautas, normas y directrices de sus grupos familiares y comunales” (Pérez, 2002:18). En todo caso, *la única certeza que se puede tener como investigadores es que no existe una sola manera de ser indio(a) y joven en la ciudad y que hoy en día estamos en una etapa aún muy exploratoria de esta nueva condición.*

## Jóvenes indios en la ciudad: una zona para construir la antropología de frontera

A finales del año 2004 inicié una primera exploración a los denominados jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México, que terminé en abril de 2006 en un Taller reflexivo en torno a tres ejes: lo juvenil, lo étnico y lo migrante,<sup>5</sup> encontrándome con la gran y compleja heterogeneidad a la que se refería Pérez Ruiz.

Desde mi primera incursión en el campo de asfalto, encontré que la categoría englobadora, “jóvenes indígenas migrantes” es en realidad una etiqueta bajo la cual jóvenes, hombres y mujeres de diferentes *etnias del desplazamiento*<sup>6</sup> en la ciudad viven situaciones muy diversas, en condiciones muy desiguales, e imaginan nuevas y variadas vidas posibles para sí y los otros (Appadurai, 2001). Las preguntas con las que me acerco a lo indígena migrante en la ciudad son un tanto diferentes a las hasta ahora planteadas e intentan explorar desde tres ángulos de mira –lo juvenil, lo étnico y lo migrante en la ciudad– y desde la perspectiva de los jóvenes, ¿quiénes son?, ¿cómo viven y perciben su presente?, ¿cómo la están haciendo en la ciudad?, entre otras.

<sup>5</sup> Este trabajo me fue encargado por la Dirección de Fortalecimiento de los Indígenas de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) entre los meses de octubre a diciembre de 2004 a fin de levantar un primer diagnóstico situacional de esta población en el área metropolitana. Se realizaron once entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (8 hombres, 3 mujeres) de diferentes partes del país que fueron ubicados a través de observaciones sistemáticas en espacios públicos y de algunas organizaciones indígenas; además de otras entrevistas a adultos. En abril de 2006 se realizó el “Taller de intercambio de experiencias para jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México”, en el cual participaron treinta y cinco jóvenes (mitad mujeres, mitad hombres) con el objetivo explorar la condición juvenil migrante indígena de los participantes.

<sup>6</sup> Con “etnias del desplazamiento” refiero a los miembros de etnias en migración, fenómeno que Mora, Durán, Corona y Vega (2004) definen “como el desplazamiento territorial, orientado al cambio residencial de los grupos sociales, con el fin de mejorar su calidad de vida”. A la vez, y parafraseando a Appadurai (2001), doy cuenta de la desterritorialización como una fuerza central del mundo y del México moderno, al trasladar a la población trabajadora de ciertas regiones y pueblos hacia los sectores y espacios reservados para las clases bajas en ciudades relativamente adineradas. Esto tiene como resultado el desarrollo de un inmenso y a veces exagerado sentido crítico o apego a las formas de vida del lugar de origen.

Teóricamente decidí acercarme a esta compleja realidad desde una perspectiva que pone el acento en la *agencia juvenil*, en las visiones, voces y prácticas sociales de los y las jóvenes. Particularmente y en relación a los jóvenes indios en la ciudad, significa dejar de pensarlos y estudiarlos como receptáculos pasivos del conocimiento, de las características culturales y de los roles adquiridos en sus etnias de origen (como en las etnografías clásicas) o como totalmente enredados en los valores individualistas de la sociedad mestiza y moderna; y emplazarlos en sus interacciones (adaptación, negociación, conflicto y préstamos recíprocos) con los tres escenarios socio culturales en la construcción de lo juvenil: la cultura hegemónica, las culturas parentales y las generacionales<sup>7</sup> “en sus propios términos”, esto es, “como activamente involucrados en la construcción de sus propias vidas sociales, las vidas de aquellos alrededor suyo y de las sociedades en las que viven” (James y Prout, 1990; citado en Caputo, 1995:28).

En ese sentido, he priorizado aquellas situaciones que los actores viven en las múltiples zonas fronterizas de las que se compone su cotidiano y las

<sup>7</sup> 1. La cultura hegemónica, refleja la distribución del poder cultural de la sociedad a escala más amplia en tanto la relación de los jóvenes con la cultura dominante está mediatizada por diversas instancias (escuela, sistema productivo y laboral, ejército, medios de comunicación, órganos de control social, migración, partidos políticos, iglesia, etcétera) en las cuales este poder se transmite y se negocia. Frente a estas instancias los jóvenes establecen relaciones de integración y conflicto que cambian con el tiempo. 2. Las culturas parentales, son las grandes redes culturales, definidas fundamentalmente por las identidades étnicas y de clase, al interior de las cuales se desarrollan los procesos de identidad juvenil. Éstas refieren a las normas de conducta y valores vigentes en el medio social de origen de los jóvenes, y refieren al conjunto amplio de interacciones cotidianas entre miembros de generaciones diferentes al interior de la familia y las redes de parentesco, el vecindario, la escuela local, las redes de amistad, las entidades asociativas (organizaciones indígenas), etcétera, que se transmiten vía las prácticas. Es en este ámbito donde se observa la fortaleza de las culturas de origen (con sus modos de vida comunitarios) y las tensiones entre los códigos y comportamientos culturales de las comunidades de origen y los de la cultura hegemónica (moderna, tecnologizada, de consumo, individualista, competitiva, etcétera). 3. Las culturas generacionales remiten a la experiencia que los jóvenes adquieren al interior de los espacios institucionales (escuela, trabajo, medios de comunicación), así como de los espacios parentales (familia, parientes, vecindario y comunidad migrante) y en los espacios de ocio (la calle, el baile, los espacios de diversión). Espacios circunscritos, donde los jóvenes se encuentran con otros jóvenes, creando redes de sociabilidad horizontal que les posibilitan identificarse con determinados comportamientos y valores, algunas veces diferentes a los vigentes en el mundo adulto. Están compuestas por las redes amicales y de sociabilidad horizontal (basado en Feixa, 1998).

percepciones que sobre esas situaciones tienen. Por *zonas de frontera* (Rosaldo, 1991) entiendo aquellos “sitios de producción cultural creativa”, caracterizados teóricamente por su heterogeneidad, el cambio rápido, el movimiento, el prestar y pedir intercultural y su “porosidad”; y, empíricamente “saturadas de desigualdad, poder y dominación”. ¿Qué significa *vivir entre fronteras* y desde *posiciones de frontera*? No es una pregunta que se pueda responder con facilidad. Pues, por un lado, es necesario considerar los múltiples procesos y contenidos en la socialización actual de los jóvenes; “si antes se desarrollaban fundamentalmente en el seno de la familia y la vida comunitaria, hoy participan en grado importante la escuela básica, los estudios universitarios, la migración, las iglesias, las relaciones interétnicas, los medios masivos de comunicación e información” (Pérez Ruiz, 2006:20). Y, en ese sentido, las respuestas (en términos de prácticas y percepciones) de los jóvenes no son reducibles a las que estábamos acostumbrados a observar o escuchar de las generaciones de migrantes anteriores, no se encuadran ni en una cultura ni en la otra, sino que están en proceso de construcción entre todos esos ámbitos. A esto se agrega, el que en estos ámbitos (familiares, comunitarios, laborales, amicales, asistenciales, etcétera) en la ciudad, gran parte de interacciones sean situacionales y pesen sobre el caminar de los protagonistas de las zonas fronterizas. En palabras de Appadurai:

[...] quizás podamos preservar parte de la fuerza de la idea de hábito [habitus] propuesta por Bourdieu (1977) siempre y cuando pongamos el énfasis en su idea de improvisación, puesto que en la actualidad la improvisación ya no ocurre más en el contexto de un conjunto cerrado de posturas imaginables (Appadurai, 2001:70).

Por otro lado, también significa vivir estas y otras situaciones desde *posiciones de frontera*: ser joven, ser indígena y ser migrante. Posiciones construidas desde el trabajo en campo que refieren a las experiencias y las visiones que los jóvenes tienen con estos términos, como lo veo más adelante, y a las que he decidido denominar “fronterizas” porque dan cuenta de *un estar y/o no estar fuera de lugar*.

La primera parte de este estudio reveló una gran diversidad de situaciones en las vidas de los jóvenes. Entre los once entrevistados había —consi-

derando hombres y mujeres— estudiantes, trabajadores, estudiantes y trabajadores y profesionales con edades muy disímiles (los mayores entre 29 y 30 años; un grupo intermedio entre 20 y 25 años y los más pequeños entre 13 y 14 años). Me encontré con comerciantes ambulantes de artesanías y café, trabajadoras domésticas, albañiles, abogados y estudiantes universitarios. No sólo provenían de etnias muy distintas (triqui, mixteca, otomí, tzeltal, zapoteca, purépecha), algunos llegaron siendo niños y otros ya jóvenes, y los había nacidos en el Distrito Federal. Algunos vivían con sus familias en los predios étnicos del centro de la ciudad, otros vivían entre ciudadanos (en sus casas familiares, como en las casas de las familias para las que trabajaban) y otros de manera independiente con sus propias familias o de allegados con parientes. Algunos estaban muy “amarrados” a sus etnias de origen y otros muy alejados de las mismas, aunque todos estaban vinculados a sus familias. La segunda parte del estudio convocó a una gran diversidad de estudiantes (secundarios, preparatorianos y universitarios) y profesionistas jóvenes. Antropología, etnohistoria, lingüística, historia, geografía, filosofía, comunicación, música, artes plásticas, son las carreras que cursan en la ciudad. Entre los profesionistas encontré abogados, enfermeras, politólogos y administradores públicos. Los treinta y cinco asistentes al Taller tenían una edad promedio de 22 años, perteneciendo en su mayoría a grupos étnicos, aunque también se presentaron quienes no se autoadscribieron a etnia alguna. Aun compartiendo una pertenencia universitaria, sus respuestas a los temas planteados fueron muy diferentes, expresando experiencias de vida heterogéneas.

El segundo reto que se me presentó fue ¿cómo representar una pequeña parcela de esa rica diversidad sin terminar encasillándolos en totalidades (pueblos, comunidades o localidades) o levantando nuevos estereotipos juveniles indígenas en la ciudad? Para dar salida a mis dilemas de representación de estas nuevas realidades, opté por usar el término “paisaje étnico” propuesto por Appadurai (2001:47), que refiere al paisaje de personas y grupos “en movimiento”, en tanto me permite presentar y confrontar las diferentes *percepciones y perspectivas* juveniles encontradas en campo—producto de las “variaciones en la posición y situación” de los protagonistas—, haciendo ingresar “el conjunto de voces diversas y opuestas” que componen la categoría jóvenes indígenas migrantes. Por otro lado, posibilita revelar, en sus propios términos, algunos aspectos de su reagrupación

como migrantes —la reconstrucción de sus vidas y reconfiguración de sus proyectos étnicos— así como la resignificación de su juventud en la ciudad.

En lo que sigue, presento el material de campo organizado desde los ámbitos cotidianos en que están inmersos y actúan los jóvenes —desde sus interacciones con la cultura hegemónica, las culturas parentales y las culturas generacionales— intentando revelar en cada uno de ellos la gran heterogeneidad y complejidad de situaciones y visiones construidas por los protagonistas en su caminar por esta nueva realidad, siguiendo la máxima planteada por Paul Virilio (1997:13), “un paisaje no tiene un sentido obligado, un punto de vista privilegiado; se orienta solamente por el derrotero de sus caminantes”.

### Sus relaciones con las culturas hegemónicas

Las relaciones que los actores seleccionados establecen con el sistema escolar, laboral, asistencial, recreativo e institucional de salud en la ciudad, están siendo vividas y percibidas desde posiciones muy diferentes y desiguales; la diferenciación social y el tiempo de arribo generacional de los grupos étnicos a la ciudad condicionan fuertemente el rango de opciones que tienen los actores para escoger. Si bien todos los entrevistados están cursando o pasaron por el sistema escolar y cuentan con niveles de escolaridad superiores al de las generaciones de migrantes anteriores, sus grados, experiencias y percepciones con y sobre el sistema escolar son muy distintos. En un polo, que se amplía cada vez más, están los profesionistas y los estudiantes universitarios, algunos de los cuales tienen maestrías o cursan dos carreras simultáneamente. Éstos forman parte del 2.9 por ciento del total de la población HLI que tiene algún grado de instrucción profesional aprobado o alguna carrera profesional (INEGI).<sup>8</sup> En este grupo las experiencias con el sistema escolar son muy heterogéneas: Felipe y Rafael son la primera generación de hijos de migrantes en la ciudad que estudia una carrera universitaria; Carlos llegó con la carrera de abogado realizada en la universidad en

<sup>8</sup> Según J. Flores (2002), en un estudio sobre los indígenas en las ciudades de México, Minatitlán, Veracruz y Cancún, el porcentaje de los mismos alcanza diecinueve por ciento (citado en Pérez Ruiz, 2006b:13).

Oaxaca; Guillermo e Irma, llegaron a estudiar su carrera en el Distrito Federal. Algunos estudian apoyados en las becas que forman parte de los programas de educación superior<sup>9</sup> destinados a *la población indígena*, aunque estas son insuficientes dada la creciente demanda de acceso a la educación superior por parte de los jóvenes. Sin embargo, los participantes en el Taller concentraron sus discusiones en la necesidad de que las instituciones creen *otros mecanismos institucionales que vinculen a los estudiantes con el ámbito laboral*—como los del Tecnológico de Monterrey—, más que becas “regaladas por un gobierno paternalista o dadivoso”. En el otro extremo, están los de la primaria inconclusa que arriban de pueblos con alta marginación social y educativa siendo ya jóvenes al Distrito Federal. Entre ambos polos, existen una variedad de situaciones que pasan por tener la primaria o secundaria o preparatoria concluida y/o haber realizado capacitaciones extracurriculares en alguna especialidad (informática, electrónica, derechos indígenas). También encontramos situaciones como las que viven jóvenes como Isaías (13 años) y Juan (14 años), hijos de migrantes otomíes en el Distrito Federal, que están dentro de la población que el Gobierno del Distrito Federal considera “en riesgo de deserción escolar” por lo que además de cursar la secundaria, tienen el apoyo del CIDES<sup>10</sup> donde acuden y aprenden “sobre trabajo infantil, la discriminación, que les ayuden en la tarea o el salir al parque a jugar”.

El aspecto negativo de la educación escolarizada entre los niños y jóvenes indígenas nacidos en la ciudad o fuera de ella que migraron siendo niños, emergió en relatos que recordaron situaciones críticas y de conflicto cuando los maestros les prohibían hablar sus lenguas —“mi *míss* me decía que no hablara triqui”—,<sup>11</sup> obligándolos a “moldearse a los demás” y

<sup>9</sup> Entre los que se encuentran: Maestría en Lingüística Indoamericana (CIESAS y CDI); Maestría en Educación Indígena (UPN); Programa SNA'EL Saberes (becas para estudios de posgrado a indígenas en la UNAM, CDI y Gobierno Estado de Chiapas); Programa de becas Ford para estudios de licenciatura y posgrado; además de las actuales universidades indígenas o interculturales, algunas de las cuales operan en Sinaloa, Estado de México, Michoacán y la Huasteca (Pérez, 2006b:13).

<sup>10</sup> Centro Interdisciplinario para el Desarrollo Social es una institución de asistencia privada con once años de existencia que tiene como objetivo mejorar la calidad de vida de niños, adolescentes y familias indígenas migrantes y trabajadoras en situación de calle. El límite de edad para recibir esta atención son los 17 años 11 meses y 29 días.

<sup>11</sup> Felipe, febrero 2005.

simultáneamente “[enseñaban a] respetar a los aztecas, a los incas, a los mayas, pero no a los indios de carne y hueso de ahora, esto no ayuda a levantar el sentimiento de orgullo de la identidad”. O el señalamiento a cómo las escuelas bilingües enseñan “a los indígenas [a] vivir en la pluriculturalidad, cuando más bien a quien se le tiene que enseñar el cómo vivir en esta multiculturalidad es a la sociedad en general”. Esto es reforzado en el plano de la sociabilidad con los pares mestizos, que insultan a los niños o adolescentes con “facciones indígenas” diciéndoles “oaxacos”, “indios atrasados”, lo cual no hace fácil a los jóvenes en la ciudad identificarse como indígenas.<sup>12</sup>

El empleo es el ámbito más crítico para todos los jóvenes indígenas, situación que comparten con todos los jóvenes mexicanos. Ninguno cuentan con un trabajo que cubra sus necesidades. Por lo que se conoce, las generaciones anteriores de migrantes construyeron redes familiares y comunitarias étnicas de apoyo para insertarse laboral y culturalmente en la ciudad, que funcionan tanto para los indígenas pobres como para los que no lo son. Estas redes son usadas y valoradas positivamente por jóvenes como Edgar (21 años, soltero, originario de San Andrés, Puebla), que llegan del campo a la ciudad a trabajar “en la construcción” y ahorrar algo de dinero para regresar rápidamente a sus pueblos pues “hay empleo”, al que ellos (con una escolaridad de primaria) pueden acceder y ganar más que en sus lugares de origen, a pesar de lo “pesado” del mismo. O Teresa (23 años, soltera, originaria de San Isidro, Oaxaca), quien llegó a través de su hermano mayor a trabajar como cocinera y en su tiempo libre ha estudiado la preparatoria y un diplomado en informática y gasta todo el dinero que gana en su persona. Estas redes son una “opción que permite mejorar paulatinamente, o en el peor de los casos, por lo menos sobrevivir” (Pérez, 2006:24).

Sin embargo, si bien eso sigue funcionando para los jóvenes con menos escolaridad—dependiendo del arraigo y el peso económico y político de las redes—, para las nuevas generaciones de jóvenes altamente escolarizados como Felipe (30 años, casado y con dos hijos, con maestría en Derecho e

<sup>12</sup> Situación que ha sido también analizada y descrita por Martínez Casas y De la Peña (2004) entre otomíes en Guadalajara y por Oemichen (2003) entre mazahuas, otomíes, triquis, mixtecos y mazatecos en la Ciudad de México.

inmigrante desde pequeño), esas mismas redes dejan de serles útiles para acceder a mejores puestos de trabajo:

[...] hasta el momento sólo he ocupado los últimos escalones laborales, [pero] los jóvenes en general no tienen buenos puestos. Mi generación se pregunta ¿para qué estudié? Es la generación educada en los sueños de nuestros padres de mejorar nuestra calidad de vida los que estamos chocando [con la realidad]. Ellos trabajaban en algún lado donde veían que el ingeniero o el licenciado ganaba más y ellos ganaban menos, que mi hijo sea ingeniero, abogado, doctor [...] pero esos tienen a su papá que es abogado, a su abuelo, y lo van a colocar [...] tú no tienes a nadie, tú eres hijo de un humilde campesino que desertó del campo y llegó acá a la policía y él no tiene redes, influencias y tú tienes que abrirte camino solo, no hay quién te abra.

Se trata de redes de etnias como la triqui, en cuya composición tienen aún mayor peso los migrantes no escolarizados o medianamente escolarizados y no muy bien posicionados en la ciudad. En ese contexto, la situación de Felipe y otros que están estudiando o egresaron de carreras y maestrías y están sin trabajar —no pueden regresar a sus pueblos o regiones de origen porque no hay trabajo para sus calificaciones y expectativas actuales— se resuelve de maneras muy variadas, según sean sus vínculos con las comunidades de origen y sus familias (ceranos/lejanos) y entre la tensión *compromiso comunitario* / *compromiso individualista*. También existen etnias con un fuerte posicionamiento socioeconómico y vínculos con el poder hegemónico que permiten generar percepciones y perspectivas muy distintas en torno al empleo en la ciudad entre sus jóvenes. Para Arturo, 22 años, juchiteco, estudiante de Etnohistoria en la ENAH y de Filosofía en la UNAM:

Me considero aquí como con un estatus mayor. Los paisanos aquí tenemos redes muy fuertes y si hay un paisano que está trabajando y además es influyente, le corresponde por ser nuestro paisano ayudarnos. Hay un nivel socioeconómico relativamente alto [...] Tenemos un senador, diputados, nuestra condición nos es muy favorable. Desde mi perspectiva, podría decir que no afecta ser indígena zapoteca, aclaro. Si fuera un

indígena chontal, igual y sí me quejaría, porque no hay tantos paisanos; siento que es muy relativo a la etnia [...] aquí hay como diez mil juchitecos [...] y eso pasa hasta en Oaxaca, los cargos públicos, las jefaturas de grupo están manipuladas por los paisanos, es como sentirte en casa en estas dos ciudades.

Aún con las limitaciones que tienen ciertas redes como fuentes de recursos y de empleo, pertenecer a ellas es mucho mejor que no contar con alguna. Tal situación es la que viven los jóvenes indios recién egresados de la universidad, pertenecientes a etnias de “reciente migración”,<sup>13</sup> quienes se presentaron en el Taller como “multiusos” pues perciben su experiencia con el empleo desde un horizonte cerrado en opciones. Por otro lado, la venta ambulante de artesanías y de otros productos son las actividades más altas a las que pueden aspirar jóvenes menos calificados pertenecientes a etnias como los tzeltales y tzotziles o de migraciones consolidadas (otomíes, mazahuas), todos con largas trayectorias de empleo como albañiles, trabajadores domésticos, meseros, y otros.<sup>14</sup> Para los de reciente migración y escasa calificación, la carencia de redes o la debilidad de las mismas dificulta y tensiona sus relaciones con otros grupos étnicos, mientras las redes consolidadas permiten relacionarse de manera más tranquila con otras etnias. Las redes son tan importantes en la cotidianidad de los jóvenes indígenas que si no se tienen se construyen con otras familias y comunidades; y en red —facilitada por la tecnología de internet— configuran los jóvenes líderes de organizaciones pluriculturales —como la Asamblea de Migrantes Indígenas en la ciudad de México— sus alianzas locales, nacionales e internacionales.

Uno de los puntos nodales del debate entre *lo juvenil occidental* y *lo juvenil como construcción socio cultural* se expresa en la prohibición legal

<sup>13</sup> Fines de la década de 1980 y durante la de 1990.

<sup>14</sup> La situación laboral de los indígenas en las ciudades sigue siendo oscura. Según la encuesta realizada en 850 hogares de cuatro ciudades por Flores (2002), identifica que 78 por ciento de la población se ocupa en el “sector informal” (más mujeres que hombres), carecen de servicios médicos y prestaciones laborales. Sin embargo, observa Pérez Ruiz que bajo los rubros “economía informal”, “ambulante” y subempleo, entran tanto una vendedora de chicles como un vendedor de muebles con varios camiones que transportan su mercancía por todo el país, empleando a paisanos pobres o jóvenes como “macheteros”, choferes, cargadores. Además, por diferentes razones los indígenas invisibilizan sus ingresos y situaciones de bonanza económica (Pérez Ruiz, 2006b:17-20).

hacia el trabajo infantil, es decir, aquel que realizan los menores de 14 años, que es percibido por los ciudadanos como sinónimo de explotación infantil. Otras investigadoras (Oemichen, 2006; Martínez Casas, 2005 y Romero, 2006), han señalado la importancia no sólo económica, sino formativa, que para los grupos étnicos tiene el educar a los niños y jóvenes a través del trabajo en las responsabilidades y los compromisos, así como en su preparación para su autonomización del hogar familiar. Como se recordará, la construcción de la juventud es producto, precisamente, de su expulsión de la esfera laboral y su separación de la “vida” o quehaceres adultos. Con ello inició el proceso de su infantilización y dependencia moral y económica de los adultos con todas las consecuencias que esto ha tenido en la vida de occidente, como la creación de generaciones a las que los adultos deben construir todo un tinglado institucional para “insertarlas” o “integrarlas” a la vida social (es decir, la vida adulta) y las dificultades y costos sociales que estos procesos tienen. La introducción de la concepción de joven ciudadano y su combinación con la concepción tradicional de joven puede verse en Juan e Isaías, niños adolescentes otomíes, quienes construyen su juventud en este espacio fronterizo, un licuado de ofertas que provienen de varios ámbitos institucionales, pero tienen experiencias muy diferentes: Isaías trabaja como limpiaparabrisas y organiza apretadamente su día para tener tiempo de ir a la escuela, al CIDES y jugar al fútbol, el box y las maquinitas; Juan, con más edad ya no trabaja, sino que acompaña el regreso de su madre, quien vende muñecas y dulces en la zona rosa de la Ciudad de México, va a la escuela y al CIDES y tiene más tiempo para jugar al *fut* y ver la televisión. Pérez (2006:17) observaría que en el caso de Isaías, *al sentido tradicional de ser joven se agregan nuevas atribuciones y características de lo que significa ser joven en la ciudad*, mientras en el caso de Juan la concepción moderna y urbana de joven parecería abrirse paso.

El espacio que tienen muchas jóvenes indias en la ciudad es mucho más estrecho en términos de opciones de empleo en una ciudad en donde abunda la demanda de trabajo doméstico y se asocia mujer indígena a empleada doméstica. Incluso aquellas que han realizado estudios medio-superiores, tienen como única experiencia laboral esta actividad.

Una relación intensa con la cultura hegemónica, aunque mayormente desconocida para los investigadores, es la que los jóvenes tienen con los medios de comunicación. Su presencia en las vidas de los universitarios

emergió en la discusión que se tuvo respecto a qué era “ser joven indígena en la ciudad”. Se les señaló entre los constructores de juventud más importantes entre las etnias a través de la proyección de “imágenes juveniles” cargadas de atributos negativos como *rebeldía, maldad, irresponsabilidad*, que sirven para “marcar” o delimitar quien es joven de quien no lo es; a la vez que venden un “estilo de juventud”, en donde “ser delgados y güeros, vivir en tal residencia, con tal carro, son los objetivos de la vida” (Rafael).

G. En la televisión, en las novelas, vemos que los jóvenes aparecen como medio rebeldes [...] *¿No será que precisamente por convención de los medios de comunicación nos queremos sentir jóvenes?* Porque nuestros abuelitos y la gente grande nos decían: “antes no nos faltaban al respeto, antes había un modo correcto de ser”. Ellos dicen que con la televisión, con los medios de comunicación, con estas concepciones que nos han metido sobre la juventud que nos dicen *allá*, son las que llegaron a meterse *aquí*. Antes, como un joven iba a decir: *déjame decidir mi libertad*, ¿cuál tu libertad?, tú tienes que cumplir tu papel y punto. Si te mandan a hacer esto lo haces, eres respetuoso. O eres niño o eres un adulto, no hay una etapa intermedia donde les contestes a tus papás [...]

Los espectaculares de la ciudad también alimentan los procesos de discriminación y exclusión de las etnias de la ciudad. A través de procesos de anclaje, la publicidad incorpora nuevos elementos dentro de los esquemas preexistentes de representación que los mestizos tienen de los indígenas: “Para que el metro no huela a Indios Verdes”, de la empresa que distribuye desodorantes *Rexona*: recuerda que son “cochinos” y “apestan”. Otro espectacular en el Periférico asocia en la mente del conductor: “No te pases el alto, no seas indio”, esto es, no seas “incivilizado”, “sin cultura”, “ignorante”.<sup>15</sup> Sin embargo, a diferencia del pasado, líderes indios en la ciudad, entre los que se encuentran jóvenes, apelando a su condición indígena responden en la actualidad presentando quejas legales ante las instituciones correspondientes, logrando clausurar y sacar esos espectaculares de circulación.

<sup>15</sup> Procesos excelentemente estudiados por Cristina Oemichen (2003).

Un aspecto aún menos conocido de la interacción de los jóvenes con los medios es la incorporación de las imágenes de la pantalla en sus modos de percibir la vida o simplemente como referentes de su propia identidad. El uso activo y creativo que se realiza de las ofertas de la pantalla (grande y chica) no pueden ser “leídos” sólo desde el discurso racional con el que responden los jóvenes al ser preguntados por ello. Son sus cuerpos, los consumos culturales, y los productos que sacan (cine, revistas, páginas *web* y otros) los que nos desmitifican esa imagen de *pureza india* que ciertos investigadores y algunos adultos indígenas quisieran encontrar en “sus” jóvenes:

Nací en Juchitán, entre el mercado y el cine “Juárez”. En la esquina estaba el cine, lo conocí antes de conocer el río [...] Corrían los años 70’s, teníamos 5, 6, 7, 8 años. Éramos los niños de la cuadra [...] Toño, Chinto, Pech, Memo, Manuel, Romy, Talla, Pelé, Ramón, Hugo, el otro Hugo, Carlos la negra, Lalo el Super ratón y el Tó. Yo era Tó. Esos domingos de matiné [...] Mis amigos y yo nos sentábamos en la tercera y cuarta filas de adelante, juntitos mirábamos la enorme pantalla [...] Vimos muchas películas de monstruos, de karate, de indios y vaqueros, salíamos del cine tirando patadas con gritos mortales, o disparos y flechas, corriendo sobre “Pinto” y “Sylver”. Pero las películas del Santo lo eran todo: La alegría y el terror; jamás he vuelto a estar en un cine tan lleno de vida, cada acción del Santo era aplaudida y, cuando los malos casi vencían a los buenos [...] Santo llegaba con su capa [...] [Al final tiene un posdata]: El cine cerró, la palettería fue derrumbada y construyeron un castillo, no vivo en Juchitán, las momias son *Pop Stars* en *Discovery*, Santo ahora es *cool* y yo soy un teco *light* (Cine Juárez, Carlos Raúl Reyes Calderón, 2006:16-17).<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Fragmentos de un texto de la revista *Istmo Autónomo*, núm. 8, año II, enero-marzo 2006, producto del esfuerzo de jóvenes juchitecos “residentes en nuestra mayoría fuera del Istmo”. Este número es un “pequeño homenaje” a Benito Juárez por su bicentenario, que interesadamente los editores tratan como “reconstrucción del nombre del festejado” a través de dos textos, uno de ellos es el de Reyes, bajo el título de “Cine Juárez”.

## Sus relaciones con las culturas parentales

Este es el ámbito máspreciado y a la vez más controvertido de vivir y pensar para los jóvenes que llegaron siendo niños o siendo jóvenes o para los que nacieron aquí y son hijos de padres migrantes; para los que viven con la familia y/o entre la comunidad de migrantes, o separados de ellas (porque sólo llegan temporalmente a trabajar o porque decidieron “salirse” de esas redes). En la actualidad es un espacio en construcción y rico en tensiones para estos jóvenes en la medida en que viven en múltiples ámbitos de socialización, además del de la familia y la vida comunitaria, y en muchos casos, los contenidos de estos últimos entran en abierta oposición con los otros. En ese momento, muchas situaciones toman la forma de *conflicto entre generaciones*, como veremos más adelante.

Los jóvenes entrevistados expresan una fuerte vinculación con sus familias, sea que ésta se encuentre en los pueblos de origen o se conviva con ella, sus relaciones con las familias son de distintos grados —con envíos regulares de dinero o dándoles parte de sus ingresos u otros compromisos en trabajo y afectivos; de parte de las familias, el apoyo afectivo, las redes comunitarias o enviando productos. Afectivamente, sin embargo, sus compromisos mostraban mucha variabilidad. Algunos están fuertemente “amarrados” a sus comunidades, mientras otros se vinculan con sus comunidades y familias de una manera individual y sentimental, pero estas decisiones son tomadas a lo largo de toda la trayectoria migracional de los actores y no son nunca definitivas. Mantener (o recrear) o no una identidad propia en la ciudad es una decisión que depende de muchos factores, muchos de los cuales están fuera del control de la propia comunidad o familia, y en otros casos está fuertemente condicionada a las experiencias subjetivas que los actores han tenido en el seno de éstas.<sup>17</sup> Las situaciones con las que me encontré podrían enmarcarse en la tensión entre “compromiso comunitario” y salida “individualista”, en medio de las cuales existen muchas otras

<sup>17</sup> Las razones que llevan a los y las jóvenes migrantes o hijos de migrantes a integrarse a sus comunidades o a separarse de ellas son múltiples y bastante complejas, aunque se observa una correlación fuerte entre el tipo de relaciones que se experimentan con la familia y con las estructuras comunitarias, atravesadas por la condición de clase u opciones de vida que se perciben más estrechas o más amplias por los actores (Pérez, 2006).

formas de relación. Felipe (30 años, triqui) y Rafael (26 años, purépecha) tienen un fuerte compromiso comunitario. Ambos pertenecen a “la primera generación que estudió una carrera universitaria” en la ciudad. Felipe migró siendo niño, Rafael nació en la ciudad y es hijo de migrantes, y a ambos las familias no les promovieron el vínculo comunitario ni la lengua, porque para esas generaciones ellos “tenían que estudiar, hablar el español, salir adelante, no ser como nosotros”, aun y en contra de los sentimientos de sus hijos que no se sentían cómodos con la “camisa de ciudadanos”. En algún momento de su adolescencia, ambos asumen conscientemente revincularse con sus orígenes de manera libre, reaprender sus orígenes, la historia de sus pueblos y aprender en la práctica el compromiso comunitario, llegando en la actualidad a ser líderes juveniles de sus (y otros) grupos étnicos en la ciudad. Sin embargo, también existen maneras “individualistas” de manejar la tensión de encontrarse entre códigos y valores de culturas distintas, como el caso de Teresa, joven de 23 años, originaria de San Isidro, Oaxaca, quien desea borrar todo rastro de indiidandad en su figura y en su vida.

No quiere hablar ya zapoteco. Ha cambiado totalmente apariencia, no asiste a lugares en donde se encuentran los migrantes indígenas, tiene novio mestizo y proclama no tener intención alguna de casarse, aunque en su comunidad de origen le digan que “ya se quedó”, tiene muchas amigas a las que conoce de la secundaria de su pueblo, pero también de la preparatoria y de un diplomado en informática cursados en la ciudad con los ingresos de su trabajo como cocinera. Sale con sus amigas a tomar café al Vips o vitrinear e ir al cine en Perisur o en Plaza Universidad. Gasta gran parte de su salario “en su personalidad” comprándose ropa; piensa en el futuro como joven urbana: tiene expectativas de aprender danza, quiere estudiar más, le gustan los museos, tiene planes de quedarse a vivir en la Ciudad...

Otros, como Sebastián (23 años) y Ana María (29 años), chiapanecos, están separados físicamente de sus familias y comunidades, pero sin ellas no podrían ofrecer el café ni las artesanías que venden haciéndose de sus propias redes en el Distrito Federal y lo hacen por ellos, “los más necesitados que nosotros”. Isaías (13 años) y Juan (14 años) viven en los predios

otomíes de Avenida Chapultepec, casi todo el día hablan otomí, en el predio, en la escuela y en el CIDES, pero Isaías va seguido a Santiago Mezquitlán, allí vive su padre, mientras su madre vende artesanía en la zona rosa, conoce los días de fiesta, le da alegría llegar allá y “jugar al fútbol” y trabajar en el campo cultivando maíz, frijoles, habas, zanahorias. La familia de Juan es diferente, no van a las fiestas y a él se le dificulta el otomí.

Asumir un compromiso con la comunidad significa para los jóvenes empezar a concretar su voluntad de pertenencia a una etnia determinada, que les posibilita una forma comunitaria de vida “que la ciudad no puede ofrecerles” y empezar a asumir que *uno existe gracias a la comunidad*, principio contradictorio al individualista, que prevalece en la ciudad, donde *todo existe gracias a uno*.<sup>18</sup> La pertenencia a una comunidad no se hereda, el haber nacido en los pueblos de origen no garantiza ser parte de su vida colectiva. La pertenencia a ella se gana, se trabaja, se construye a través de *la asunción de cargos y otros compromisos/responsabilidades comunitarios*—como el tequio— *así como familiares*—como “mano vuelta”, “gozona” o guetza. Éstos se asumen “porque se sabe que de ello depende la sobrevivencia de la comunidad”<sup>19</sup> y como necesidad porque “tiene que prevalecer la comunidad para que yo pueda prevalecer, de allí que es obligación propia que me permita sentir pertenecer a la comunidad y por tanto existir”;<sup>20</sup> y se asumen porque “aun cuando existe una *obligación*, existen derechos sobre la tierra, aun viviendo en la ciudad, siempre y cuando se cumpla con lo anterior” (Ortega, 2001). El cargo es un “ritual de paso que reafirma la pertenencia [de ego] a la comunidad”, la que a su vez, “[lo] reconoce como miembro de la misma” y “va más allá de buscar el *prestigio*”.<sup>21</sup> Aquí nos encontramos con una institución formativa clave en la reproducción cultural de las etnias contemporáneas en México, pero también con un aporte

<sup>18</sup> [<http://www.indigenasdf.org.mx/pueblos/21/sistemas-de-cargo-de-los-pueblos-indigenas>], recuperado el 3 de mayo de 2006.

<sup>19</sup> [<http://www.indigenasdf.org.mx/ami/14/presentacion-asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico>], recuperado el 3 de mayo de 2006.

<sup>20</sup> [<http://www.indigenasdf.org.mx/pueblos/21/sistemas-de-cargo-de-los-pueblos-indigenas>], recuperado el 3 de mayo de 2006.

<sup>21</sup> *Ibid.* [<http://www.indigenasdf.org.mx/ami/14/presentacion-asamblea-de-migrantes-indigenas-de-la-ciudad-de-mexico>], recuperado el 3 de mayo de 2006.

fundamental de éstas a la construcción de lo juvenil contemporáneo. El trabajo colectivo marca una gran diferencia con las maneras modernas de construcción de juventud. En las últimas, se habla de “moratoria social” (que se cumple muy poco por las necesidades cada vez más apremiantes de las familias urbanas para lograr ingresos) sin que sean reconocidos los *aportes de los jóvenes* positivamente (la constitución garantiza derechos de estudio que el país no cumple, trabajar joven es socialmente mal visto o victimizado), se segrega a los jóvenes en instituciones educativas separadas de la “realidad real adulta”, se les fuerza a “vivir como jóvenes” en el ocio y el consumo o se les “vulnerabiliza” —lo que los exime de asumir responsabilidad social alguna—, pero se obstaculiza o estigmatiza su *participación* en otros quehaceres (apartados para los adultos). El lugar que ocupan los/as jóvenes en la ciudad es un *no lugar en el presente*, es una espera del futuro.

Lo que vemos en casos como el de Felipe, Rafael, Sebastián, Ana María, Teresa y Reina, es que el tránsito de niño a joven y de joven a adulto no implica segregar/separar a los jóvenes de los asuntos de la comunidad o de la vida real, por el contrario, significa mantenerlos allí dándoles mayores responsabilidades. Ellos no han dejado de trabajar y de estudiar, de aportar a la familia, y/o aportar a la comunidad migrante y de origen y *de ser reconocidos positivamente por ello por los miembros de sus comunidades*. Desde una perspectiva étnica, ser joven es ir asumiendo cada vez mayores responsabilidades, obligaciones o compromisos en beneficio de la vida familiar y comunitaria, pero también en beneficio propio para lograr su autonomía: sea aprendiendo a generar ingresos propios o ganarse el derecho de acceso a la tierra en la comunidad de origen para los que asumen el compromiso comunitario. ¿Es esta motivación tan grande que hace perder de vista a los jóvenes que al asumir esos compromisos aceptan ingresar al sistema político y social comunitario gerontocrático de las etnias, donde los espacios de participación para los jóvenes son estrechos como han observado algunos estudios (Pérez, 2002, 2006)? No tengo una respuesta concluyente al respecto. Según los estudios de Oemichen (2003) y Martínez Casas y De la Peña (2004), los sistemas comunales han mostrado su flexibilidad al cambio y a las modificaciones de su entorno, así como su admisión de las diferencias internas. Seguramente es así en el largo plazo, lo que observo es el otro aspecto de este tipo de relaciones gerontocráticas tal cual se viven por una diversidad de jóvenes indígenas en/de la ciudad, quienes

tienen –sea por su experiencia citadina o su mayor educación o por las profusas interacciones con otros ámbitos socializadores– demandas y expectativas en su presente, que en el marco de las actuales (y ancestrales) relaciones de poder comunitarias (tanto en la ciudad como en sus lugares de origen), no pueden ser satisfactoriamente cumplidas sin que algo de esas relaciones se transforme en beneficio de la continuidad y la reproducción de las mismas etnias.

Dentro de la comunidad migrante tenemos que hacernos de cargos, pero regularmente dicen no, es que eres muy joven y no podemos darle esta responsabilidad, depende de la madurez. Hay quienes son considerados jóvenes con madurez y asumen cargos en el medio de la juventud como en el medio de la organización comunitaria. Yo fui representante de los jóvenes de aquí. Me eligieron porque tomaron en cuenta el compromiso que uno tiene con la comunidad y el nivel de aceptación que uno tiene con los jóvenes... (Felipe, triqui).

Los adultos o ancianos perciben a los jóvenes migrantes de forma ambivalente, por un lado, como un sostén importante para la comunidad, pero a la misma vez, como fuentes del cambio y por tanto con temor, sin reconocer que las prácticas de las generaciones migrantes anteriores ayudaron a crear estas nuevas situaciones de tensión.

La comunidad acepta con cierto celo al joven profesionista porque es el que tiene conocimientos de aquel lado y sienten que los traicionas [...] no sienten que tú eres un profesionista, un abogado [...] la comunidad lo siente como *un intruso, como alguien que puede cambiar las cosas y puede afectar*. La mayoría de profesionistas prefiere hacer su vida individual, sin asumir cargos que implican compromisos y así ser centro de la crítica comunitaria [...] Las comunidades necesitan aprender que estamos en otra etapa en la cual los miembros de la comunidad están teniendo hijos que se van a volver profesionistas y se tiene que entender que hay que pagarles si es que se desea retenerlos en la comunidad (Felipe, triqui).

Una de las conclusiones a las que arribó una de las mesas en el Taller es que dentro de la comunidad, los jóvenes “no cuentan, tienen voz, pero no tienen voto”. Algunos jóvenes, sobre todo los educados, llegan a aceptar esta relación asimétrica y no la pueden enfrentar por temor a ser excluidos de sus comunidades, en las que ahora se sienten contenidos. Sin embargo, en este punto tampoco se pueden realizar generalizaciones, pues cada grupo familiar y comunitario resuelve estas tensiones de maneras muy diversas (Pérez, 2006).<sup>22</sup> El parental sigue siendo el ámbito afectivo y afirmativo que muchos jóvenes indios tienen en las condiciones de discriminación y rechazo en las que se ven inmersos en la ciudad (calla tu lengua, tienes que ser güero, oculta tu ser indio). Algunos jóvenes lo ven así:

La juventud indígena en la ciudad de México se encuentra en un campo de batalla en el cual está bombardeado por todas partes: por medios de comunicación, modas, corrientes. Es aquí donde uno vuelve al interior, a su identidad, para fortalecerse. No tenemos un ropaje físico que nos proteja de la inclemencia del tiempo, pero sí tenemos un *ropaje cultural* que protege de otras inclemencias que tiene la ciudad.

El campo de batalla que es la ciudad, con toda su discriminación y modelo de éxito, hace que algunos jóvenes ilustrados desarrollen una cultura oposicional a partir de recurrir al núcleo de valores aprendidos en sus culturas parentales (comunitarias y familiares) con el propósito de resistir activamente los valores de la sociedad hegemónica. Algunos líderes jóvenes comprometidos con las nuevas organizaciones indias en la ciudad, en su mayoría universitarios, se sienten “herederos de la tradición” con “la responsabilidad de seguir manteniendo todos estos rasgos y patrones de identidad, para transmitirlos a las próximas generaciones” y “ya no caminar separados, dispersos, sino unidos, compartiendo una misma visión”.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Pérez Ruiz observa la emergencia de una serie de estigmatizaciones en los adultos indígenas hacia los jóvenes (desobedientes, drogadictos, banda), así como el acusarlos de alejarse o perder sus tradiciones. Algunos entrevistados adultos en este estudio dieron puntos de vista parecidos.

<sup>23</sup> Entrevista a Rafael, diciembre 2004 y “Pronunciamiento” al Seminario Juvenil Indígena por un México sin Pobreza, Valle del Anáhuac, 9 y 10 de diciembre de 2005. En este último evento, se revela la creación de la Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas.

## Relaciones con las culturas generacionales

FACILITADOR: ¿Hay algunos espacios específicos para chavos indígenas?

DIANA: Yo he visto espacios en la ciudad de México en donde se concentran los jóvenes indígenas o los trabajadores. Hay que tomar en cuenta a qué tipo de lugares se refieren, *no va a ir a un mismo lugar un joven indígena estudiante que uno que sólo trabaje, como es el caso de las trabajadoras domésticas*. En el museo no ves jóvenes indígenas trabajadores. *Una trabajadora doméstica que primero llega a la ciudad a trabajar, su lugar va ser el de convivir con la servidumbre, pero ¿qué pasa si se mete a estudiar?, sus espacios van a cambiar*.

FACILITADOR: ¿Les gusta ir a Chapultepec o a la Alameda, ahí se reúnen con sus cuates?

RAFAEL: sí podremos ir una vez, pero... [Se comenta en la mesa que cada quien asiste a los diferentes espacios públicos por los distintos intereses que tiene].

Las ofertas culturales, educativas, laborales y recreativas en la ciudad propician la ampliación de los marcos referenciales de los y las jóvenes indígenas, así como la posibilidad de interactuar cotidianamente con otros jóvenes. En teoría, el espacio urbano se presta para el anonimato y el contacto intercultural entre estilos y formas de vida diferentes. ¿Qué significa esto entre la gran diversidad de jóvenes pertenecientes a una serie de etnias y con expectativas distintas respecto a la ciudad? Una clave de lectura para acceder a las diferenciaciones sociales y culturales que atraviesan la construcción de lo juvenil indígena son las categorías de uso y apropiación del espacio urbano. Los jóvenes migrantes, y en especial los recién migrados, expresan un fuerte arraigo a sus culturas de origen y buscan (y se buscan en) espacios que de alguna manera les recreen las maneras conocidas de “estar juntos”, pero a la vez, les posibiliten conocer a otros jóvenes parecidos a ellos y ellas o con los cuales puedan sentirse cómodos. Me refiero a ciertos espacios públicos conocidos por la presencia joven migrante, pero también a los bailes y eventos (deportivos, festivos) que se llevan a cabo como parte de las estrategias de reagrupamiento de los pueblos indios migrantes en la ciudad. Sin embargo, también la *socialidad* y la ocupación de espacios en la ciudad por parte de los jóvenes indios está atravesada por sus

diferentes posiciones sociales y culturales. Así, se pueden “mapear” en el espacio recreacional y cultural urbano, aquellos que están en las posiciones “más bajas” (trabajadores manuales y de servicios, empleadas domésticas) —aunque en mejor posición que los que *aún no tienen tiempo libre* como los trabajadores ambulantes— en La Alameda Central, el Bosque de Chapultepec, La Villa (de la Virgen de Guadalupe), Xochimilco, el Parque de los Venados, El Toreo, los deportivos de las delegaciones Venustiano Carranza y Benito Juárez, Candelaria y la Ciudad Deportiva en las puertas cinco y seis, los cuales han hecho de estos espacios públicos de la Ciudad de México sus lugares de convivencia.

Mientras aquellos que se perciben en otra posición, como la de ser estudiante, no frecuentan esos espacios “porque tienen distintos intereses”. El diálogo inicial de este acápite señala las diferenciaciones de clase existentes entre los jóvenes de las diferentes etnias, las cuales se traducen en una mayor o menor posibilidad de acceder a ciertos espacios (sociales y culturales) en la ciudad y a la aceptación/rechazo que perciben recibir de los otros. Sin embargo, sólo entre los estudiantes se aprecian diferentes formas de *habitar* el espacio ciudadano, dependiendo de cómo *ego* se posicione en la ciudad desde sus condición étnica, de género, de clase y del momento que está viviendo en su ciclo de vida.

Tenemos identidades múltiples y podemos estar en diversos espacios. *El simple hecho de ser indígena no te relega de estar en un cierto espacio.* Me he sentido raro por hablar una lengua indígena, pero conocí gente que sí lo aprecia e incluso me han pedido que dé clases de mi lengua. *Yo puedo estar en cualquier situación social,* precisamente por la experiencia que he tenido. Pero hay mujeres que no estudian, como las trabajadoras domésticas y son las que viven un mayor rechazo, *porque no se encuentran en las mismas condiciones de poder estar en diferentes espacios, a ellas sí se les limita y se les impone el dónde estar y entrar.* También he visto compañeras que a sí mismas se auto limitan porque no tienen ciertos estudios o porque no tienen ciertos conocimientos de algo (Irma, universitaria).

Yo asisto a puros lugares exclusivos de paisanos, cafés, casas o centros culturales, pero solamente de paisanos. También visito los lugares que la misma universidad me brinda, pero en sí, nunca voy a fiestas u

otros lugares (Guillermo, juchiteco, 22 años, casado y estudiante de dos licenciaturas).

Hay muchas maneras de entretener sus relaciones con *los otros* en la ciudad. Los universitarios y profesionistas tendrían mejores posibilidades de ubicarse en el espacio urbano cosmopolita, en la medida en que parecen compartir con otros jóvenes ciudadanos intereses en común (la carrera, fiestas, culturales, políticos). Sin embargo, las mujeres jóvenes universitarias, pero también aquellas que no lo son,<sup>24</sup> parecen establecer contactos interculturales más fluidos y receptivos con los otros. En el Taller, ellas no sólo se mostraron más abiertas a explorar todos los espacios y ámbitos que se ofertan en la ciudad, sino también a vivir su particularidad étnica con más seguridad en diálogo intercultural con jóvenes indígenas y no indígenas. Mientras, y sin ser concluyente en este punto, los jóvenes varones, sobre todo si pertenecen a etnias con mucho orgullo étnico, parecen reducir más sus contactos con los pares al de sus propias etnias. Pero también encuentro aquellos(as) que sienten que el diálogo y la convivencia intercultural enriquece y fortalece sus identidades, con la condición de “convivir, aceptar la diferencia, tener un respeto” (Rafael), “darle respeto a las manifestaciones culturales de un sector o cierto grupo, al igual que a la inversa” (Diana), “tratar de compartir las diferencias, así se enriquece más cada cultura” (Irma).<sup>25</sup> La intolerancia hacia el otro por las diferencias que sienten fue señalada como parte de las formas discriminatorias que asumen las relaciones entre las etnias.

A las chicas mixtecas no las dejan juntarse con los triquis que porque los triquis son unos salvajes (Rafael)

<sup>24</sup> Caso Teresa, cocinera quien no frecuenta lugares para trabajadoras domésticas. Véase Martínez (2005) quien documenta situaciones similares en las adolescentes escolares otomíes.

<sup>25</sup> Pérez (2006) observa respecto a un texto de M. Mayorga sobre los jóvenes indígenas que asisten a la universidad en Colombia, que éstos tienen “experiencias de menor conflicto cultural y surgen diálogos interculturales entre indígenas y no indígenas en los cuales *se generan mutuos procesos de aprendizaje y fortalecen sus identidades, sin excluir ni ignorar la cultura del otro*” [las cursivas son mías].

La discriminación sí se da mucho en Oaxaca, por ejemplo lo que pasa en el Istmo con los zapotecos del Valle y los de la sierra (Irma)

Los/as nacidos en la ciudad o que han migrado siendo niños, comentaron las dificultades de insertarse en una cultura estando ya influido de otra o el rechazo que sienten de su propia comunidad. Esta intolerancia, según los jóvenes, radicaría en la creencia que “se pone en riesgo la cultura propia con el contacto cultural de los pueblos”: “en el etnocentrismo de cada pueblo”.

¿Tienen espacios y prácticas específicos para jóvenes los jóvenes indígenas en la ciudad? Uno de los hallazgos más importantes de este estudio es que los jóvenes indígenas *comparten una serie de espacios—festivos, recreativos y organizativos— con otras generaciones*. La preocupación de los adultos y ancianos por la continuidad de sus etnias se expresa en este esfuerzo de convivencia intergeneracional.<sup>26</sup> El caso de la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad es relevante, su Consejo está formado por una gran cantidad de jóvenes. Cada sábado los juegos de *basket ball* entre jóvenes y adultos triquis aglutinan entre 100 y 300 de ellos/as. Otras actividades intergeneracionales son los bailes y las bandas de música compuestas mayoritaria, aunque no exclusivamente, por jóvenes. Tener espacios propios de jóvenes es, en realidad, un asunto que recién empieza a inquietar a algunos y aún no parecen muy claras “las razones” por las que sería necesario tenerlos, aunque ya existen esfuerzos en ese sentido.

Nosotros tuvimos [una experiencia]... primero empezó a ser como una charla entre jóvenes indígenas y nos dimos cuenta que no teníamos a puros jóvenes. *Nos percatamos que efectivamente no hay espacios de jóvenes indígenas*. En otro seminario, notamos que existía la necesidad de formar un grupo de jóvenes indígenas. La conclusión fue la de formar la *Asamblea Nacional de Jóvenes Indígenas*. Vi que es necesario,

<sup>26</sup> Europa y los estados occidentales tienen una gran preocupación por las consecuencias que las grandes brechas existentes entre jóvenes y adultos y viejos. Las maneras de resolver estos conflictos no han sido satisfactorios para estas sociedades, dando lugar al impulso —entre finales de la década de 1990 e inicios del nuevo siglo— por estudiar los espacios intergeneracionales para potenciarlos en sus políticas públicas. Esa es una de las riquezas que aportan las etnias al siglo XXI.

porque es un espacio que se puede abrir a los jóvenes distintos a los que [se] tiene ahora (Diana).

El sentimiento vago de generar espacios propios parece engarzar con una postura que emergió aún muy débilmente en una Mesa del Taller que discutió las maneras como los jóvenes indios vivían su juventud en la ciudad, la de la juventud como identidad cultural que los jóvenes indígenas comparten con otros jóvenes a partir de “su experiencia de vida” y como principio organizador de la diferencia con los adultos, la cual haría ingresar a los jóvenes como agentes en la definición de su propia juventud. La “timidez” de esta tendencia estaría expresando la novedad de esta condición entre los jóvenes indígenas y la tensión que crea el definirse como joven desmarcándose de lo que “los abuelitos o la gente grande” considera como “falta de respeto” cuando algunos jóvenes exigen se les respete “el decidir *mi[su]* libertad”. Estamos en una zona fronteriza en donde los y las jóvenes indios contemporáneos están empezando a *improvisar* formas distintas de vivir su juventud con elementos culturales con los que interactúan en los distintos ámbitos en los que están insertos bajo condiciones de poder y dominación muy diversos. Los espacios de convivencia generacional al parecer son compartidos con jóvenes no indígenas. Uno de ellos e identificado por algunos fue el *Faro de Oriente* (Iztapalapa), “el único lugar donde he visto manifestaciones culturales de jóvenes, van jóvenes como él [señalando al facilitador, un *metalero*] hasta *jóvenes muy tradicionales* con sus danzas y todo eso”.

Entre las prácticas autónomas de los más jóvenes se encuentra la propuesta de *rock* indígena. Desde la mitad de la década de 1990 entre los círculos *rockeros* se hicieron presentes algunas de estas propuestas, incluyendo grupos de *punk rock* en municipios del Estado de México.<sup>27</sup> Al igual que la generalidad de los grupos mexicanos contemporáneos, su música expresa las influencias anglosajonas clásicas, así como de música afroantillana, balada, cumbia, norteño y del mismo *rock* mexicano. ¿Su particularidad? Cantar en lengua, rescatando la cosmovisión ancestral para resistir

<sup>27</sup> En la década de 1990, la Dirección de Culturas Populares e Indígenas y el INI impulsaron diversos festivales de música indígena, en donde se empezaron a revelar algunos de estos grupos. Velasco (2004:131-132) da cuenta de algunos de ellos.

culturalmente y combatir el racismo entre los mexicanos –como lo señala el grupo seri *Hamac Caziim*– y para “servir a nuestro pueblo”, según el grupo tzotzil *Sac Tzevul*.<sup>28</sup> ¿Existirían algunas prácticas que los identificarían como diferentes de otros jóvenes? Por ahora sólo puntualizaré dos puntos que me parecen distinguen a los jóvenes indígenas de quienes no lo son, sin que a primera vista sean visibles: el compromiso comunitario y la responsabilidad con que viven y organizan su cotidiano.

### Ser joven indígena migrante en la ciudad: posiciones fronterizas

Autoadscribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para muchos de los jóvenes participantes en esta exploración por la carga negativa y peyorativa del término que reafirma los prejuicios étnicos en un contexto donde se ejercen de manera constante y aguda, aunque difusa, prácticas discriminatorias contra aquellos que la población mestiza considera indígenas. Observa Oemichen (2003) que la constante presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales –indio/mestizo– construido históricamente, que tiende a colocarlos por debajo de los mestizos y que incide en la construcción de los prejuicios y estereotipos que tienden a negar el acceso pleno a la ciudadanía de los indígenas mexicanos en las zonas rurales como urbanas. Del traslado a la urbe de la dicotomía indio/mestizo dieron cuenta los jóvenes estudiantes:

En muchos casos no hay problema con decir que se es o no indígena, en algunos casos sí hay ese temor y mejor uno prefiere reservarse, “para nada, no soy indígena, qué te pasa”, por este estigma, por este miedo al rechazo en la ciudad.

“Esconder esa parte de tu origen para no ser rechazado y aprender a jugar el doble papel de lo indígena urbano” tiene sustento en las representaciones sociales negativas que subyacen al estereotipo de indígena. La palabra indígena refiere a “gente ignorante”, “que no sabe hablar español”,

<sup>28</sup> *La Jornada*, 21 de mayo de 2005 y Velasco (2004:131-132).

“sucio”, “indigente”, “pobre”. Para ellos y ellas existe una clara asociación entre cultura y clase.<sup>29</sup> Uno de los participantes fue claro en su desmarcaje del estereotipo que articula indígena a cultura y pobreza, sin embargo, también sacó a la luz los usos que las mismas etnias y pueblos indígenas hacen del término indígena para discriminar y calificar negativamente a otros pueblos que consideran diferentes (e inferiores) a sí mismos:

Invité a muchos paisanos al Taller, pero no quisieron venir porque estaba dirigido a indígenas y ellos no lo son, además, el término tiene connotaciones peyorativas. Yo no encajo en este concepto, en Juchitán, nos consideramos zapotecos, no indígenas. El concepto indígena podría encajar en muchos de los pueblos por su origen prehispánico, donde comparten gran cantidad de rasgos culturales.

A pesar de la discriminación, ella “no afecta si existe una buena identidad” y puede ser benéfico en la medida en que existen “las redes de comunicación, influencia y apoyo” de comunidades étnicas bien organizadas. Para esta postura, autoadscribirse indígena “es igual de vulnerable que el ser de otra condición social”, como ser *punketo*, *darketo*, *rockero*, reivindicando así el “ejercicio del derecho a la diferencia”.

No me queda claro el concepto de indígena, es como si yo cuestionara el qué es ser urbano o el cómo vives el ser urbano en las comunidades indígenas. Para mí es vivir tu identidad dentro de un área urbana y esta cuestión de mantener el equilibrio con el otro. *Vivo diferentes identidades, la de ser mixe, indígena, mujer, mexicana, estudiante, etcétera*. El respeto al otro es lo más importante...

Lo juvenil indígena se complejiza aún más con la condición de migrante en la ciudad. Si bien cualquier nacido fuera de la ciudad técnicamente puede considerarse un migrante a la misma, diversos autores observan que sólo a *los indígenas* se les etiqueta social e institucionalmente de *migrantes* en la ciudad, como una estrategia de exclusión, alimentada por las mismas

<sup>29</sup> Oemichen (2003) encontró que “raza, cultura y clase” se asocian en la representación social que los mestizos urbanos tienen sobre los indígenas.

instituciones (Pérez, 2002; Escalante, s.f.). Para Escalante, la sociedad dominante ha creado la idea de que los indígenas *pertenecen* al medio rural y campesino, mientras que las ciudades son el espacio de lo cosmopolita, *que asimila y elimina las diferencias culturales*. La experiencia de algunos actores parece “justificar” esta forma de rechazo a su diferencia cultural incorporando a la calidad migratoria un sentido de *temporalidad*, “mientras estudio, mientras logro mi objetivo”, situación que se puede alargar indeterminadamente. Otros, toman conciencia del cambio de su condición migratoria y llegan a sentir esta temporalidad como (auto) exclusión, luchando por ser considerados como *radicados* o habitantes de la ciudad, postura que interiorizan de manera incluyente, se es uno y el otro a la vez, migrante y habitante o residente de la ciudad. Otra idea central en lo migrante es la del desplazamiento, de *estar desplazándose entre territorios* a fin de mejorar/cambiar la calidad de sus vidas. Para algunos migrante es sentirse “diferente”, “extranjero”<sup>30</sup> y se vive como “una desventaja” en una ciudad negada o no acostumbrada a vivir en la práctica del respeto a la diferencia. Para algunos jóvenes, se “pierde algo de identidad”, para otros, se amplían y agregan otras características a su condición migrante y residente y emerge un nuevo papel o rol a jugar como jóvenes entre la ciudad y sus comunidades de origen.

*Puede enriquecer algo.* Tanto como puede traer algo al medio en el que va a convivir uno, dos, cinco o diez años; como también puede llevar algo, como *vivió ahí un tiempo y va a regresar* a su comunidad ya vio otras formas de convivencia, aprendió a vivir con ellas, otras reglas, otras personas. Va a haber un cambio en él y de alguna manera eso va influir para bien o para mal en la comunidad donde regrese.

¿Cómo nos construimos como identidad sin territorio? –preguntó a modo de reto un líder joven a otros participantes del Taller, tocando el tema clave del siglo XXI, la *desterritorialización* como lugar desde el cual reconfigurar su etnicidad. Esta pregunta está abierta, no está cerrada. A lo largo de este texto he tratado de revelar los paisajes étnicos que configuran

<sup>30</sup> Aunque extranjero es un término con mucho más estatus que el de migrante con carga peyorativa.

los jóvenes indios en una ciudad como el Distrito Federal. Paisajes hechos por el caminar de unos actores jóvenes desterritorializados en el México contemporáneo que confrontan desde diferentes posiciones y perspectivas la construcción institucional “joven indígena migrante”. Ser joven, ser indio y ser migrante son posiciones de frontera en la medida en que los sentidos de los actores sobre estos tres términos está siendo construidos *dentro* del nuevo espacio y *fuera* de las fronteras de los mundos que hasta hace poco parecían fijos e inmutables y los cuales aún sirven de referentes –aunque no sean los únicos– en la construcción de sus formas de vida. No se vive en el mundo tradicional ni en el mundo posmoderno de los textos europeos, los jóvenes indios y migrantes de este estudio no determinan un *adentro* o un *afuera* por fuera de sus heterogéneas y desiguales condiciones de vida en la ciudad y en sus pueblos de origen. “Afuera tú no existes, sólo adentro” sostiene Caifanes (ahora Jaguares), un reconocido grupo de *rock* mexicano en una de sus *rolas* más famosas, y en el caso de los jóvenes indios migrantes, el *afuera* o el *adentro* no está determinado por nacer en un lugar o trasladarse a otro lugar a vivir o por mantener o no los vínculos entre uno y otro lugar cultural, el afuera o adentro está siendo construido sólo como una orientación en el derrotero que hacen cotidianamente los caminantes jóvenes entre las fronteras de esos mundos que están agotándose.

## Bibliografía

- Anguiano, M. (2002), “Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit”, en *Diario de Campo, Suplemento* núm. 23, diciembre, INAH, pp. 37-50.
- Appadurai, A. (2001), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce/FCE, Buenos Aires.
- Caputo, V. (1995), “Anthropology’s silent ‘others’. A consideration of some conceptual and methodological issues for the study of youth and children’s cultures”, en Amit Talai, V. y H. Wulff (eds.), *Youth Cultures. A Cross-Cultural Perspective*, Routledge, Londres, 19-42.
- Escalante, Y., Proyecto de Investigación “La exclusión indígena de la membresía urbana” [<http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>], recuperado el 12 de noviembre de 2004.

- Feixa, C. (1998), *El Reloj de Arena. Culturas juveniles en México*, Causa Joven, México.
- García Martínez, A. (2003), “Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural”, tesis para obtener el título de maestro en Antropología Social, CIESAS, México.
- INEGI (2000 y 2002), *Los jóvenes en México y Mujeres y hombres 2002*.
- Martínez Casas, R. (2002), “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”, en *Diario de Campo, Suplemento* núm. 23, diciembre, INAH, pp. 23-36.
- y A. Rojas Cortés (2005), “Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”, en *Antropologías y estudios de la ciudad*, vol. 1, año 1, núm. 1, enero-junio, pp. 105-122.
- y De La Peña, G. (2004), “Migrantes y comunidades morales en Guadalajara”, en Yanes, P., Molina, V. y O. González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* [[http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario\\_permanente\\_2004.pdf](http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf)], recuperado el 9 de mayo de 2006.
- Meneses Cárdenas, J. (2002), “Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca”, tesis para título de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.
- Mora, T., Durán, R., Corona, L., L. Vega (2004), “La etnografía de los grupos originarios y los inmigrantes indígenas de la ciudad de México”, en Yanes, P., Molina, V. y O. González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* [[http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario\\_permanente\\_2004.pdf](http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf)], recuperado el 9 de mayo de 2006.
- Oemichen, C. (2003), “La multiculturalidad de la ciudad de México y los derechos indígenas” [[http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03\\_mar\\_segunda\\_oemichen.html](http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/seminario/03_mar_segunda_oemichen.html)], recuperado el 8 de mayo de 2006.
- (2006), *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM/IIA/PUEG, México.
- Ortega G., Z. (2001), “El derecho triqui de Xuman Li en el medio urbano”, *Revista Crítica Jurídica*, núm. 18 [<http://www.triquis.org/html/modules.php>], recuperado el 27 de mayo de 2005.
- Ortiz Marín, C. (2002), “Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotg (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz y sus

- estrategias de vida”, tesis para obtener el título de licenciado en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Pacheco L., L. (2003), “El sur juvenil”, en Pérez Islas, J.A., Valdéz, M. *et al.*, *México-Québec. Nuevas miradas sobre los jóvenes*, Instituto Mexicano de la Juventud, Secretaría de Educación Pública, Office Québec-Ameriques pour la Jeunesse, Observatoire, pp. 198-209.
- (2002), “Jóvenes rurales en México”, en *Jóvenes mexicanos del siglo XXI*, Encuesta Nacional de Juventud 2000, Instituto Mexicano de la Juventud. México, pp. 416-451.
- Pérez Ruiz, M. (2002), “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en *Diario de campo. Suplemento*, núm. 23, diciembre, INAH, pp. 7- 20.
- (2006), “Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en las ciudades de México”, en Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas en América Latina y Globalización*, [e.p].
- (2006b), “Jóvenes indígenas en América Latina. ¿Globalizarse o morir?” [Introducción al libro] Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas en América Latina y Globalización*, [e.p].
- Rosaldo, R. (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, CNCA, México
- Velasco García, J. (2004), *El canto de la tribu*, CNCA, México.
- Virilo, P.(1997), *Un paisaje de acontecimientos*, Paidós, Buenos Aires.
- Yanes Rizo, P. (2004), “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades”, en Yanes, P., Molina, V. y O. González (coords.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad* [[http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario\\_permanente\\_2004.pdf](http://www.equidad.df.gob.mx/libros/indigenas/seminario_permanente_2004.pdf)], recuperado el 9 de mayo de 2006.