



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD – XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

**Participación de los jóvenes hñähñú en las comunidades de origen en
el contexto de migración del Valle del Mezquital, Hgo.**

Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en
relaciones de poder y cultura política

Presenta: Dalia Cortés Rivera

Directora de tesis: Dra. María Dolores París Pombo

México D. F. a octubre de 2014

A mis padres

Agradecimientos

Para cuando se llega a este momento siempre se corre el riesgo de dejar fuera a gente que directa e indirectamente aportó ideas, energías, pensamientos y porras, de antemano, gracias a todos y todas por formar parte de mi vida en esta experiencia.

En primerísimo lugar y a quienes les debo la vida, pero no sólo por haber nacido, sino porque todos los días han dado todo por mí, porque me abonaron desde la raíz con mucho amor y ahínco, porque siempre procuraron que mi vida estuviera llena de felicidad, porque me enseñaron a tomar las riendas de mi vida con entereza. Por estar siempre al pendiente de mí, por apoyarme incondicionalmente. A mi madre y a mi padre, no tengo palabras para decirles cuanto los quiero, admiro y respeto, a ellos, mi infinito agradecimiento.

A la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco siempre le tendré un gran respeto y entrañable cariño, el sistema modular y sus profesores, cambiaron la forma en la que miraba al mundo. Transformaron el sentido común en consciencia (o cómo diría Gramsci, en *buen sentido*). Mi paso por el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales fue una de las experiencias más enriquecedora en mi formación académica y profesional. Los seminarios, las charlas y discusiones entre los compañeros y profesores, siempre generaron la diversidad de lecturas y posiciones, pero sobre todo, siempre un ejercicio crítico sobre la realidad y los fenómenos sociales.

Quienes siempre estimularon una perspectiva crítica e impactaron fuertemente en mi formación, fueron: la Dra. Noemí Lujan Ponce, a través de los seminarios de metodología, la Dra. Dolores París Pombo, el Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, el Dr. Jaime Osorio, a través de los seminarios de teoría social y de poder. Agradezco su disposición y gran compromiso en la labor de la enseñanza y apertura a la crítica.

A mis compañeros y cómplices de área Gustavo Rojas y Antonio Morfín. Gracias por tan buenos ratos y tan ricas charlas.

Al Posgrado en Desarrollo Rural y sus profesores porque me recibieron un trimestre. Esa estancia fue un parte aguas para repensar la perspectiva de interpretación de mi sujeto de investigación.

A mis lectoras Dra. Gisela Espinosa, Dra. Noemí Lujan, Dra. Alejandra Aquino y al Dr. Enrique Guerra a todas, muchas gracias por el compromiso, respeto e interés que brindaron a la lectura de mi trabajo.

De manera especial, reconozco y aprecio el gran compromiso y solidaridad de la Dra. Dolores París Pombo quien acompañó el desarrollo de este trabajo de principio a fin. Gracias Dolores, por tu gran disposición.

Mis compañeras del Área de Sociología y Demografía del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ellas se convirtieron en un gran apoyo en mi estancia laboral, fueron mis compinches académicas y amigas generosas. A Karina Pizarro Hernández, porque además de mi colega y amiga, la adopte como hermana, a Silvia Mendoza Mendoza por su apoyo en momentos difíciles, a José Aurelio Granados, por su confianza y apoyo académico, pero sobre todo por la paciencia y amistad sincera; a María Felix Quezada, por todo su apoyo, solidaridad y enseñanza sobre el pueblo ñhähñú y por compartirme sus conocimientos estadísticos. Agradezco a Myriam Franco por apoyo en la elaboración de mapas para este trabajo. Muchas gracias a todas mis queridas doctoras y doctor investigador del ICSHU.

Necesitaría de varias cuartillas más para poder nombrar a todas mis alumnas y alumnos de la Licenciatura de Sociología, quienes tuvieron un papel fundamental en el proceso de maduración de mi pensamiento sociológico. Ellas y ellos han sido mis compañeros universitarios, de ideas brillantes, risas y sarcasmo. Sus reflexiones y críticas siempre abonaron mis energías para estudiar y despertar aún más el hambre de la investigación. Las discusiones en el salón de clases y fuera de él, contribuyeron a repensar las ideas que hoy se presentan escritas.

A mis amigas entrañables de vida, de esa dimensión que hemos compartido a través de nuestro proyecto: Acciones Interdisciplinarias para el Desarrollo Integral, A.C. El

trabajo con la gente de las comunidades hidalguenses siempre resulta un reto para el pensamiento, una permanente confrontación con la historia y principalmente para la acción concreta. Gracias siempre por las palabras de aliento y firmeza para impulsar mi camino. Mariela, hermana y cómplice de ojo clínico, mujer con gran entereza, de corazón noble y humildad envidiable. Yedid, amiga de incondicional solidaridad y cariño entrañable. Miguel, tierno y a veces duro, pero siempre amigo. Karla, amiga, mujer de buena vibra. Gracias todos por estar al pendiente y preguntar y preguntar “¿Cómo va la tesis, ya la terminaste, qué te falta?”. Siempre preguntas en tiempo y forma atinados.

A los chavos y chavas hñähñú de las comunidad del Valle del Mezquital, gracias por todo la confianza y tiempo que me brindaron para compartirme parte de su vida, pensamientos, sueños, aventuras y emergencias. Por las largas charlas, por emprender trabajo conjunto, por abrirme la puerta de sus casas. Recuerdo con mucho cariño y respeto a Daniel, Araceli, Miguel Ángel, David, Griselda, Bibi, jóvenes compañeros de la comunidad de Pueblo Nuevo. A Diana, Silvia, Toño, Yesenia, Gisela, Mary, jóvenes de la comunidad Ignacio López Rayón. Gracias chavos por compartir un año de trabajo.

A las mujeres de la comunidad El Alberto por la confianza y cariño que por años me han brindado. A través de innumerables pláticas cotidianas pude comprender mucho mejor las estrategias comunitarias y el papel de las mujeres y jóvenes en la participación.

Y casi al final de esta historia del desarrollo de la tesis apareció mi amigo, “vecino” y compañero de vida. Gracias por el aguante de las mil y una ocasiones en que te dije “no puedo... la tesis”. Gracias Julio, por el amor, respeto y todo el apoyo.

Índice

Resumen.....	8
Introducción.....	9
Contexto y problema.....	9
Enfoque teórico.....	15
Metodología y ruptura epistemológica.....	18
Del Capitulado.....	22
Capítulo I.....	25
Apuntes sobre la construcción del concepto juventud y <i>juventud indígena rural</i>	25
1.1 La génesis histórica de la juventud.....	25
1.2 La juventud en México, un fenómeno urbano.....	32
1.3 Juventud rural indígena.....	39
1.4 La singularidad de la juventud indígena.....	43
1.5 La construcción de la juventud en las comunidades hñähñú.....	50
1.5.1 Espacios de identificación y socialización de la juventud hñähñú.....	57
1.5.2 De fiesta en fiesta.....	58
1.5.3 De la banda y con la banda, ¿Nueva representaciones de las identidades indígenas juveniles indígenas?.....	60
1.5.4 Escuela y migración, dos campos en disputa.....	66
Capítulo II.....	71
Participación y campo político.....	71
2.1 Participación como práctica social.....	72
2.2 Práctica y dinámica del campo.....	75
2.3 Las formas del capital en la dinámica del campo.....	83
2.4 Definición de la forma de percepción: Metacampo y violencia simbólica.....	90
Capítulo III.....	97
Los hñähñú del Valle del Mezquital, Hidalgo. Historia, identidad y formas de organización social.....	97
3.1 Ubicación y composición geográfica.....	97
3.2 Los hñähñú: una región con identidad étnica.....	105
3.3 Elementos “tradicionales” de la identidad hñähñú.....	113
3.3.1 El hñähñú, su lengua.....	113

3.3.2 Familia y sistema de parentesco.....	115
3.3.3 Organización social y política del espacio público: La asamblea, la faena y los cargos.....	119
3.3.4 La religión y religiones	133
Capítulo IV.....	139
La migración internacional hacia Estados Unidos. Cambios y permanencias	139
4.1 Migración internacional hñähñú: antecedentes.....	139
4.2 Destinos migratorios	151
4.3 La migración como factor disruptivo en las comunidades.....	153
4.4 Las mujeres y los jóvenes ¿Nuevos actores en el escenario público comunitario?	161
Capítulo V.....	163
Participación de los y las jóvenes hñähñú en el sistema de cargos. Tensiones generacionales y de género	163
5.1 Los jóvenes varones, participación y el sistema de cargos.....	164
5.2 Ante las ausencias... los hijos más grandecitos	175
5.3 La participación de las jóvenes ¿continuidad, flexibilidad y transformación de las estructuras comunitarias?	179
5.4 Ante las ausencias de varones... Las mujeres jóvenes.....	192
5.5 Jóvenes y madres solteras, el debate.....	205
Conclusiones.....	213
Bibliografía.....	226

Resumen

Esta investigación tiene por objetivo analizar la construcción de la participación de los y las jóvenes hñahñu del Valle del Mezquital y la (s) forma (s) cómo el contexto de migración condiciona su participación en las comunidades de origen.

El fenómeno migratorio hacia Estados Unidos, ha significado cambios y transformaciones en las comunidades hñahñú del Valle del Mezquital, Hidalgo, Algunos cambios han implicado procesos que retan la conformación del tejido comunitario y las estrategias para enfrentar el éxodo. Una de las problemáticas más importantes, es la falta de fuerza de trabajo que participe en el sistema de cargos, sin embargo, con el paso del tiempo, las comunidades enfrentan el contexto de migración reinventando formas de organización (tanto en el espacio doméstico como en el de interés público) y construyendo estrategias que les permitan garantizar su sobrevivencia material y simbólica.

Actualmente los y las jóvenes son sujetos clave en la reproducción del sentido comunitario a través de su participación en el sistema de cargos, cubriendo temporal o de manera permanente el cargo del ausente. La participación de hombres y mujeres jóvenes “rompe” con la formalidad de las normas de la participación en el campo político comunitario que hasta antes del éxodo migratorio era exclusivo de los hombres adultos cabezas de familia, haciendo cuestionar la estructura de autoridad y poder masculino. Dicha situación genera tensiones (lucha de fuerzas) generacionales y de género en el orden cotidiano y al mismo tiempo, provoca la posible apertura y flexibilización de las estructuras de poder a través de “nuevas” prácticas.

La perspectiva teórica de interpretación se plantea desde el estructural constructivismo de Pierre Bourdieu a través de la teoría del habitus y los campos y, construye su metodología a partir de una perspectiva hermenéutica a través del método etnográfico.

Introducción

Contexto y problema

Entre el 2005 y el 2006, tuve la oportunidad de recorrer distintas comunidades de los municipios de Ixmiquilpan, Cardonal, Zimapan y Tasquillo (todos municipios indígenas) ubicados en la región del Valle del Mezquital, en el estado de Hidalgo, y las historias se fueron repitiendo: comunidades “fantasma” y otras donde sólo habían mujeres, niños y ancianos; grandes casas, carros, milpas y huertos abandonados; escuelas secundarias a punto de cerrar grupos por la falta de alumnos (principalmente del tercer grado). Sin embargo, los días en que se celebraba la asamblea y se realizaba la faena (trabajo comunitario), el paisaje cambiaba, la gente se reunía para discutir y consensar los temas de interés general; los sábados y domingos había grupos de personas limpiando los caminos, pintando la escuela, entre otras tareas de índole comunitaria.

En algunas comunidades los días de festejos patrios (16 de septiembre y 20 de noviembre) las autoridades comunitarias y *los cargueros* (hombres cabeza de familia que desempeñan un cargo anual) marchaban junto con los contingentes escolares, dando cuenta de la fuerza de organización interna.

Era común que entre semana (lunes hasta viernes) las comunidades se observaran con menos movimiento, sin embargo, la hora de salida de la escuela era una de las más concurridas; el día de plaza era de mucho movimiento, las combis iban a la cabecera de Ixmiquilpan y regresaban cargadas de *la compra*¹ a las comunidades. La construcción de alguna obra pública también agilizaba la dinámica cotidiana, los hombres se encontraban en la obra, mientras que las mujeres preparaban los alimentos.

A pesar de la aparente tranquilidad y ausencias comunitarias, las escuelas, el comercio y el trabajo ponían en movimiento la vida cotidiana de las comunidades.

¹ Los lunes se realiza la plaza en la cabecera de Ixmiquilpan, la gente acude de diferentes municipios y comunidades para abastecer su despensa semanal, o bien como ellos le llaman *hacer la compra*.

El fenómeno migratorio hacia Estados Unidos que experimentan las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital, ha sido una constante desde la década de los noventa del siglo pasado, causada principalmente por la crisis crónica en la que se sumió el sector rural a partir de la implementación de las políticas neoliberales de finales de aquel siglo. La reforma al artículo 27 constitucional (1992), donde el ejido se convirtió en mercancía, la entrada en vigor del TLCAN (Tratado de Libre Comercio con América del Norte) (1994), donde se liberaron las fronteras para la entrada de productos agrícolas en detrimento de la producción nacional, seguidas de la falacia de la inversión al campo, la liberación y empleo de fuerza de trabajo rural, fueron algunas de las principales razones por las que el campo mexicano se sumió en la pobreza. Es así, que ante tal escenario las comunidades hñähñú emprendieron *la ida al otro lado*, viendo en la migración hacia los Estados Unidos, una estrategia de sobrevivencia.

El impacto de la migración hacia Estados Unidos ha significado cambios y transformaciones en las comunidades de origen. Algunos cambios han implicado procesos que retan la conformación del tejido social comunitario. Entre los daños más profundos observamos: abandonos, delincuencia, violencia, consumismo, alimentación chatarra, enfermedades degenerativas, falta de fuerza de trabajo para mantener viva a la comunidad. Sin embargo, con el paso del tiempo, las comunidades enfrentan el contexto de migración reinventando formas de organización (tanto en el espacio doméstico como en el de interés público) y construyendo estrategias que les permitan garantizar su sobrevivencia.

Hoy por hoy, el sistema de cargos, la faena y la asamblea siguen siendo las principales instituciones comunitarias que organizan la vida cotidiana, garantizan y regulan el compromiso, cohesión y pertenencia social. El trabajo comunitario es la institución más importante que cohesiona -y coercitiva (como diría Durkheim)- a la comunidad y al mismo tiempo, la estrategia más sólida para enfrentar los embates de fenómeno migratorio. Estas estrategias se construyen entre los cambios (“lo nuevo”) y permanencias (“lo viejo”), entre acuerdos y tensión; entre nuevos actores y viejas estructuras. Tanto los que se quedan en las comunidades como los que

migran, aportan recursos (económicos, materiales y simbólicos) con el fin de garantizar la reproducción de la comunidad. Los que se quedan participan con fuerza de trabajo en la faena y en desempeño de algún cargo, los migrantes por su parte, cooperaban con las remesas. Ambos participaban con un mismo fin contribuir con la comunidad para garantizar su membresía social.

La migración hacía Estado Unidos tiene antecedentes en la década de los años noventa; primero se fueron los varones cabezas de familia, poco a poco las mujeres se han sumado y en los últimos años los jóvenes encabezan la ida.

Los patrones de migración han ido cambiando, las cabezas de familia que se fueron a finales de los noventa, regresaron y el relevo generacional se cumplió, ahora la migración tiene un rostro joven. Son los hijos de los migrantes quienes se van, hombres y mujeres jóvenes que al terminar la instrucción secundaria emprenden la ida, “apurados” por cumplir la tradición migrante y el sueño americano (el “nuevo” estilo de vida de las juventudes indígenas rurales migrantes), pero también huyendo de una realidad que les ofrece un presente precario y un futuro incierto.

En la última década se ha observado la migración de parejas de padres (padre y madre) y de familias completas (en ocasiones sólo se llevan a los hijos menores). Juntos o por separado parejas de padres se van con el fin de conseguir más rápido y con mayor éxito el *sueño americano*.

El paso ilegal por la frontera norte de Estado Unidos se ha endurecido como nunca antes en la historia; las políticas antinmigrantes y la crisis de los últimos años en aquel país, afectaron las vidas de los migrantes que iban y regresaban a sus comunidades de origen en periodos que no excedían los cuatro años entre uno y otro regreso. Ahora regresar a la comunidad con tal frecuencia es casi imposible, a menos que sea obligado por una deportación. Hoy regresar a sus comunidades significa mayor riesgo; el peligro inminente del paso ilegal cada vez más intenso y el temor a abandonar y/o perder el trabajo y el ingreso constante, son algunas de las razones por las que los migrantes alargan cada vez más el retorno a sus lugares de origen. Pero también son las razones por las que ya no sólo migra el jefe de familia, sino la pareja.

La migración se ha convertido en una estrategia y forma de vida familiar y comunitaria, la pareja de padres (padre y madre) se va porque ya no alcanza para mantener a la familia que se queda y menos para hacer la casa “tipo California”. A veces se van juntos, a veces la esposa alcanza a su compañero pero en cualquiera de las versiones el objetivo es generar mejores condiciones para el resto de la familia (hijos) que se queda. Allá en los Estados Unidos, trabajan los dos para “juntar” más dinero y en menor tiempo, la idea es regresar lo más antes posible para llevarse a sus hijos y establecerse en el país del norte.

Cuando la pareja de padres migra, los hijos se quedan en condición de encargo con los familiares más cercanos; cuando son niños (6-13 años de edad) se quedan al resguardo de los abuelos o tíos, pero en ocasiones los “más grandecitos” (13-18 años de edad) se quedan en condición de “abandono”. Sin embargo, también hay jóvenes que por su voluntad o forzados por la necesidad se quedan en sus comunidades para cumplir una función o tarea primordial: el cargo comunitario del migrante ausente. Este se presenta como un fenómeno reciente.

Esta situación plantea un contexto contradictorio en las comunidades hñähñú. A pesar de que el éxodo migratorio internacional se pinta bajo rostros juveniles, los jóvenes (mujeres y hombres) que se quedan en las comunidades representan una especie de “ejército de reserva” que cada vez es más visible en los momentos de crisis. Son los y las jóvenes quienes se integran con más frecuencia al espacio público comunitario (espacio de interés común y toma de decisiones para el bien común), a un espacio que hasta antes del éxodo migratorio, era exclusivo de los adultos (ciudadanos). Los y las jóvenes que se quedan, es decir, “los más grandecitos” cubren los cargos civiles de sus padres, hermanos y primos.

Los y las jóvenes cubren los cargos de los ausentes (de forma temporal o el ciclo completo); hacen trabajo comunitario (faena), asisten a las juntas y asambleas en representación –de los ausentes- y realizan las actividades propias del cargo que representan.

La juventud hñähñú que se queda es un elemento clave para la reproducción de las formas de organización social y política de las comunidades. Son un sujeto que

emerge al espacio público ante la emergencia de un fenómeno que trastoca la organización tradicional comunitaria, y al mismo tiempo provoca que dichas formas de replanten como parte de la dinámica de sobrevivencia histórica.

Cubrir el cargo civil, hacer trabajo comunitario y asistir a la asamblea, son acciones que afirman el sentido de pertenencia tanto de los que se van, como de los que se quedan – de los que hacen la comunidad-. En las comunidades hñähñú del Mezquital participar significa afirmar la membresía individual a través del derecho colectivo, derecho que descansa en el honor y responsabilidad familiar. El sistema de cargos, la faena y la asamblea son instituciones fundamentales para la vida comunitaria, específicamente el sistema de cargos implica la organización de un campo político (Bourdieu, 2007) que implica una permanente lucha de fuerzas entre quienes detentan el poder y de quienes aspiran a ejercerlo; es una lucha de posiciones que en el terreno de lo concreto cotidiano se entremezclan razones generacionales, de género, de jerarquías, de prestigio, es decir, razones simbólicas y materiales.

El sistema de cargos se erige como un campo político donde los legítimos representantes son los ciudadanos (hombres adultos), de facto los jóvenes son excluidos por su condición de soltería. En las comunidades hñähñú la juventud es una edad social genéricamente diferenciada que se caracteriza por la soltería de los individuos. Sin embargo, entre los cambios que ha propiciado el fenómeno migratorio en las comunidades de origen, las ausencias de ciudadanos legítimos ha empujado a que los y las jóvenes participen en la reproducción de tal campo. La participación de hombres y mujeres jóvenes “rompe” con la formalidad de las normas de la participación en el campo político comunitario, haciendo cuestionar la estructura de autoridad y poder masculino adulto. Dicha situación genera tensiones (lucha de fuerzas) generacionales y de género en el orden cotidiano, pero dadas las exigencias del contexto, la participación juvenil en el sistema de cargos se convierte en condición imprescindible para la reproducción del sentido comunitario.

Por tanto, el objetivo principal de la investigación es analizar la construcción de la participación de los y las jóvenes hñähñu del Valle del Mezquital y la (s) forma (s)

cómo el contexto de migración condiciona su participación en las comunidades de origen.

En el mismo sentido, nos planteamos algunos ejes de trabajo a modo de preguntas específicas que nos sirvan de pistas para el análisis y la explicación del problema en cuestión.

¿Cómo se construye la idea de juventud y de qué manera se ha abordado el estudio de las juventudes rurales indígenas?

¿Cuáles son los valores y formas de organización histórica que sustentan la participación en las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital?

¿Cómo se construye la idea de juventud y qué papel tienen los jóvenes en las comunidades?

¿De qué manera la migración internacional interviene en la organización social de las comunidades de origen?

¿Cómo se construye la participación de los jóvenes hñähñú en las instituciones y normatividades internas que regulan y garantizan la vida comunitaria?

¿Cómo intervienen y condicionan la participación de los jóvenes los factores generacionales y de género?

¿De qué manera el proceso de migración genera, cancela y/o condiciona espacios de participación para los jóvenes hñähñú?

La migración es un proceso dialógico de ida y vuelta que afecta a los lugares de arribo como a los de origen, por un largo tiempo las ciencias sociales (la antropología, sociología y demografía) se preocuparon por hacer análisis y registrar

los procesos migratorios y sus efectos en los lugares de arribo, procesos de aculturación, asimilación identitaria, apropiación del territorio, pero es de reciente data que su mirada también se enfocó en los lugares de origen. Esta investigación pone énfasis en los procesos de transformación social de los lugares de origen y en las relaciones de poder en el campo de la participación comunitaria como ejes para comprender los procesos y las estrategias de reproducción sociocultural que construyen las comunidades indígenas contemporáneas en un mundo global.

En este sentido, este trabajo pretende dar cuenta de los cambios y permanencias comunitarias; las motivaciones, sueños, encuentros y desencuentros generacionales y de género; las negociaciones, conflictos, tensiones y contradicciones culturales con lo “nuevo” y lo “tradicional”, o bien, el resultado de la imbricación de ambos.

Enfoque teórico

Este trabajo define como mirada teórico-epistemológica al estructural constructivismo, en específico la teoría de los campos elaborada por el autor francés Pierre Bourdieu, pues nos permite reconocer a la sociedad y al individuo desde un enfoque histórico, relacional y dialéctico; esta teoría permite interpretar la acción y correlación de fuerzas de los sujetos desde los espacios cotidianos, pues es justo en el espacio de lo cotidiano donde a través de la práctica se objetiva el acervo cognitivo de valores ético morales que les permiten relacionarse y construir estrategias para desenvolverse en distintas dimensiones y momentos de la realidad social.

La mirada estructural constructivista nos permite analizar la dinámica social a partir de la metáfora del juego, que nos parece pertinente para dar cuenta de la dinámica de la participación en las comunidades hñāhñú. La metáfora del juego en la teoría de los campos, permite analizar la lógica en la que se organiza y se construye el sentido o motivo del juego, las estrategias, las negociaciones, contradicciones, tensiones, es decir, el intercambio y lucha de recursos materiales y simbólicos, la luchas de poder que los agentes entretejen en los espacios de la vida cotidiana. El

campo es un espacio simbólico de lucha donde los agentes se juegan la pertenencia, el reconocimiento, el prestigio y el honor, en otras palabras, en el campo existe una incesante dinámica e intercambio entre de recursos materiales y simbólicos.

Situar a los sujetos bajo esta panorámica teórica, supone plantearlos como seres humanos capaces de transformar su vida en curso. Al mismo tiempo que son producto de las relaciones sociales, son productores de la realidad social en la que se inscriben, por tanto, tienen la capacidad mediante su acción social cotidiana, de resignificar y transformarla. Es este sentido el concepto de agente supone la capacidad de los sujetos para modificar sus estructuras objetivas o para crear una nuevas (Bourdieu, 1995); construir estrategias, a veces de manera consciente a veces, arrastrados por el devenir social. Así la estructura social no puede determinar – en el sentido de ser inmutable - la acción concreta del sujeto, sino que condiciona el abanico de opciones. La capacidad del agente de optar por diferentes recursos (capital) para la acción depende de las disposiciones y de la toma de decisión en un campo específico.

En esta mirada accionalista y constructivista del orden social (realidad multidimensional), la acción social no se contrapone a la estructura: la dualidad de la estructura implica precisamente una doble condición, ser constituida y constituyente de la acción social de los sujetos.

Para hablar de participación en un contexto específico tiene que dilucidarse la forma como los individuos interiorizan los valores, las normas, la cultura, la forma de ver, pensar y concebir al mundo, por ello se aborda el “habitus”. Este concepto nos permite analizar la construcción de la realidad social, su dinámica y reproducción; reproducción que no se plantea como lineal sino que demuestra la larga duración y la regularidad histórica del devenir social.

Por lo anterior, más que definir un concepto de participación, se define la dinámica que implica la pertenencia al grupo, formar parte de un colectivo implica para esta investigación, reconocer las reglas de comportamiento, los límites, las normas del orden social. Un orden social que se configura de regularidades históricas, dinámico

y sujeto a cambios y vicisitudes. En este sentido, la participación cobra relevancia a través de la dinámica de los campos ya que al mismo tiempo que puede ser el medio para que el juego exista, es decir, que haya dinamismo social en el grupo, también puede ser el motivo de pertenencia al grupo.

En este sentido, la participación es una acción y una práctica que está determinadas por la edad y por el género, sin embargo, algunas de las estructuras y dinámicas comunitarias de organización social y política están reconfigurándose a raíz de las ausencias de los hombres (padres de familia). Las mujeres y los jóvenes, las “nuevas” dinámicas y “nuevos” espacios están replanteando las formas de participación y también propiciando otras relaciones y otros espacios. Por lo que también la significación de los espacios de lo público y de lo privado (o doméstico) se replantea (D’Aubeterre, 2007; Bonfil, 2002). Esta relación antes de darse de manera lineal o progresiva es construida a través de la interacción y negociaciones cotidianas, con frecuencia relaciones que se dan contradictorias y conflictivas.

Reconocer que la participación de los agentes y, específicamente de las y los jóvenes hñähñú es una relación social y ejercicio de poder, es reconocer un contexto social complejo donde el fenómeno migratorio implica “nuevas” y diferentes formas de relación y participación con sus identidades étnicas.

Visto desde esta lectura teórica, la dimensión étnica permite visualizar las prácticas y acciones de los sujetos desde una mirada crítica que expone regularidades, contradicciones y luchas de fuerza por la permanencia de quienes detentan el poder.

La mirada constructivista nos permite analizar a las comunidades y sus dinámicas como sujetos históricos, donde su identidad, acciones y estrategias están históricamente relacionadas con la construcción del Estado mexicano. Es decir, donde las formas de participación comunitaria están imbricadas de las formas y valores ético-morales de la vida mexicana. En este sentido, esta investigación se identifica con la teoría contemporánea de la etnicidad de enfoque constructivista (Bartolomé, 1997; Stavenhagen, 1996; Barth, 1970).

Metodología y ruptura epistemológica

Las ciencias hermenéuticas utilizan a los métodos cualitativos para poder interpretar de primera mano, de manera más cercana y a mayor profundidad el sentido de la acción de los sujetos y la percepción que hacen de su realidad (o como bien diría Max Weber, el sentido de la acción social) a través de técnicas de investigación específicas. Esta perspectiva epistemológica implica reconocer al sujeto de estudio como un sujeto histórico con la capacidad de interpretar y reinterpretar su mundo. Por lo anterior, la investigación cualitativa implica una relación ética, de reconocimiento y respeto.

El desarrollo de este trabajo implicó un proceso de investigación etnográfica: recorridos y estancias en las comunidades, largas charlas y también entrevistas formales. El registro de las experiencias en el diario de campo, las grabaciones (cuando se tenía oportunidad de hacerlas) y las múltiples pláticas, estuvieron siempre acompañadas de reflexión y cuestionamientos que iban desde comprender los testimonios y experiencias de los sujetos en el contexto, hasta el quehacer y formas de abordaje en la investigación etnográfica. En otras palabras, la investigación en campo estuvo permanentemente acompañada del proceso de vigilancia epistemológica (Bourdieu, 2000).

Es importante mencionar la influencia que tuvo la perspectiva de las ciencias sociales críticas en el desarrollo de toda la investigación de campo. Las influencias gramscianas estuvieron presentes desde la perspectiva de la praxis mediante procesos de investigación acción con las y los jóvenes de las comunidades indígenas en las que se realizó la investigación. Dicho proceso, me encaminó no sólo a afinar la mirada en la percepción de los fenómenos sociales sino también a romper con los estereotipos construidos por las visiones hegemónicas culturalistas e indigenistas.

La investigación de campo formal la inicié en el 2008, pero cinco años antes ya había iniciado el andar por y con algunas comunidades de la región del Valle del Mezquital. Como muchos otros estudiantes con un proyecto de investigación bajo

el brazo. El acercamiento con las comunidades hñahñú me llevó a senderos que no me había imaginado antes; me involucré en procesos de investigación acción y activismo social en temas relacionados con desarrollo rural autogestivo que me dieron la oportunidad de conocer diferentes realidades comunitarias de la región.

Del 2005 al 2007, tuve la oportunidad de convivir –casi de planta- con la comunidad El Alberto, una comunidad al sur de la cabecera municipal de Ixmiquilpan. Durante ese tiempo realicé la investigación para la tesis de maestría² en la comunidad “El Alberto”, una comunidad al sur de la cabecera municipal de Ixmiquilpan (El corazón del Valle del Mezquital). Este trabajo mostró a la historia y tradición oral como una forma de resistencia identitaria ante los intentos de homogenización cultural de la vida contemporánea. Desde esta experiencia, la historia y tradición oral daba cuenta de mitos fundantes, de cuentos, leyendas, de los valores y las normas con las que las comunidades significan y organizan su vida en comunidad; historias que seguían en pie y otras cojeando pero todas y cada una cumplían con la función primordial de la reproducción y actualización del sentido de pertenencia comunitario. Pero estas historias no sólo aludían a historias pasadas o míticas, sino que estaban salpicadas y otras, empapadas de historias y sucesos presentes donde relucían las experiencias migrantes.

En esta comunidad fue donde se despertaron varias preguntas alrededor de la migración y sus efectos, ahí también fue la primera experiencia de involucramiento con los chavos y las chavas hñahñú, sus vivencias y percepciones sobre la migración internacional.

Las historias sobre las travesías –casi- heroicas de los migrantes, competían con los símbolos de la conquista del sueño americano (los autos, “la troca”, los dólares, la casa estilo “gringo”), pero también aparecía la resaca de las ausencias, de los que se habían ido al norte y de quienes se quedaban en la comunidad a enfrentar desde otra trinchera los impactos de la migración, desde las comunidades de origen.

² La tesis fue un trabajo conjunto con María Elena Martínez Torres, titulado Historia y tradición oral en la construcción de la identidad hñahñú. La telesecundaria de El Alberto, Ixmiquilpan, Hgo.

En el 2006 empecé a colaborar en Servicios para el Desarrollo (SEDAC), una asociación civil pionera en el región y en el país que se dedica a promover procesos de desarrollo autogestivo en comunidades de alta marginación; “Don Chava” (Salvador García Angulo) y Oralia Cárdenas, hacían mancuerna en SEDAC, con una sobresaliente experiencia en la región.

La experiencia de trabajo con esta organización sin lugar a dudas me dio la oportunidad de ver de manera más crítica la realidad social; los procesos de resistencia, estrategias de sobrevivencia y la capacidad de negociación que las comunidades tenían frente a un contexto de marginación, pobreza, relaciones caciquiles, clientelares y paternalistas que habían configurado una histórica dominación en la región. Bajo este contexto, las formas de organización comunitaria luchan y resisten por su sobrevivencia y mejora de condiciones, al mismo tiempo que conviven y se adaptan a las formas virulentas del sistema corporativo del Estado mexicano.

En el 2007 empecé a trabajar talleres sobre juventud y participación comunitaria con las y los jóvenes de Pueblo Nuevo y I. López Rayón, dos comunidades del municipio de Ixmiquilpan. Estas experiencias fueron enriqueciendo y confrontando mi formación académica y profesional con realidades concretas en donde los sujetos entretejen acciones y estrategias para enfrentar el devenir cotidiano. De esta manera, la forma de mirar la realidad fue cada vez más aguda y reflexiva.

A finales del 2007 y durante el 2008, formalmente inicié las entrevistas con los chavos y chavas, para entonces ya tenía un mapa más claro de la geografía social en la región.

Durante todo el proceso de investigación etnográfica, los espacios de la vida cotidiana comunitaria fueron fundamentales para la observación, lectura e interpretación de las relaciones y prácticas de los sujetos. Es en el ámbito de lo cotidiano donde se construye y representa la identidad de los sujetos; donde los significados culturales son visibles como conductas concretas (Bartolomé, 1997:84). Lo cotidiano entonces expresa la presencia de la identidad; se presenta como un

mundo de experiencias subjetivas compartidas por un grupo de actores sociales comprometidos en un proceso de interacción, donde se expresa la construcción social de la realidad (Berger y Luckman, 1993). Es donde se encuentran la fuerza de las estructuras sociales que definen las prácticas; es el escenario de la reproducción y simultáneamente, de la innovación social (cambio social). Es ante todo el tejido de tiempos y espacios que organizan para los practicantes los innumerables rituales que garantizan la existencia del orden construido.

La vida cotidiana es histórica, es decir, no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas (y legitimadas) por ella” (Reguillo, 2000: 77-78). Es ahí donde se define la cultura (Thompson, 1998) como una estructura de significados incorporados en forma simbólica a través de los cuales los individuos se comunican y, la identidad, es un discurso o narrativa sobre sí mismo construido en la interacción con otros mediante ese “patrón” de significados culturales³. Es donde el *habitus* como estructuras estructurantes históricas se afirman y actualizan.

La investigación etnográfica fue la base fundamental para recoger la voz de los sujetos a través de la técnica de observación participante, entrevistas abiertas y semiestructuradas, individuales y colectivas.

La asamblea, el sistema de cargos comunitarios, la faena, las fiestas, la escuela, los parques, las caminatas por las tardes, los partidos, etc., fueron espacios cruciales para observar, identificar y analizar las relaciones, sentidos y significados de la participación y el papel de los jóvenes en la vida comunitaria.

Observar y acercarnos a los testimonios y narraciones de manera individual y colectiva de los sujetos, permitieron identificar las transformaciones, cambios y “permanencias”; analizar cómo “lo viejo” y “lo nuevo”, la tradición, la costumbre, etc., se imbrican en lo cotidiano.

³ Consúltese a Thompson, John B. (1998) Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas, UAM, México. 183-240.

Así pues, el interés principal de esta investigación es hacer un análisis interpretativo de las significaciones que los jóvenes construyen de la participación y de la significación de las formas de participación que los jóvenes hñähñú construyen. En este sentido, la investigación parte de un enfoque interpretativo las relaciones y expresiones socioculturales.

El trabajo de investigación en campo se desarrolló en comunidades de tres de los municipios con mayor población hñähñú y con muy altos índices de migración internacional. Del municipio de Ixmiquilpan se realizó trabajo etnográfico en 6 comunidades (Pueblo Nuevo, La Loma I. López Rayón, Maguey Blanco, El Alberto, Taxadhó, El Tephé). Del municipio de Cardonal fueron cuatro comunidades (San Andrés Daboxtha, Cerro Colorado, Durango y San Miguel Tlazintla). Y por último, cuatro comunidades del municipio de Zimapan (Aguas Blancas, Saucillo, La Manzana y La Presa).

La experiencia de la investigadora en la región fue uno de los principales criterios de selección de las localidades para realizar el trabajo. En principio se seleccionaron las localidades de mayor población hñähñú y de muy alto y alto índice de migración internacional, después, intervino la viabilidad de acceso, condición que fue fundamental para garantizar el trabajo etnográfico.

Del Capitulado

Esta investigación comprende cinco capítulos. El primero, expone el estado del arte de los estudios sobre juventud y juventud indígena en México. Al respecto retoma el trabajo y amplía trayectoria del grupo de estudiosos de la juventud en México ("juvenólogos"), las teorías clásicas sobre la juventud, un esbozo sobre los estudios de la juventud rural en América Latina a través de organismos internacionales. Destaca las aportaciones antropológicas de Guadalupe Pacheco y Maya Lorena Pérez Ruiz sobre el tema de las juventudes indígenas en el país y, por último un esbozo de la construcción de la juventud en las comunidades hñähñú. El objetivo de este capítulo es argumentar la importancia de los y las jóvenes rurales como

sujetos emergentes ante los cambios sociales contemporáneos y justificar la pertinencia de su estudio.

En el segundo capítulo, define como mirada teórico-epistemológica al estructural constructivismo, en específico la teoría de los campos elaborada por el autor francés Pierre Bourdieu. Se analiza la dinámica de los campos para explicar la dinámica social a partir de la metáfora del juego, que nos parece pertinente para dar cuenta de la dinámica de la participación en las comunidades hñähñú. La metáfora del juego en la teoría de los campos, permite analizar la lógica en la que se organiza, se construye e interioriza (habitus) el sentido o motivo del juego, las estrategias, las negociaciones, contradicciones, tensiones, es decir, el intercambio y lucha de recursos materiales y simbólicos, es decir, la luchas de poder que los agentes entretejen en los espacios de la vida cotidiana. Este capítulo responde al objetivo de analizar a la participación más que como un concepto, como acción social inscrita en una dinámica social de pertenencia, por tanto, la participación cobra relevancia a través de la dinámica de los campos ya que al mismo tiempo que puede ser el medio para que el juego exista, es decir, que haya dinamismo social en el grupo, también puede ser el motivo de pertenencia al grupo.

El capítulo tres y el capítulo cuatro, exponen al sujeto y a su contexto. El tercero, expone las características culturales e identitarias de las comunidades hñähñú de la región del Valle del Mezquital en el estado de Hidalgo y pone especial atención en las formas de organización social y políticas, con el fin de analizar las formas de participación y el sentido de pertenencia al grupo.

El capítulo cuatro, expone un panorama histórico de fenómeno migratorio de los hñähñú a Estados Unidos, y pone especial atención en los impactos y cambios que ha generado la experiencia migratoria para las comunidades y, las estrategias de éstas para enfrentarlo, una de ellas es la integración de “nuevos” actores a los cargos comunitarios para garantizar la reproducción de la comunidad.

El capítulo cinco, es de alguna manera el que condensa la tesis de la investigación. Aquí se presentan las experiencias y vicisitudes a las que las y los jóvenes solteros se enfrentan al quedarse al frente de la familia y las responsabilidades comunitarias

ante la migración de sus padres y familiares cercanos. Analiza su participación en el sistema de cargos a partir de la dinámica del campo político, destacando los cambios y las tensiones que se generan en el campo comunitario donde dominan la autoridad, honor y prestigio masculino.

Capítulo I

Apuntes sobre la construcción del concepto juventud y *juventud indígena rural*

Para las ciencias sociales, historizar resulta necesario para comprender el devenir de las sociedades y sus formas de organización. Asimismo, es importante porque da cuenta de la construcción de los conceptos en tanto que estos son palabras, definiciones que explican dimensiones de la realidad social en un tiempo y espacio específicos. En este sentido, los conceptos nombran e interpretan historias, fenómenos y/o sujetos. Por tanto, este apartado aborda la construcción histórica de la juventud para comprender y explicar la forma cómo se define actualmente a la juventud rural indígena.

Iniciamos este apartado describiendo la forma como las ciencias sociales abordaron el tema de la juventud desde el siglo XVIII hasta el siglo XX. Posteriormente veremos la historia de la juventud en México como un fenómeno urbano que va desde el siglo XIX con el desarrollo de la industrialización hasta el siglo XX con las representaciones de las subculturas, el consumo cultural y, finalmente identificaremos el contexto en el que se plantea a la juventud rural indígena como sujeto emergente del siglo XX.

1.1 La génesis histórica de la juventud

La idea de juventud como categoría sociohistórica se ubica en la Europa occidental de finales del siglo XVIII. Según Seven Morch (citado por Pérez Islas, 2004) la juventud es una construcción moderna nacida en la etapa de edificación del capitalismo. Los orígenes de la juventud tienen estrecha relación con la Revolución Francesa y la Revolución Industrial Inglesa, su génesis se vincula directamente con la incorporación de la fuerza de trabajo de infantil a la fábrica.

En los siglos XVII y una parte del siglo XVIII se hablaba propiamente de niños y adultos, y aunque estaba presente la idea de juventud, ésta no significaba un etapa entre la niñez y la adultez, sino una cualidad de mozo o muchacho de pocos años,

cuyo referente de diferenciación era el de vejez o al menos de madurez (Cruz Santacruz, 2005). Al respecto Carles Feixa (1993; 1998) plantea cinco referentes históricos de la juventud donde cada uno de estos representa a una sociedad específica, “los púberes, en las sociedades primitivas sin estado; los efebos, de los estado antiguos; los mozos, de las sociedades campesinas preindustriales; los muchachos , de la primera industrialización y, los jóvenes de las modernas sociedades postindustriales” (Feixa, 1999:19). Las sociedades primitivas comparten entre sí el otorgar a la pubertad (fenómeno fisiológico) el valor del linde fundamental en el curso de la vida, básico para la reproducción de la sociedad. Efebo, significa “el que ha llegado a la pubertad”; a este término, además de referirse al fenómeno fisiológico, le fue otorgado en las sociedades griega y romana un sentido jurídico (Feixa, 1999: 20 y 24). Mozo, alude a una cualidad, de muchacho de pocos años y su referente es la vejez. La juventud, aparece hasta mediados del siglo XIX en las sociedades industrializadas y refiere al sujeto que deja de ser niño para integrarse a la sociedad, mediante la educación y el trabajo.

En el siglo XVIII a través de *El Emilio o de la Educaicón*, Rousseau⁴ dio inicio como el precursor de la juventud a partir de su abordaje del mundo de la niñez a la adolescencia (Pérez, Et. Al, 2008; Urteaga, 2005). Concebía a la adolescencia como el segundo nacimiento, un proceso al que se le adjudicaba singular importancia dado que era el momento de formación a la vida civilizada, es decir, del paso del estado de naturaleza al origen del mundo de la civilización o de la cultura. La adolescencia entonces, era el momento de la socialización donde el sujeto se iniciaría al mundo del sentido social, es decir, de la conciencia; un proceso crítico

⁴ Según José Antonio Pérez Islas, la influencia de Rousseau se divide en tres distintas vertientes. La pedagógica, donde se establecerán los fundamentos de la educación estatal y nacional del siglo XVIII a partir de los cuales al niño y al adolescente se les reconocerá su derecho a una instrucción integral desde su propia personalidad. La psicológica, donde definió a la adolescencia como el segundo nacimiento y la delimitó de los 15-20 años de edad. Su insistencia en los estadios de la vida, en la importancia de la crisis de la adolescencia y entre la diferenciación de muchachos y muchachas, marcaron los posteriores desarrollos psicológicos. Y la social, que sirvió para construir una visión de la juventud separada de la familia y colocada en la escuela (Pérez, 2008:9)

donde el sujeto aprendería los valores y la normativa de la convicencia para garantizar el orden del mundo civilizado.

Las ideas de Rousseau tuvieron influencia en las teorías psicológicas y pedagógicas del siglo XIX (Feixa, 1999) que además llevaban la impronta de las ideas evolucionista de Spencer y Darwin de finales de mismo siglo, donde la niñez y la adolescencia aparecían como incompletas, como etapas anteriores al paso del progreso, es decir, como fases anteriores al proceso de completitud social atribuida sólo a los miembros adultos. En este sentido la psicología de la adolescencia del siglo XIX desarrolló “la teoría psicológica de la recapitulación” que daría cuenta de la adolescencia como una etapa psicobiológica de crisis. Maritza Urteaga (2011) comenta que esta teoría presentaba a la adolescencia como un estadio delimitado por características psíquicas asociadas a los cambios corporales –turbulentos, problemáticos, volátiles, escesivos en su pasión, faltos de racionalidad y en constante batalla interior en tanto encarnan la batalla entre el instinto y la cultura-, las cuales construyen un cuadro de carencia idóneo para remitir “las desviaciones a la norma” (Urteaga, 2011: 138).

La psicología de la adolescencia tuvo eco en la pedagogía, ya no sería la familia la institución que educadora de los adolescentes, sino la escuela a través de los procesos pedagógicos formales. Trascender el estado de naturaleza de la adolescencia para formarse en el estado civil contemplaría procesos educativos que institucionalizaría el curso de la vida; desde entonces, la escuela jugaría un papel histórico en la formación moral de los adolescentes. En este sentido Emilio Durkheim propuso a la educación como socialización metódica de la generación joven (1976:99), así quienes estaban a la tutela de la escuela sería integrados al orden del mundo adulto.

La psicología del siglo XIX definió a la adolescencia desde parámetros biológicos y psicológicos indisociables y ahistóricos que tuvieron gran influencia posterior.

Las ideas evolucionistas del siglo XIX permearon la sociología del siglo XX a través del estructural funcionalismo que concebía a la juventud como una etapa de

transición. Dicha transición suponía que los jóvenes pasarían a la adultez como cumplimiento de madurez social (Urtegada, 2005). La sociología de entonces se vio influenciada por las teorías del desarrollo humano y más tarde trataron de explicar este proceso de transición a través del concepto de moratoria social⁵. Otra de las versiones de la teoría del desarrollo humano fue la formalización de instituciones normalizantes donde la sociedad tenía que marchar a un ritmo específico, para los grupos que alteraban la norma se plantearon al menos dos conceptos para explicar el fenómeno, el de desviación social y el de patología (ambos emanados del concepto de anomia de Durkheim y más tarde abordados por la Escuela de Chicago).

José Antonio Pérez Islas (2008), da seguimiento al trabajo de José Machado (1996) sobre la simplificación de dos corrientes principales de la sociología de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, para explicar el papel de las ciencias sociales en el desarrollo de la juventud: la corriente generacional y la corriente clasista.

En relación a la primera corriente Wilhelm Dilthey a finales del siglo XIX acuña el concepto de generación. Dicho concepto alude a la noción métrica al interior de la vida humana y la relación de la contemporaneidad entre individuos que viven bajo las mismas influencias durante su periodo formativo (Jansen, 1977). Cabe mencionar que este enfoque no abordó el tema de las “nuevas generaciones” donde podría ubicarse a la juventud, sin embargo muchas de las temáticas analizadas desde dicho aporte, desembocaron más tarde en el análisis de las juventudes como problema generacional. En 1930 José Ortega y Gasset publica su obra *La rebelión de las masas*; en él aborda tres generaciones y dedica una de ellas a la juventud, donde afirma el predominio de la juventud en el siglo XX. Posterior a Ortega y Gasset, Karl Mannheim hace una de las mayores aportaciones que hasta nuestros días tiene vigencia. A través de la teoría de las generaciones, Mannheim rompe con el positivismo y las visiones biologicistas de la época, rechaza el tiempo cronológico

⁵ Este concepto fue extraído de la teoría de moratoria psicosocial, donde Erik Erikson (1974) ubicaba a la juventud. Este psicólogo, planteaba que la juventud era la etapa de experimentación y configuración del joven para adquirir los valores y herramientas para la vida adulta. El proceso de formación e integración a la sociedad se tutelaba desde la escuela y el espacio ocupacional.

como base del concepto de generación y plantea el tiempo vivencial, que implica múltiples percepciones de acuerdo a los estratos generacionales donde el está ubicado, así da cuenta que la experiencia histórica de los sujetos tiene una relación estrecha con la posición social. En este sentido, la generación se desarrolla en un proceso histórico donde se establece una unidad generacional.

Desde el enfoque funcionalista Talcott Parsons, en 1942, habla de la cultura juvenil contextualizada desde la cultura estadounidense. El concepto de cultura juvenil alude a la acción que se opone al rol del adulto, es decir, supone un conflicto entre el mundo juvenil y el mundo adulto. Posteriormente en 1961 James Coleman plantea la cultura juvenil o sociedad adolescente. Coleman aborda a la juventud como una pequeña sociedad consumidora integrada a la cultura moderna, donde es a través del consumo como los jóvenes se insertan al orden social.

A principio del siglo XX, la Escuela de Chicago⁶ abordó el tema de la desviación social; la delincuencia juvenil fue uno de sus objetos de estudio más importantes para explicar las causas que guiaban a los grupos juveniles a delinquir, es decir, a salirse de la normalidad. A diferencia de los enfoques psicológicos, la Escuela de Chicago puso atención en el ambiente social como causa de las problemáticas sociales de estos grupos juveniles.

Sobre la corriente clasista, tuvo principal influencia del marxismo y, si bien, Karl Marx no abordó el tema de la juventud, si lo hicieron más tarde Lenin y Gramsci, el primero a través del concepto de *relevo generacional* donde los jóvenes serían formados para hacer la revolución obrera; Antonio Gramsci es quien ha tenido mayor presencia, más tarde hablaremos de su influencia.

⁶ La Escuela de Chicago es una corriente desarrollada por el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, que inauguró una importante y diversa tradición de investigación empírica relacionada con la rápida expansión urbana del centro de Chicago. Esta corriente sociológica intentó esclarecer la dinámica de la ciudad, sus normas y límites y, especialmente, el papel del contexto sociocultural en la formación de la vida urbana.

Frederic Thrasher en su obra *The Gang* en 1927, marcó la tendencia de los estudios de las bandas juveniles y los estudios sobre delincuencia. Dicho autor estudió las normas que gobiernan la conducta y su origen, las prácticas institucionalizadas y los fines y propósitos de las bandas.

Es en el contexto de la década de los años sesenta y setenta del siglo XX que los jóvenes logran visibilidad y atención del Estado y de la Ciencias Sociales a partir de las manifestaciones de descontento contra el autoritarismo de los estados modernos. Los movimientos estudiantiles son quienes configuran el estatus y las características de las identidades juveniles al menos por veinte años. A partir de esta década, Pérez Islas (2008) identifica varios enfoques que abordaron el tema de la juventud: el ala crítica norteamericana, el aporte cultural británico y la perspectiva francesa.

En la primera, se ubican autores como Wrigth Mills, Paul Goodman y Kenneth Kaniston. Cada uno de estos autores ubicaron a la juventud estadounidense en un contexto de desilusión y descomposición social resultado de un sistema profundamente represor. Para Goodman –por citar un ejemplo–, la juventud atravesaba por una crisis de pertenencia, debido a que existía una contradicción entre el crecimiento individual y el crecimiento de la sociedad (Pérez, 2008). Sus trabajos se relacionaron con la juventud hippie y la delincuencia; equiparaba a los hippies con los delincuentes porque ambos aparecían como sujetos marginales. En el segundo enfoque, la Escuela de Birmingham⁷ (1963-2002) tuvo como base la influencia marxista de Gramsci e incorporó en sus reflexiones los concepto de ideología y hegemonía. Sus principales temas de trabajo fueron las subculturas (y dentro de las que se integró a la juventud), raza y género. A finales de los años sesenta Stuart Hall⁸, al lado de otros investigadores aborda la juventud, desde el concepto cultura juvenil a través del concepto de subculturas. En el tercer enfoque, encabezado por Edgar Morin, quien desde los años sesenta veía cómo la juventud se iba asimilando a la sociedad de masas, a este proceso le llamó “desgeronocratización”. Planteaba una relación estrecha entre las edades sociales, es decir, entre los adultos y los jóvenes y viceversa. Dentro de este mismo enfoque

⁷ Los fundadores de la Escuela de Birmingham se identifica a Raymond Williams, Edward P. Thompson y Richard Hoggart, quienes reaccionaron contra el elitismo cultural que prevalecía en la Inglaterra de entonces (Pérez, 2008). En 1969 Stuart Hall toma la dirección de la escuela y trabaja a las subculturas de manera prolifera.

⁸ La Escuela de Birmingham inaugura la corriente de los llamados estudios culturales en la ciencias sociales. Stuart Hall, es una de las referencias actuales más destacadas de esta corriente y también de los llamdos estudios poscoloniales en América Latina.

pero desde otra perspectiva, la constructivista, Bourdieu (1990) alude en uno de sus trabajos que “la juventud no es más que una palabra”. A través de este título provocativo, el autor francés da cuenta de la complejidad de delinear a la juventud si no se considera la relación entre edad social y edad biológica. Bourdieu (1990) crítica así la forma tradicional de ver a la juventud como una unidad social homogénea y reducirla a un rango de edad. A través de la teoría de los campos, el habitus y los diferentes tipos de capital, hace un abordaje histórico para dar cuenta de la ubicación sociohistórica de los sujetos en el espacio social, a través de su capacidad de recursos (capitales).

La antropología del siglo XX estuvo marcada por la corriente culturalista de Margaret Mead⁹ (1980;1985) y Ruth Benedict (2008) fueron las precursoras de la escuela denominada “cultura y personalidad”. Esta escuela puso énfasis en el proceso de formación de los roles sociales a través del proceso de socialización de los niños hacia la vida adulta. Los niños y adolescentes desempeñaban un papel pasivo de aprendizaje de los roles, mientras que la adultez sería reconocida como el momento de maduración de los sujetos.

Más tarde en la segunda mitad del siglo XX, la corriente constructivista y la sociología interpretativa plantearían la niñez y la juventud en una posición activa en los procesos educativo y de socialización. Sin embargo, Virginia Caputo comenta que este interés por los contextos y la agencia de los niños y los jóvenes, tuvo como resultado muchas veces, un acercamiento a la relación entre estos actores y las estructuras adultas, dejando de lado una interpretación de las culturas de los pares en sus propios términos (Caputo, 1995:26).

⁹ Margaret Mead fue una de las antropólogas estadounidenses más importantes del siglo XX en estudiar las características de edad y sexo desde un enfoque cultural. Uno de los textos pioneros sobre el enfoque culturalista de la edad fue *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* publicado en 1928; cuarenta años después retoma el tema de la transición cultural entre las generaciones en su libro *Cultura y compromiso*, publicado en 1970.

1.2 La juventud en México, un fenómeno urbano

El proceso de industrialización en Europa del siglo XVIII configuró las formas de organización social de aquel entonces; el Estado se convirtió en el eje rector de la institucionalización social y también de la institucionalización de las reglas del sistema capitalista. La escuela y el trabajo fueron dos de los espacios más importantes de integración social en los centros urbanos y comerciales (de mercancías y de fuerza de trabajo).

En nuestro país el proceso de industrialización se inauguró con Porfirio Díaz a finales del XIX y principios del siglo XX. El México de entonces era un país agrario que iba iniciando el proceso de transición del campo a la ciudad; la población campesina fue enrolada en los ejércitos de obreros que iniciaron la empresa ferroviaria –entre las industrias más importantes-. La Revolución campesina de 1910 dio cuenta de la desigualdad histórica en el México rural, de los procesos de explotación de la fuerza de trabajo obrera y, de la preocupante situación de analfabetismo. Los artículos 27, 123 y 3 de la Constitución Política de 1917 fueron algunos de logros más importantes de la Revolución Mexicana.

La configuración del Estado mexicano posterior a los años veinte, llevó a la escuela, el ejército y el trabajo a configurarse como espacios e instituciones centralizadas dedicadas a la integración social en los centros urbanos.

Con el advenimiento de la política de desarrollo estabilizador (“el milagro mexicano”) la educación y profesionalización formal se fue perfilando como los factores y referentes de lo juvenil en el país. Carlos García de Alba (2004:399) señala, que en México, al igual que en otros países, la juventud no se explica sin el estudiantado, de hecho es a través de la educación formal como la juventud se ubica, digamos que es uno de los referentes históricos. Durante casi todo el siglo XX, los jóvenes y la juventud se investigaron a través de los estudiantes (2004:395). La creciente modernización y la demanda de mayor especialización de la fuerza de trabajo en los centros industrializados, configuró la idea de juventud como un fenómeno exclusivamente de los contextos urbanos.

Pérez Islas (2004) menciona que el trabajo, la ingerencia de la escuela y el ejercito, fueron los principales factores que produjeron la construcción de “lo juvenil”. Este autor explica la construcción de la juventud o lo juvenil a partir del modelo de segmentación social: lineal, circular y binaria.

El proceso de segmentación lineal, refiere que la transformación del proceso de producción, así como la reproducción y expansión del capital implicaron una transformación en la organización de las relaciones sociales. El “tránsito” de una sociedad agraria a una industrializada, generó una importante extensión del trabajo en los diferentes ámbitos de los sujetos, especialmente en la institución familiar. La expansión de las relaciones de producción y el inminente proceso de industrialización exigieron mayor demanda de mano de obra y cada vez mayor calificación de la fuerza de trabajo, por lo que la demanda industrial y el acceso a la escuela reclamaron la participación de nuevas generaciones en los procesos de producción. Esta situación provocó que cada vez más las generaciones más jóvenes se integraran a los procesos de producción capitalistas.

El autor comenta que esta segmentariedad lineal es representada por la diferenciación entre la familia y la escuela que generó la separación entre la formación y el salario lo que impulsó la construcción de lo juvenil (Pérez, 2004:23).

Las instituciones sociales o segmentariedad circular, refiere a la transformación de las instituciones y espacios sociales, específicamente a las figuras e instituciones disciplinarias que surgen a raíz de las relaciones de producción capitalista. La lógica de las relaciones capitalistas atravesó las relaciones, los tiempos y espacios sociales de la vida doméstica de los sujetos. Pérez Islas comenta que lo que antes era un aprendizaje adquirido principalmente en el núcleo familiar del niño-joven, se transformó en lo que hoy se entiende por “regulación” de las instituciones disciplinarias como la escuela y el ejército. Dichas instituciones tienen la función de integrar de manera diferenciada (de acuerdo a la clase social y al género) a las generaciones jóvenes a la dinámica de producción, mediante un trabajo pedagógico racional técnico (especializado).

La segmentación binaria representa las clases de edad diferenciadas, expresadas principalmente por la representación social de las características físicas de los sujetos (edad social). Dicha segmentación implica la distinción entre jóvenes y adultos que se establece bajo relaciones de negociación y conflicto dentro de las instituciones. Es decir la construcción de la distinción entre jóvenes y adultos por su posición dentro del espacio social.

Para Pérez Islas, los tres tipos de segmentación social representados en la familia, la escuela y el ejército, junto con otras dinámicas y mecanismos de control (como la cárcel) y especialización no sólo incorporaron a los jóvenes a las relaciones de producción capitalista, sino que la construcción de un “nuevo” sujeto significó la configuración de formas de representación y expresión diferentes, de manifestar y resistir al orden social establecido.

El movimiento estudiantil de 1968, protagonizado por estudiantes de preparatoria y universitarios, hizo visible a un “nuevo sujeto” en la vida social y política nacional: los jóvenes. La reivindicación de sus derechos sociales y políticos, llevó a los jóvenes a convertirse en un sujeto político colectivo apuntalado como artífice del cambio y la emancipación social por la ideología del materialismo histórico.

Las movilizaciones estudiantiles antes que reconocer a los jóvenes, reconocieron a los estudiantes como sujetos políticos y, al mismo tiempo aceleraron la creación de diversos mecanismos de control y vigilancia a través de instituciones estatales (escuela, iglesia, programas estatales, el ejército, familia). La juventud socialmente era vista como motor de cambio, pero también como “peligro” para los sistemas de autoridad y control en los espacios públicos y domésticos.

Los estudios posteriores a las movilizaciones estudiantiles, se enfocaron principalmente a las representaciones socioculturales de los jóvenes de las zonas periféricas de las grandes ciudades; las bandas, como colectivos juveniles de pertenencia social y territorial y el rock como forma de expresión músico-cultural, fueron por mucho tiempo, expresiones de las identidades juveniles urbano-marginadas en las que los estudios juveniles pusieron su atención (principalmente

en la década de los ochenta). Las bandas y el rock, fueron expresiones de una crisis generacional que evidenció la construcción de un sujeto distinto, que de diversas formas, expresaba su vida, su desacuerdo y confrontación con lo social y moralmente establecido.

Los estudios sobre la juventud en México tuvieron su nacimiento y mayor auge en la década de los años ochenta; en el marco de un acelerado contexto urbano, las expresiones juveniles fueron foco de estudio de las ciencias sociales (principalmente de sociología y antropología). Los estudios culturales, iniciaron la investigación sobre las expresiones e identidades juveniles; Rossana Reguillo, José Manuel Valenzuela Arce, José Antonio Pérez, Maritza Urteaga, Alfredo Nateras y Carlos Feixa, son algunos de los investigadores (juvenólogos) más reconocidos sobre el tema de las juventudes en México.

Según Maritza Urteaga, (citada por Rossana Reguillo, 2000), los estudios de la juventud en México obedecen a dos momentos. Uno, que corresponde a la década de los ochenta, caracterizada por estudios descriptivos de los sujetos y de sus prácticas. La producción de este periodo se caracteriza por una autocomplacencia que no asume de manera intencionada la construcción de un andamiaje teórico-metodológico... tiende a fijar una posición en torno al sujeto de estudio (Reguillo, 2000: 27.) Y dos, a estudios con un enfoque comprensivo que se ubican a finales de esa década y principio de los noventa. Un enfoque “de carácter constructivista, relacional que intenta problematizar no sólo al sujeto empírico de sus estudios, sino también a las herramientas” que utilizan para conocerlo. Puede decirse que se trata de herramientas interpretativo-hermenéuticas, que intentan conciliar la oposición exterior-interior (Reguillo, 2000: 27.) Esta perspectiva de análisis considera al menos tres dimensiones la capacidad activa de los sujetos, el lenguaje no sólo como vehículo sino como constructor de realidades, y la problematización constante de los propios supuestos del investigador (Reguillo, 2000: 29.)¹⁰

¹⁰ Sobre esta perspectiva, uno de los trabajos más conocidos de las culturas juveniles urbanas son las varias obras de Carlos Monsiváis.

De la misma forma, José Antonio Pérez Islas (2000) ubica varios momentos en el estudio de los jóvenes en México. Pérez coincide con Urteaga, en que los primeros estudios estuvieron caracterizados por investigaciones etnográficas que se remitían a la descripción de contextos empíricos. Comenta que en el ámbito cultural y específicamente en el análisis de las culturas juveniles, las preocupaciones siguen girando en torno a las manifestaciones ligadas a la música (en su mayoría al rock) y a las transformaciones tecnológicas (cuestiones sobre informática y los avances y herramientas que proporciona la internet). Otras preocupaciones son el tema de las drogas y las adicciones.

El mismo autor, menciona, que un tema emergente que está aportando nuevas visiones al estudio de la juventud es la sexualidad. Este tema está propiciando enfoques y herramientas para analizar las dinámicas de los diferentes sectores, contextos y particularidades de las y los jóvenes.

Los dos autores comentan que a pesar de los aportes hechos hasta el momento, los temas sobre educación y empleo, contradictoriamente vinculados con los jóvenes, constituyen temas sin visión juvenil; esto quiere decir, que si bien existe una amplia producción en materia de investigación educativa, pocas veces se ve al estudiante como joven que interactúa en múltiples espacios sociales (Pérez, 2000), situación que se repite en las investigaciones sobre jóvenes y el tema de lo laboral, pues éstos sólo figuran como estadística.

Esta característica se repite con la temática de migración. En los estudios sobre migración la perspectiva cuantitativa continúa teniendo importante influencia; la magnitud de los flujos, los lugares de origen y de destino, los índices de empleo, la edad y el sexo de los migrantes son los principales indicadores que dan cuenta de las migraciones protagonizadas por los jóvenes. La juventud nuevamente aparece como dato demográfico.

Por su parte, el tema sobre jóvenes y participación política está estrechamente relacionado con prácticas formales inscritas de las instituciones democráticas desde la ideología liberal. La participación de los jóvenes se relaciona desde el ámbito del

ejercicio de la ciudadanía formal, como acción autónoma instituida desde un modelo de estado nacional (Monsiváis, 2004), donde se configuran espacios y prácticas sociales apegadas a un ideal de participación democrática dinamizado por sujetos racionales. En la mayoría de los estudios sobre participación ciudadana y juventud, los jóvenes son “estudiados” como electores y objetos de políticas públicas.

Ante este mosaico de rutas de investigación sobre juventudes, existen importantes enfoques críticos que amplían el panorama de organización y participación de los jóvenes, trascendiendo las visiones “tradicionales e idealistas” de participación de las visiones institucionales. Dentro de este enfoque encontramos a investigadores como Valenzuela y Reguillo quienes conciben el conflicto como regulador y elemento inherente relaciones sociales. En sus análisis subrayan el carácter profundamente desigual de la población donde la pobreza, exclusión, vulnerabilidad y subalternidad cultural de los jóvenes son condiciones determinantes que impiden ejercer una participación real. Bajo el panorama de exclusión y deslegitimación de las instituciones, los mismos autores explican el porqué del actual “desinterés” de las juventudes con respecto a las instituciones estatales y vida nacional y, abren la discusión a la posibilidad de pensar el derecho de los jóvenes a decir no a la escuela, al trabajo, a la política y a la cultura (Pérez, 2008:15-16). Por su parte, Reguillo a través de la teoría crítica de la modernidad reflexiva, comenta que la acción colectiva y participación de los jóvenes, no implica necesariamente una actitud antisistémica inmersa en un metadiscurso revolucionario de transformación estructural” (Pérez, 2008:16) La recuperación del conflicto como bisagra de las relaciones intergeneracionales en los ámbitos locales y, en el contexto global, amplía el análisis sobre las relaciones de poder y la dimensión de la política en los estudios juveniles.

En la actualidad, los estudios culturales sobre las identidades juveniles han tenido importantes aportes, autores como Feixa (1998,) Valenzuela (1993, 1997, 2004), Reguillo (2000, 2004), Pérez Islas (2000, 2004, 2008), Urteaga (2008). Estos autores reconocen a los jóvenes como sujetos históricos concretos capaces de construir, significar y re-significar sus historias, capaces de construir una acción

colectiva. El trabajo de José Manuel Valenzuela, se centra primordialmente en el análisis de identidades juveniles fronterizas y en los lugares de arribo de los jóvenes migrantes, como productos de las “nuevas” dinámicas y procesos culturales que se generan a partir del fenómeno migratorio actual. Para los estudios culturales fronterizos, lo más importante son los procesos de apropiación, identificación, adaptación y adopción de elementos y referentes culturales en el espacio de llegada. La frontera se convierte en un territorio de disputa donde se construyen y reconstruyen identidades juveniles: fronterizas: cholos, maras, pachucos, etc.

Las perspectivas de estudio centradas en la cultura y en las identidades juveniles permiten indagar sobre formas de construcción de “nuevas” identidades y formas de representación frente al contexto global actual (por ejemplo, la movilidad y los impactos del fenómeno migratorio); explican procesos mediante los cuales se reproducen identidades, rituales y prácticas de resignificación de las juventudes.

Como se observa, los enfoques y perspectivas de análisis sobre el tema de la juventud y, en concreto sobre los jóvenes, han sido diversos, y cada uno de ellos ha abonado el terreno de estudio para plantear nudos críticos en relación a la construcción del sujeto juvenil. En principio, hablar de juventud nos enfrenta a la construcción de diversas formas de representación identitarias construidas a partir elementos simbólicos y estructurales histórico-sociales diversos, por lo que más allá de una definición del concepto, las diferentes posturas y elementos vertidos nos permiten abordar el fenómeno juvenil como un complejo histórico relacional.

Consideramos que los aportes hechos en materia de estudios juveniles, han servido de base para discutir lo que ahora se nos presenta como nudos críticos a debatir, repensar y reconstruir. Uno de los temas que hasta la fecha ha tenido poca atención, y de alguna manera, ha quedado desdibujado no sólo del mapa de los estudios juveniles, sino también del mapa histórico es el concepto de juventud rural y, en lo concreto histórico, las juventudes rurales. Y todavía más en el olvido, las juventudes indígenas en nuestro país.

A pesar de que la construcción de la juventud fue una categoría y fenómeno social moderno, estrechamente relacionado con la expansión capitalista europea y, en México, particularmente relacionado con los contextos urbanos de mediados del siglo pasado ¿Es pertinente hablar de juventudes rurales y de juventudes indígenas? ¿Cómo podemos abordarlas? ¿Cómo se plantean la juventud en las realidades rurales e indígenas? ¿Son los jóvenes indígenas sujetos emergentes o sólo un invento teórico de los investigadores sociales?

La dinámica y flujos globales permean todos los ámbitos de la vida social; los cambios y transformaciones sociales y materiales, no son exclusivos de los contextos urbanos. En los últimos veinte años el aumento de las condiciones de pobreza y marginación de los sectores rurales, han ocasionado el éxodo de hombres y mujeres en busca de empleos y mejores condiciones de vida en el país vecino del norte. Situación que ha provocado transformaciones en las formas de organización social y política de las comunidades indígenas, que, de alguna manera han visibilizado la emergencia y la singularidad de las juventudes indígenas.

1.3 Juventud rural indígena

El estudio de la juventud en los contextos rurales es un tema al que las ciencias sociales no han prestado atención, y no se diga de las juventudes indígenas que hasta hace poco ni siquiera figuraban. Actualmente encontramos al menos tres investigadoras que desde la década de los noventa han dado cuenta de un trabajo sistematizado de investigación sobre juventudes indígenas. Lourdes Pacheco (2002, 2003) realizó un estudio en Nayarit con los jóvenes Huicholes; Maya Lorena Pérez (2002, 2008), ha publicado varios artículos y al menos dos libros sobre la juventud indígena en la globalización y, Maritza Urteaga (2008) quien ha tenido invaluable aportaciones sobre la juventud indígena en la Ciudad de México. Las demás investigaciones que se han realizado en relación a la construcción de la juventud indígena son tesis de maestría y doctorado que sin lugar a dudas están aportando interesantes hallazgos sobre el tema (Meneses, 2002; García, 2003; Martínez C. y Rojas, 2005; Urteaga, 2008).

Maya Lorena Pérez Ruiz (2008), señala que este descuido académico y también social, se ha justificado por el paso casi inmediato de la niñez a la etapa adulta de los sujetos rurales. Este proceso de rápido tránsito ha sido identificado por varios autores a partir de factores como el la incorporación al trabajo familiar a muy temprana edad, la falta de educación escolar, la movilidad o migración en busca de opciones laborales para el sostenimiento de la unidad doméstica, y el matrimonio (también desde muy temprana edad).

Los pequeños a la edad de cinco años comenzaban a ayudar a su padre en las labores del campo aun cuando todavía participaba en tareas domésticas junto a sus hermanas. A esa edad dejaban a un lado juegos infantiles, o al menos su participación en ellos era severamente reprimida. Al poco tiempo dejaban definitivamente la niñez. Alrededor de los ocho años comenzaban a tener tareas específicas en el campo y a usar sombrero. Era común que unos años más tarde se desprendieran de la tutela paterna y contribuyeran al ingreso familiar trabajando por un salario (Powell, 1974: 404-41, citado por Necochea, 2004: 92).

En el caso de los campesinos y artesanos, el aprendizaje del oficio iniciaba desde muy temprana edad; a los 15 años ya podían ganarse la vida para sostener a su familia. Mientras que para los sectores medios y las élites, la educación marcaría un cambio. Necochea (2004) señala que en el caso de los comerciantes y profesionistas, especialmente abogados y médicos, probablemente el tiempo se retrasaba, ya que generalmente entre los 16 y 18 años de edad comenzaban a estudiar en la escuela preparatoria para después incorporarse a la vida profesional. El origen de clase o la posición de clase de los sujetos determina la construcción (o incluso podríamos decir, la entrada o salida) de la juventud como construcción social.

A lo largo del siglo XIX y mediados del XX, ser joven significaba adquirir las herramientas necesarias para garantizar una vida independiente que suponía romper con la dependencia de la relación familiar (autoridad de los padres). Tener un oficio o una profesión y ser jefe de familia caracterizaban al hombre maduro. En

ese sentido el matrimonio se consideraba como el factor determinante para el tránsito de la juventud a la edad adulta.

Además del matrimonio, el aprendizaje del oficio sirvieron como un factores de diferenciación entre la construcción de la juventud en los contextos urbanos y rurales (Necoechea, 2004). En este sentido, el lugar de origen (urbano o rural) no sólo denota una distinción contextual, sino de condición social estructural. La situación para la élite y las clases medias que habitaban los centros urbanos no era la misma que las condiciones de pobreza y explotación de los campesinos del sector rural del siglo pasado (aunque tampoco los sectores urbanos marginados eran exentos de dichas condiciones).

Para los contextos rurales, también la escuela fue un constructor y visibilizador de la juventud. Plutarco Elías Calles y Lázaro Cárdenas, implementaron las escuelas agrarias para que los hijos de los campesinos se educaran con el objetivo de impulsar el desarrollo del campo y modernizarlo. Más tarde las universidades agrarias, fueron punta de lanza para impulsar dicho objetivo. La juventud rural en México se ha abordado desde una perspectiva más productivista (la juventud como relevo generacional y la oportunidad de tecnificación del campo) que desde una perspectiva socioantropológica. Así, son pocos los estudios sobre la construcción de identidades juveniles y sus estrategias culturales ante los procesos de pobreza y marginación estructural en los que viven el día a día.

En casi todo el siglo XX el campesinado fue la categoría que integró las formas de organización social y económica en el ámbito rural. El campesino tenía como referencia el trabajo agrícola, fue una categoría principalmente masculina para nombrar al jefe de familia y de la unidad familiar, generalmente titular también de la parcela, el ejido o la comunidad. En la unidad familiar cada uno de los sujetos que la integraban tenían un rol específico (división sexual del trabajo), pero el objetivo no era destacar que es lo que cada uno hacía, sino las estrategias de reproducción de la unidad familiar campesina. Las mujeres, niños y jóvenes quedaron por mucho tiempo ausentes.

En nuestros días las fronteras entre lo urbano y lo rural se desdibujan ante los acelerados procesos económicos y culturales globalizantes. A la fecha, todavía pesan añejos estereotipos donde lo urbano se define como lo desarrollado, mientras que lo rural, como lo tradicional. Lo que observamos sin embargo, es que este debate dicotómico entre lo rural y lo urbano, es trascendido por la propia dinámica socioeconómica y cultural; las fronteras que antaño diferenciaban los procesos urbanos de los rurales, ahora se desdibujan. Los cambios y transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales de los últimos veinte años, han dado lugar a diferentes enfoques que consideran el análisis de lo rural y lo urbano, como una relación de mutua afectación. El enfoque de la Nueva Ruralidad ha sido uno de ellos.¹¹

La migración doméstica e internacional se ha convertido para muchos jóvenes indígenas rurales casi en la única alternativa de desarrollo personal, familiar y colectivo. Al respecto, Maya Lorena Pérez (2008) asocia fuertes procesos migratorios a los cambios en las políticas de desarrollo. La falta de programas y políticas públicas y la falta de inversión en el campo han provocado la salida de importantes contingentes de población joven que ya no encuentra opciones de trabajo en sus lugares de origen; además, la ampliación de la cobertura de los medios masivos de comunicación e información, que ahora llegan a lugares recónditos y antes aislados, ha generado en el sector joven de la población rural nuevas motivaciones para llegar a las ciudades en busca de alternativas de vida, de participación y de consumo.

¹¹ Edelmira Pérez (2001) señala que la perspectiva de la Nueva Ruralidad, abona elementos de análisis para trascender las dicotomías tradicionales sobre las fronteras entre lo rural y lo urbano, entre los campesino-agrícola y lo urbano-industrial, etc. Plantea que la influencia de la cultura global desdibuja los límites de las identidades locales y las diferencias tajantes entre juventud rural y urbana. También refiere que hay razones de tipo económico-ocupacional que implican la relación e interconexión de ambos contextos. Lo rural no puede hoy vincularse exclusivamente a las actividades agrícolas si se pretende que los hogares del campo alcancen niveles de vida aceptables, como lo muestra la creciente “multiactividad” de los mismos. En este sentido, la “nueva ruralidad” plantea que lo rural, debe pensarse en términos amplios y dinámicos que permitan visualizar la combinación de actividades agrícolas y no agrícolas que hoy caracteriza al tejido rural.

Los procesos globales actuales apuntalados por las necesidades económicas, invariablemente significan también intercambio y producción cultural de los sujetos. En los diferentes ámbitos y dimensiones sociales, se imbrican y producen múltiples historias y tramas culturales así como distintas y simultáneas estrategias de sobrevivencia material y cultural de los sujetos, en ámbitos tanto rurales como urbanos. En este sentido, pensamos que tanto lo étnico como lo rural y lo urbano se entremezclan para reconfigurarse en un contexto global.

Los contextos (espacio-tiempo) rurales son históricos, se transforman y adaptan de acuerdo a las circunstancias; son parte y producto de las relaciones globales que trascienden la idea idílica de la comunidad étnica como homogénea y armónica. De igual manera las identidades rurales e indígenas trascienden la idea de una asociación exclusiva con las actividades de agrícolas o del campo. En este sentido, pensar la construcción de la juventud en los contextos rurales e indígenas, implica un abordaje multidimensional de las relaciones de los sujetos individuales y colectivos (Durstun, 1998)

La definición de juventud rural no se limita a prácticas relacionadas al trabajo o actividad agrícola y campesino. La juventud rural implica más que ello, comprende preguntarse sobre singularidad que construye a las juventudes indígenas en los contextos rurales a partir de los acelerados flujos migratorios y las fuertes crisis económicas. Daniel Espíndola (2002) comenta que las juventudes rurales de América Latina son un grupo heterogéneo, claramente diferenciado de las generaciones anteriores, con dificultades estructurales de inserción social, económica y política, pero con un potencial enorme para el desarrollo de los territorios rurales.

1.4 La singularidad de la juventud indígena

Hasta hace un poco más de veinte años era común asociar lo rural con lo campesino e incluso con lo indígena y viceversa. A partir de la reivindicación del movimiento indígena en el país y particularmente después del movimiento zapatista en 1994, el

tema de las identidades étnicas cobró fuerza y abrió un espacio de debate teórico e histórico, que evidencio la riqueza y complejidad cultural de nuestro país.

Ahora el tema de las identidades indígenas trasciende los contextos rurales, dando pie a configuraciones étnicas multilocales y trasnacionales a raíz de los procesos migratorios actuales (nacionales e internacionales). En este sentido, la construcción de las juventudes indígenas es relacional a los múltiples espacios en los que se mueven los sujetos; la comunidad, la escuela, el lugar de arribo de los migrantes, el acceso a los medios de comunicación, las tecnologías, etc., son factores que influyen en la configuración de los sujetos indígenas juveniles contemporáneos.

Estos procesos han significado lucha de fuerzas: negociación, resignificación y conquista de espacios y prácticas, además de enfrentarse a la exclusión y discriminación cotidiana de los no indígenas.

Por tanto, hablar de juventud indígena no se limita a los contextos rurales; lo rural y lo urbano son referentes teóricos explicativos que dan una idea de límites pero también de las convergencias identitarias. En la práctica cotidiana de los sujetos de carne y hueso, estos referentes y sus fronteras se mezclan, se amplían y se intercambian.

Los fuertes procesos migratorios (nacionales e internacionales), los medios de comunicación e información masivos y la introducción de la escuela secundaria en las zonas rurales, (principalmente en su modalidad de telesecundaria en las zonas rurales) son factores importantes que han incidido en la construcción y visibilización de jóvenes rurales e indígenas en los contextos rurales contemporáneos (Pacheco, 2002, 2003; Pérez Ruiz, 2002, 2008; Meneses, 2002; García, 2003; Martínez C. y Rojas, 2005; Urteaga, 2008).

En la última década del siglo XX, importantes grupos de jóvenes rurales e indígenas se unieron al éxodo migratorio en busca de oportunidades de desarrollo personal, familiar y en algunos casos, comunitario. Las pocas oportunidades de empleo en sus lugares de origen, la falta de sustento económico para continuar sus estudios,

el empobrecimiento del campo, la influencia del “sueño americano, y la ampliación y acceso a los medios masivos de comunicación e información, generaron “nuevas” expectativas y necesidades en los jóvenes indígenas, captando visibilidad.

En los vaivenes de la migración, las idas y vueltas de estos jóvenes a sus comunidades de origen, han provocado cambios y transformaciones en las dinámicas y relaciones comunitarias. En muchos casos, el papel de los jóvenes en las comunidades, las “nuevas” conductas y formas de valoración de éstos hacia las costumbres comunitarias son vistas como problemáticas. Por un lado, el Estado ha tratado de “frenar” la migración de éstos, a través de programas sociales, “incentivando” su permanencia en la escuela a través de becas, y por medio de programas que promueven proyectos productivos que intentan generar “alternativas” de empleo. Sin embargo, los diversos esfuerzos que ha emprendido el estado, se limitan a acciones paliativas y a corto plazo alejadas de las realidades (necesidades y expectativas) de los jóvenes indígenas. A pesar de que el discurso de los programas y políticas de estado plantean la participación de los sujetos, ésta se reduce a una relación unilateral donde el estado y sus instituciones determinan las formas, acciones y resultados de los procesos de desarrollo, por lo que más que ser sujetos de desarrollo, son vistos como objetos.

Por otro lado, a nivel comunitario, la movilidad de los jóvenes en distintos espacios y ámbitos de acción (formales y no formales) junto a las experiencias, elementos y estereotipos que genera el contexto migratorio, visibiliza a los jóvenes con sus “nuevas” voces, formas de actuar y pensar, planteando así tensiones generacionales y de género en el espacio comunitario. La relación entre “lo nuevo” de lo juvenil y lo “viejo” de la “tradición”, se encuentran, desencuentran, discuten, negocian, se imponen, pero también, se construyen “nuevas” formas de concebir y expresar el mundo.

Al respecto, Maya Lorena Pérez Ruiz (2008) comenta que las relaciones entre los guardianes de la tradición pone en riesgo la continuidad de las identidades y culturas locales. De esta manera, los jóvenes con sus deseos de cambio y sus nuevas

demandas, se ubican en el vértice entre la continuidad de la tradición, el cambio radical, e incluso a la invención de nuevas tradiciones.

En este sentido, intentar un abordaje sobre la juventud indígena, de entrada nos sugiere analizar la forma en que se construye, se relaciona y se expresa la juventud en las identidades étnicas contemporáneas.

La categoría juventud nace en un contexto como un fenómeno social que pondera lo individual con el objetivo de alcanzar la independencia (como sujeto individual), pero lo que también nos preguntamos es que si será el mismo referente de significado para los jóvenes indígenas rurales o bien, qué conflictos y tensiones provoca un ideal individual en un contexto étnico donde el interés colectivo se antepone al individual. Por tanto, nos plantea analizar y desentrañar la complejidad de los procesos que están enfrentando a nivel individual y al mismo tiempo como colectivo, como parte de una identidad étnica, donde por un lado plantean (consciente e inconscientemente) cambios en las estructuras y, por otro, la reproducción de las pautas culturales comunitarias que visualiza en los jóvenes como presentes y futuros pilares de la reproducción de la identidad étnica.

De acuerdo con Pérez Ruiz (2008), la juventud indígena refiere a una marcada 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 en 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 (Pérez Ruiz, 2008:20); trabajar un cargo comunitario, asistir a la faena, dar cooperación económica, son características asociadas con la edad y el género que se construyen en las identidades étnicas.

La juventud indígena se inscribe en un territorio demarcado y definido por la posesión la memoria histórica, que circula de boca en boca y de una generación a otra, una lengua, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común, una

organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso, un sistema comunitario de procuración y administración de justicia (Díaz, 1995), que implica construcciones sociales basadas en significaciones histórico-culturales, donde los grupo sociales definen “la juventud”, “los jóvenes”, “ser mujer joven” y “ser hombre joven” con base en significados y valoraciones específicos que se inscriben en derechos, obligaciones y habilidades, tradiciones, costumbres y valores que asignan los sistemas culturales. La juventud, el ser o no joven y sus distintas formas de manifestación sostienen relaciones sociales para reconocer o excluir a determinados miembros de las decisiones en las dinámicas de la vida cotidiana.

Carles Feixa (1999) comenta que la juventud aparece como una “construcción cultural” relativa en el tiempo y en el espacio.

Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición sean enormemente variables. Aunque este proceso tiene una base biológica, lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad: no en todos los sitios significa lo mismo que a las muchachas les crezcan los senos y a los muchachos el bigote. También los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus umbrales. Ello implica que no todas las sociedades reconocen un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta. Para que exista la juventud deben existir, por una parte, condiciones sociales (es decir, normas, comportamiento e instituciones que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad), y por otra parte, una serie de imágenes culturales (es decir, valores, atributos y ritos asociados específicamente a los jóvenes). Tanto unas como otras dependen de la estructura social en su conjunto, es decir, de las formas de subsistencia, las instituciones políticas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad (Feixa, 1999:18).

Abordar pues la construcción de las juventudes indígenas en esta investigación, implica analizar el significado de lo étnico para las nuevas generaciones en los contextos rurales que están inmersos en procesos migratorios internacionales.

Para esta investigación, la juventud es una construcción simbólica histórico-cultural inscrita en relaciones de poder, que posiciona a los sujetos en el espacio social de manera diferenciada. Delinea espacios de acción y representación social de los sujetos, en relación con otros diferentes – los que no son jóvenes-, por tanto, nos plantea pensar en que la juventud es una construcción social basada en significaciones histórico-culturales, donde los grupos sociales la definen con base en significados y valoraciones culturales y materiales (valores, normas, tradiciones, costumbres; condiciones de económicas, de género, de etnia, etc.).

Las relaciones de poder y el juego de fuerzas están implícitas en la construcción de la juventud (Bourdieu, 1990), implican que la acción de los sujetos está condicionada y determinada por las formas de valoración y objetivación de una sociedad concreta. Además, en tanto que la juventud se construye en relación a otros estadios como la niñez o la adultez refiere a una construcción identitaria; una construcción social que se diferencia de ser niño o adulto; pero también del ser hombre o mujer, por tanto es una construcción social que se configura a partir de las relaciones generacionales y de género.

“La juventud no es más que una palabra”, dijo Pierre Bourdieu (1990) en una entrevista cuando se le preguntó sobre ¿Cómo un sociólogo habría de abordar la juventud? El autor francés comentó que “al igual que la vejez, la juventud tampoco están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre los jóvenes y los viejos. Las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy compleja; la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable...” (Bourdieu, 1990:164). En el mismo sentido, Valenzuela (2004) argumenta que la juventud es una construcción de selección de actores y características, pero también olvidos, por lo cual no es una definición ingenua ni aséptica, sino que destaca y prosigue, pondera y minimiza, condiciones que aluden a procesos de hipóstasis en las representaciones sociales. Por tanto, la juventud es una construcción social

histórica que se plantea y resignifica (transforma) de acuerdo a circunstancias sociales específicas (2004:134). “Hablar de los jóvenes como una unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye una manipulación evidente” (Bourdieu, 2007).

Ni la edad y tampoco ciertas características físico-sociales son determinantes para definir la juventud. Vista sólo desde estos parámetros, la juventud se reduce a cifras y datos demográficos. De esta manera, la respuesta en relación a la construcción de la juventud sería un tanto inmediata, pues bastaría con “meter” en dicha categoría a los sujetos que cumplen con el requisito de edad o bien, “sacar” a quienes lo rebasan. No obstante, la utilidad de la juventud como rango de edad ha sido muy socorrida por los estudios demográficos, principalmente en temas de empleo, migración, educación y pobreza (García de Alba, 2004:394) como referencia de los fenómenos sociales contemporáneos.

Pérez Islas (2004), comenta que la definición de la juventud no debería reducirse a límites etarios. A través de un análisis sobre las clases de edad y la segmentación binaria, dice que las características biológicas adquieren una representación social y cultural en diversas sociedades; delimitan obligaciones, formas de actuar, privilegios (en determinados espacios sociales y grupos), entendidos entonces, como elementos y espacios de una “edad social” que determinan el acceso o exclusión de los sujetos. El mismo autor, al igual que los anteriores, define la segmentación binaria como la relación y lucha entre jóvenes y adultos. La aportación del autor estriba en trascender los límites etarios y plantear la segmentación social de la juventud como una relación de negociación y de conflicto en diferentes espacios sociales de acción de los sujetos como la familia, la escuela, el trabajo, la política; las relaciones padre-hijo, alumno-maestro, empleadores-empleados y Estado-ciudadanos.

La juventud como categoría histórica se inscribe en sociedades occidentales donde la referencia a la edad adulta es guiada por las instituciones estatales; la escuela y el trabajo han sido determinantes en este ámbito. Actualmente las representaciones

de los sujetos juveniles tanto en espacios urbanos como en los rurales expresan identidades diversas que rebasan los procesos y las etiquetas tradicionales con los que se interpretaba la realidad social. Ahora hablar de juventudes rurales indígenas no significa sólo hablar del campo en tanto espacio de actividad agrícola, sino hablar de la construcción de identidades étnicas que están en constante contacto con otras culturas. Identidades que están en un estire y afloje cotidiano entre la norma colectiva y sus propios intereses y formas de expresión.

Hablar de juventud es hablar de los “jóvenes” como sujeto social que constituyen un universo social cambiante y discontinuo, cuyas características son resultado de una negociación-tensión entre la categoría social asignada por la sociedad particular y la actualización subjetiva que sujetos concretos llevan a cabo a partir de la interiorización diferenciada de los esquemas de la cultura vigente (Reguillo, 2000b).

1.5 La construcción de la juventud en las comunidades hñähñú

Según el Consejo Nacional de Población (CONAPO) la población juvenil en México, representa una tercera parte de la población total (12-29 años de edad). Misma proporción que se repite en los 31 estados de la república y el Distrito Federal.

Para el caso del grupo hñähñú del Estado de Hidalgo, la población total es de más de 2 millones de habitantes, donde la población hablante de lengua indígena (HLI) representa el 13%. La población HLI joven (12-29 años) representa el 30%.

Sin embargo, en el caso de las comunidades indígenas ser joven no se reduce a un rango de edad o estado biológico particular, con la introducción de la escuela secundaria (telesecundaria) y la creciente migración de los más jóvenes, se alcanza a vislumbrar una diferenciación generacional donde los sujetos dejan de ser niños para comenzar un proceso de mayor independencia frente a las figuras paternas. En la lengua materna se les denomina *Metzi* a los muchachos y *Nshutzi* a las muchachas, ambos definen a los individuos que dejan de ser niños, pero que tampoco son adultos. Generalmente empiezan su juventud a los 12 años y la terminan cuando forman una familia (se casan, se juntan o son madres solteras). Ser joven, los jóvenes, la juventud son construcciones socioculturales que están

determinadas por los roles, valores y prácticas sociales comunitarias, construidas, condicionadas y determinadas por variables generacionales y de género.

Para las comunidades indígenas y particularmente las hñähñú del Valle del Mezquital, la juventud es sinónimo de energía, pero también de falta de experiencia, rebeldía, desobediencia, irresponsabilidad, etc., calificativos que estereotipan y condicionan su acción en los espacios comunitarios (principalmente públicos).

En las comunidades hñähñú la juventud puede tener varias representaciones concretas, el tránsito de la educación primaria a la secundaria juega un papel importante. A los 12, 13, 14 años de edad, los hombres y las mujeres inician la educación secundaria y con ello diferentes procesos de socialización que las aleja de la niñez, por ejemplo iniciar experiencia de noviazgo. Y dejar de ser jóvenes a los 15 ó 16 cuando se “juntan” con su pareja.

En las comunidades hñähñú la juventud está estrechamente vinculada con el estado civil más que con la edad. Digamos que se deja de ser niño cuando termina la primaria y se inicia el mundo adulto cuando se casan. En este sentido, el periodo de soltería tiene estrecha relación con la construcción de la juventud.

La juventud se construye diferente de acuerdo a los géneros. Un hombre puede estar soltero hasta los 25 y ser sólo “casadero”, mientras que para las muchachas tener la misma edad y no estar casadas es símbolo de estigma porque “ya está madura”, por lo que generalmente incia un proceso de presión para encontrar pareja dentro o fuera de la comunidad.

La soltería y el estatus de estudiante (de nivel secundaria en adelante) tienen relación con una especie de etapa que exige a los sujetos del *compromiso comunitario*, es decir, no ser cabeza de familia (aunque se tengan múltiples actividades y responsabilidades). Por ejemplo, si un hombre de 20 años es soltero y está estudiando, es un sujeto “sin responsabilidad” con la comunidad, la mayor responsabilidad es con sus estudios. Este último ejemplo, varía ya que esto se determina con base en el reglamento interno de cada una de las comunidades. Sin embargo, el matrimonio marca el término de dicha etapa.

Para los hombres, el matrimonio les permite acceder al ámbito de los derechos y las obligaciones, es decir, al estatus de ciudadano en la comunidad.

En el caso de las mujeres, es un tanto complejo hablar de juventud. La juventud está asociada con la fertilidad, si una mujer es joven se puede casar porque se supone que tendrá hijos¹², es común que entre más joven es la mujer tenga mayores probabilidades de casarse. Si bien para la comunidad son importantes las mujeres, no es factor de discusión su estado civil, a menos que ésta sea madre soltera. Las mujeres “jóvenes” no son factor de discusión pública porque en la mayoría de las comunidades hñahñu, las mujeres no son sujetas de ciudadanía formal. Sin embargo, actualmente son más frecuentes los casos de madres solteras. Una mujer puede tener 14, 15, 25, 30 años de edad y si su estado civil es madre soltera, tiene las mismas obligaciones (aunque no necesariamente las mismas condiciones de acceso a los derechos) que un hombre cabeza de familia. Las madres solteras tiene que cumplir con su cargo y faena para que su hijo y ella puedan tener derechos y garanticen su membresía en la comunidad.

Las mujeres que son solteras, estudian, trabajan o hacen otra actividad son reconocidas por la comunidad siempre y cuando aporten un beneficio a la comunidad, de otra manera sólo tienen presencia en el espacio doméstico. Las mujeres casadas son parte de una familia y compañeras de su esposo, su esposo responde por ellas, el apellido del esposo es quien representa a la familia y la mujer es absorbida por la figura del esposo y de la institución familiar. Actualmente llama la atención el caso de las madres solteras que al no tener una figura “masculina” directa que las represente (aunque el padre de ellas generalmente es quien lo hace), en algunas comunidades se plantea que ellas se ganen el derecho de sus hijos y de ellas mismas a ser legítimos miembros de la comunidad. A la luz de este fenómeno, los roles de género y la posición de las mujeres en las estructuras

¹² Actualmente en las comunidades hñahñu algunas parejas (las menos) postergan el embarazo en pro de la planificación familiar, sin embargo, sigue siendo fundamental que después de la ceremonia de matrimonio (o cuando se juntan) la pareja tenga hijos, cuando no es así es “mal visto”. Por un lado, se cuestiona la fertilidad del hombre llamándole “impotente” o bien, la infertilidad de la mujer: “no sirve para tener hijos”, situación que es justificación legítima para que el hombre busque otra pareja.

sociales y políticas comunitarias se pone en la mesa de discusión comunitaria, pero también académica.

Con la introducción de la secundaria (principalmente en la modalidad de telesecundaria) en la primera mitad de la década de los ochenta muchos jóvenes tuvieron la oportunidad de continuar con su instrucción básica. Con el arribo de la telesecundaria a las comunidades hñahñu la dinámica social de los espacios de socialización se transformó dando pie un espacio de construcción de lo juvenil, en muchas ocasiones postergando el matrimonio. Martínez y Rojas (2005) señalan que con la introducción de la telesecundaria en las comunidades rurales la estancia en la etapa juvenil de los sujetos se alargaba y obligaba a resignificarla.

En los espacios informales de la escuela, principalmente a través del juego y las pláticas, las relaciones entre los géneros tuvieron mayor apertura, abriendo espacio para la construcción de la juventud en las mujeres que tradicionalmente eran quienes se casaban todavía más jóvenes que los hombres y asistían menos a la escuela. Cuando las escuelas secundarias se implementaron en las comunidades, las mujeres tuvieron la oportunidad de asistir, retardando el matrimonio.

Jorge Meneses (2002) observó que en Cieneguilla (Oaxaca) la *telesecundaria* no sólo representa un centro para estudiar y prepararse, sino un espacio donde los jóvenes adquieren un estilo y un *status*, al pasar un tiempo de su vida compartiendo espacios, juegos, ocio, alegrías, tristezas y muchos otras situaciones que los articulan como *subgrupos dentro de la comunidad*, conformando estilos juveniles particulares.

Los procesos migratorios actuales -principalmente la migración hacia los Estados Unidos- con toda la carga simbólica y cultural que significan, han propiciado que la propia experiencia migrante, se perciba y viva como rito de iniciación a la vida adulta; tener las herramientas económicas y materiales –es importante- para una vida “independiente” y formar una familia. Bourdieu (1990:166) comenta que una de las razones por las cuales los adolescentes de las clases populares quieren dejar la escuela y entrar a trabajar desde muy jóvenes, es el deseo de alcanzar cuanto

antes el estatus de adulto y las posibilidades económicas que éste entraña: tener dinero es muy importante para darse seguridad ante los amigos y con las chicas, es decir, para ser reconocido y reconocerse como “hombre” (Bourdieu, 1990:166)

En el caso de los jóvenes hñähñú además de significar dicho rito a la vida adulta, también está planteando un espacio donde los símbolos de la experiencia migratoria configura sus identidades juveniles, principalmente bajo y en competencia con la idea de éxito. La migración en términos culturales ha significado un intercambio intenso y masivo de símbolos que dialogan, se imponen o se omiten a través de las relaciones entre los que se van y los que se quedan. Los carros, las trocas, los dólares y la casa son sinónimo del éxito de la conquista del sueño americano. Pero también la aventura y los riesgos del paso de indocumentado (“la aventura de la migración”), pone a prueba la valentía y fortaleza de los sujetos, especialmente en la construcción de la identidad masculina juvenil.

En este sentido la escuela y la migración juegan un papel fundamental en la construcción de la juventud hñähñú.

Pero además de lo que implica en términos individuales la construcción de la juventud hñähñú, invariablemente este proceso se construye relacionamente con las formas de organización social y política internas de las comunidades, proceso que plantea tensión entre las formas comunitarias institucionalizadas del deber ser de los sujetos (la posición de los sujetos de acuerdo a su género y generación) y las experiencias individuales de los sujetos.

La participación de los miembros de la comunidad en el sistema de cargos, la faena, la fiesta, etc.; la conducta, el cumplimiento de las obligaciones y el acceso a los derechos son regulados por la normatividad interna (formal y no explícita) de la comunidad. Los jóvenes (hombres y mujeres) no se excusan de tal lógica, su identidad juvenil se construye de manera relacional y multidimensional; entre el deber ser de la pertenencia a una comunidad étnica y, las relaciones, prácticas y valoraciones en otras relaciones.

El paso por la escuela, la experiencia migratoria, la influencia de los medios de comunicación (particularmente de la televisión y la radio) junto con las dinámicas y responsabilidades que implican ser parte de una comunidad étnica conforman un complejo tejido de colores y texturas que se entretajan para expresar diferentes formas de objetivación de lo que los y las jóvenes hñähñú piensan, sienten y vislumbran acerca de sí mismo, a veces de manera consciente a veces llevados por la dinámica cotidiana.

Maritza Urtega (2008) considera la radio como portadora de imágenes y mensajes que ofrecen *modelos de conducta* más urbanos respecto a temas sensibles como las relaciones amorosas, el cortejo, el noviazgo, el matrimonio, la sexualidad, los nuevos papeles femeninos y otros, que dotan a los jóvenes de herramientas para cuestionar y negociar con las creencias y costumbres de las generaciones anteriores. Sobre todo, las estaciones de radio son vehículos de ciertos repertorios de símbolos de la cultura juvenil (la música de moda como la banda, el narcocorrido y el reguetón) con los cuales interactúan cotidianamente, creando con ellos lenguajes, presencias (mascaras) y escenografías con las que se comunican entre ellos como jóvenes indígenas rurales (los que están y los que se van y regresan) y se hacen visibles como actores sociales frente a las generaciones anteriores.

Las formas de vestir, los peinados, la música que escuchan, la elección de la pareja y otras representaciones juveniles cotidianas, no son del todo aprobadas por las generaciones adultas, pues aluden a cambios y transformaciones que chocan con el deber ser del orden comunitario tradicional. Por lo que lo juvenil en las comunidades hñähñú se construye y convive en tensión con las formas tradicionales de concebir el mundo. “Lo tradicional” y “lo moderno” (entendido como lo nuevo, lo actual) se entremezclan a la sazón de una lucha de fuerzas generacionales y de género. En el proceso de constitución de las identidades juveniles, la mayoría de los jóvenes rivaliza y contrapone el mundo adulto y sus instituciones, regularmente a partir de la interpelación que se hace de las normas y valores instituidos (Nateras, 2007: 103).

El sueño americano como referente y significado de éxito y estatus es uno de los factores determinantes en la configuración de las identidades juveniles. La “troca” (camioneta), los autos deportivos, los “cueros de rana” (dólares), las “casotas” (casa de concreto estilo “california”), el encuentro la novia o el novio del *otro lado*, la idea de casarse y de que los hijos nazcan *del otro lado* etc., son símbolos y significados que acompañan a los jóvenes en su experiencia migratoria. La infinidad de anécdotas alrededor de la travesía en la frontera: “la pasada en el desierto”, la incorporación a las bandas y barrios de cholos en los suburbios migrantes; los bailes, las fiestas, las drogas, etc., son experiencias que van conformando los motivos, elementos y estereotipos de identidad de los y las jóvenes haññus. Pero que –hay que remarcarlo– siguen expresando las marcadas desigualdades sociales y la falta de oportunidades que estos jóvenes tienen.

Actualmente son los más jóvenes quienes parten por las mismas causas, pero además se incluyen otras “nuevas” de orden simbólico, que ya son parte de las construcciones identitarias de la juventud como ritual de tránsito para dejar de ser niño y convertirse en joven (y en adulto). Al respecto, Bourdieu (2000) comenta que la construcción de la masculinidad involucra un deseo de apuesta en la lucha social por elpreciado bien simbólico que constituye la llamada hombría.

Para los jóvenes que regresan a su comunidad después de la experiencia migrante y la conquista del sueño americano, implica una relación paradójica; al mismo tiempo que son reconocidos por la objetivación de su éxito, son fuertemente criticados por los cambios en su actitud y vestimenta importados del otro lado.

Quando regresan ¡huy, no!, ya se sienten mucho, ya no respetan a los papás, ya no saludan. Creen que porque traen su buen dinero y su carro ya son otros, y no, son los mismos. Ya ni quieren hacer la faena.

No todos son así, hay unos que si regresan y siguen igual que antes. Como te diré, cooperan con la comunidad y más cuando les toca cargo, ahí ni dicen nada porque saben que los multan. Pero si hay que estar pendientes porque allá aprenden muchas cosas y pues acá nomás vienen a hacer puro desastre. (Don Pancho, Taxadhó, Ixmiquilpan, 2007)

Las diferentes representaciones juveniles y algunas prácticas aprendidas en su estancia migratoria en los Estados Unidos (el consumo de alcohol y drogas; la falta de respeto a las normas y obligaciones comunitarias, por ejemplo no participar en el servicio comunitario, son referente de alerta) rompen con las formas y dinámicas tradicionales al regreso a la comunidad y son calificadas como amenaza para el orden comunitario. Es un hecho pues, que la migración no sólo replantea las formas comunitarias en un sentido de flexibilizar las formas de relación, sino que plantea un clima de tensión infundido por las relaciones de violencia en las que se involucran los jóvenes arrastrados por un clima de inseguridad e incertidumbre.

A continuación ilustraremos con algunos ejemplos, los espacios de relación y construcción indentitaria de la juventud hñähñú.

1.5.1 Espacios de identificación y socialización de la juventud hñähñú

El interés por acercarnos a los espacios sociales domésticos y públicos de los jóvenes hñähñú, es porque en la mayoría de ellos, se cristalizan las tensiones generacionales más fuertes sobre las valoraciones que los jóvenes y los adultos tienen de las prácticas y relaciones cotidianas y la forma cómo el fenómeno migratorio ha transformado (y trastocado) sus formas de vida.

Al mismo tiempo, se identifican las posiciones sociales que los jóvenes tienen con respecto a las instituciones comunitarias y no comunitarias, donde se dejan ver relaciones de discriminación y exclusión, pero también “nuevas” formas de relación, vínculos y significados; “nuevos” vínculos y relaciones que establecen a partir de los estragos y ganancias simbólicas y materiales que les significa el fenómeno migratorio.

La migración, en este sentido, abre un campo de conflicto que pone en tensión las normas, creencias, lealtades y representaciones de lo que cada grupo o colectividad considera como el comportamiento adecuado para cada uno de sus miembros de acuerdo con su sexo y su edad (Barrera y Oehmichen, 2006: 18)

Las experiencias de los jóvenes hñähñú bajo este contexto son diversas; intervienen condiciones materiales reales que determinan su adscripción identitaria. La diversidad de experiencias juveniles además de poner en evidencia la multiplicidad de representaciones identitarias, evidencia la desigualdad y discriminación en las que se relacionan las y los jóvenes. Por tanto, no podemos aludir a una identidad homogénea. Es fundamental considerar estas diferencias y distancias para problematizar la construcción de las identidades juveniles en contextos de migración. En este sentido, lo juvenil se construye en un marco más complejo, en lucha contra las definiciones tradicionales que la comunidad, la escuela, el gobierno (políticas públicas), la iglesia, los medios de comunicación, etc. Bajo este marco, los jóvenes se desenvuelven en sistemas de pertenencias múltiples, dentro un mundo que los integra (social, cultural, político económico), pero que también los excluye.

Para ilustrar los espacios cotidianos en los que se construyen las y los jóvenes, nos permitiremos exponer algunos de ellos con el fin de expresar la complejidad de sus identidades y cómo éstas inciden en su participación en los espacios públicos comunitarios.

1.5.2 De fiesta en fiesta

Uno de los espacios donde convergen y se encuentran manifestaciones culturales de la identidad hñähñú y se entrelazan espacios propios de identificación de los jóvenes, es la fiesta.

La fiesta es la representación más rica en cuanto a diversidad de manifestaciones culturales e identitarias de los pueblos. La fiesta es una celebración de la comunidad para la comunidad. Las celebraciones más grandes y significativas, son las fiestas patronales católicas. Éstas, son expresión y factor de cohesión comunitaria así como crisol de la identidad étnica. En ella convergen desde el más viejo, hasta el más joven; en las faenas de la fiesta participan todos. El entusiasmo y la inversión de fuerza humana y financiera no se escatiman.

La fiesta es importante para fortalecer los lazos con la comunidad migrante. A través de las mayordomías y los padrinzgos, los migrantes financian las fiestas y se lucen

con las mejores bandas de música, vastos arreglos florales para la iglesia, comida para todos los invitados, impresionante pirotecnia, trofeos para los juegos deportivos, vestimenta para la reina, sonido musical, cerveza, etc. En las fiestas se dan las más fuertes luchas por el prestigio. Las comunidades compiten por dar (ofrecer) la fiesta más grande y vasta, al respecto Bello, comenta que “las fiestas son, por sobre todas las cosas, espacios para el despliegue de las evidencias de estatus y jerarquías construidos por la migración” (Bello, 2008: 173).

En los días de fiesta, los espacios cotidianos de reunión y convivencia de los jóvenes aparecen llenos de color. Y son ellos, los jóvenes, los protagonistas de éstos: La plaza y el kiosco, las canchas de básquet bol y fútbol, las calles, la esquina, el poste con un foco a media luz. Para los jóvenes, la fiesta es uno de los espacios en los que encuentran mayor libertad para proponer, hacer y crear. Y es también en ese momento de fiesta que el mundo adulto confía en la energía y creatividad de éstos y delega muchas tareas en ellos.

Mujeres y hombres jóvenes se ven por todos lados. Unos organizando el baile de la noche, otros, la final del torneo de básquet bol, organizando la rifa, adornando la iglesia, ensayando para cantar en el coro, etc.

Para algunos grupos de jóvenes, la iglesia (o mejor dicho las iglesias, donde destacan la católica y las evangélicas) se vuelve centro de reunión. Organizan grupos de estudio de la biblia, retiros juveniles, círculos de oración, grupos de catequesis y el coro.

En las fiestas, uno de los mementos más esperados, es el baile. Es un espacio de encuentro con los suyos; de expresión de las formas juveniles que se mueven al ritmo de banda, huapango, hasta el reggeton. Un espacio donde convergen las libertades juveniles, la diversión, los amores y desamores; los sobrios y ebrios y, a veces balazos y hasta muertos. Por esto y mucho más “las fiestas son un espacio para ver y ser visto, para seducir y ser seducido, son lugar también de disputa entre las bandas y los grupos rivales; es una ocasión para beber en abundancia, bailar y saldar cuentas con los adversarios. Un ciclo que se repite año tras año y que es esperado con ansiedad por los jóvenes” (Bello, 2008: 172).

Para los jóvenes (especialmente los hombres), las fiestas representan la defensa de su territorio. Incluso en algunas comunidades, las riñas se siguen originando principalmente porque jóvenes de otras comunidades llegan -dicen ellos mismos- a querer *apantallar o farolear* con las muchachas de la comunidad. Dicha situación es motivo suficiente para iniciar una riña que si no se salda en esa fiesta, seguro en otra será.

Las diversas formas de vivir y de apropiarse la fiesta, a veces rompen con el orden comunitario, pues los enfrentamientos individuales, a veces desembocan en enfrentamientos comunitarios.

En el mismo sentido Maya Lorena Pérez Ruiz (2008) comenta que “las fiestas, los ritos y los encuentros deportivos, constituyen espacios de encuentro y desencuentro entre grupos y sectores diversos de la comunidad, pero también son espacios propicios para el encuentro y la negociación; así que los espacios tradicionales como los de nuevo cuño, tienen un papel fundamental para la cohesión y la continuidad, pero también para la apertura de fronteras, la maleabilidad de las costumbres, y por tanto, para la reformulación y la apertura de los grupos, cuyas identidades y pertenencias, en todo caso, se diversifican y se amplían, pero no necesariamente sobre la destrucción de las identidades locales” (Pérez, 2008:35)

1.5.3 De la banda y con la banda, ¿Nuevas representaciones de las identidades indígenas juveniles indígenas?

Los espacios sociales de identificación que construyen los jóvenes, son espacios de poder en tanto espacios de identidad. Son relaciones y ámbitos en los que los jóvenes construyen su presencia como tales y generan territorios juveniles fuera (pero en relación) de los espacios de socialización “legítimos”. Estos espacios les permiten interactuar cara a cara con sus semejantes para construir ideas y formas distintas que los diferencie el mundo adulto.

La ausencia de los padres, los estereotipos y prácticas adoptadas en su estancia en el país del norte, la ruptura con los referentes y expectativas de “éxito” que en algún momento recayeron en la escuela como espacio de “realización”, se debilitan.

Las condiciones de exclusión y pobreza producto de los procesos estructurales económicos, donde pocos tienen mucho y muchos no tienen muy poco, condicionan el acceso y movilidad de los jóvenes indígenas.

En el contexto de migración del Mezquital, los jóvenes construyen “nuevos” modos de vida y nuevas expresiones de sus complejas y variadas identidades y al mismo tiempo de su (s) referentes y vínculos de socialización y afectividad.

Los cambios y transformaciones sociales que se presentan en los contextos rurales indígenas que experimentan el fenómeno migratorio, ahí donde la población joven es protagonista de estos vaivenes, surge una relación estrecha entre juventud-pobreza-delincuencia. Esta relación que fue común en contextos urbanos, principalmente en aquellas zonas periféricas de las grandes urbes excluidas de los “privilegios” de la modernización urbana (colonias en proceso de formación que no contaban con los mínimos servicios de energía eléctrica, drenaje, agua potable), ahora forma parte de las expresiones y espacios juveniles rurales-indígenas. La falta de acceso a la educación, a la salud, al trabajo y a una familia, son condiciones que están propiciado que “la banda” se construya en un espacio de expresión, protección, identificación y reconocimiento juvenil.

En los contextos urbanos marginados, la banda fungió como el espacio de expresión y lazo solidario que en muchas ocasiones desplazó el vínculo y representación de la institución familiar tradicional. Sin embargo, bajo el espacio de socialización, protección y lazo emotivo, también se permeó el alcohol, drogas, el asalto y el robo. Situaciones que llevaron a que socialmente la banda cargara a costas con el estereotipo de los chavos banda como “delincuentes”. Este calificativo, no es ajeno a los grupos juveniles en el contexto rural-indígena.

La relación con la banda obedece a nuevas formas de socialización e identificación, pero también a la falta de vínculos afectivos antes cubiertos por la familia. Lo que se observa de inicio, es que estas “nuevas” construcciones sociales surgen como espacios donde se construyen nuevas formas de relación que significan relaciones de organización, reciprocidad, solidaridad, familia, de pareja, de la sexualidad, incluso, una forma distinta de orden social. Valoraciones que algunas veces chocan,

se confrontan con las valoraciones tradicionales comunitarias, con el “deber ser” y con los roles de género tradicionales.

Para estos contextos, la banda como espacio de socialización, implica la construcción del sujeto juvenil, en este sentido, la construcción y producción de saberes que se materializan a través de las expresiones culturales cotidianas de los jóvenes.

La banda ofrece pertenencia a un grupo y, el “aislamiento” y la “desprotección” en que se encuentran los jóvenes se ven contrarrestados en un medio social hostil. Pero también la banda es un espacio de socialización tal vez alternativo o en continuidad con la familia tradicional. Crea nuevas conductas, algunas socialmente ilícitas, que para muchos es la forma de acceder a bienes o ingresos que permiten incrementar el magro ingreso familiar (Castillo, Et., al., 1995: 275-276)

Ahora nos critican mucho [los adultos], dicen que somos desatados, que sólo andamos de cholos... a veces nos dicen que sólo nos juntamos porque así nos tapamos entre todos, ya ves, por lo de los robarcarros. Bueno yo sí conozco a otras bandas, bueno, a otros chavos que sí le entran a esas cosas, pero no todos somos iguales. Nosotros nos juntamos porque hace falta platicar, hace falta conocernos... y hace falta distraerse... a veces jugamos, pero a veces platicamos sobre los problemas de la comunidad, a veces queremos decirle al delegado que ponga atención en “x” cosa, pero como sabemos que ni nos van a hacer caso, mejor nos lo quedamos... (Raúl, 25 años, San Miguel Tlazintla, Cardonal, 2008)

Pues hay de todo... desde que se empezaron a ir [migrar a Estados Unidos] varios chavos, pues nos empezamos a quedar pocos acá... algunos estudiaron, otros se casaron, y así... la cosa es que algunos que se quedaron y no estudiaron pues se empezaron a dedicar a varias cosas... algunas bien chuecas... y luego peor, porque cuando llegaban los cholos o los barrios pues en veces se ponía peor, muchas peleas, pistolas, drogas, alcohol... bueno, también hay chavos que vienen con ideas bien chidas, quieren hacer un montón de cosas para el pueblo, pero

de todas formas la gente no deja hacer nada, ni para bien, ni para mal... creo que a veces responden más cuando hay problemas... sí, por ejemplo, cuando llega la policía a buscar a alguien que se robó el carro lo tapan... creo que es bueno, porque los chavos no eran así... ahora que están solos... todas sus familias se han ido, pues que quieren que hagan... si no hay quién los espere en sus casas... (Damián, 24 años de edad, Maguey Blanco, Ixmiquilpan, 2008)

Para los jóvenes en contextos de migración, la banda trasciende el mero espacio de distracción. Como los testimonios ilustran, la banda no sólo les significa un espacio de identidad y manifestación cultural, sino un espacio de protección. Los jóvenes encuentran en la banda una forma de asociación defensiva para enfrentar las diferentes condiciones críticas de su vida cotidiana. La banda también permite compartir el ocio, la recreación, los entretenimientos indispensables para la socialización de estos jóvenes (Castillo, Et., al., 1995). La banda también provoca la tensión entre las formas tradicionales de orden comunitario y al mismo tiempo la idea de orden y “autoridad” de las instituciones formales (policía), situación que en muchas ocasiones desemboca en la represión violenta.

... La vez pasada si se puso feo, agarraron a unos chavos, eran como 5... los persiguieron [los chavos] se metieron a su comunidad para que no los agarraran, dicen que se habían robado una camioneta en un baile. Pero como la policía no se puede meter porque está la vigilancia, pues ya hasta el otro día es como se arregló el problema... pero así pasa en muchas comunidades. Y pues cuando los agarran afuera [de la comunidad] pues a veces les va mal; los judiciales les pegan y los meten a la cárcel. ¡Ah! Pero eso sí, cuando el pueblo se entera de que les pegaron, hójole, la que se les arma a los policías, los han hasta enguishado.¹³ (Rubén, 25 años de edad, Durango, Cardonal, 2008)

¹³ Enguishar, está asociado a una especie de castigo por alguna falta grave a través de untar la pulpa de la penca del maguey –con la misma penca- en la piel de aquel que había incurrido en la falta. Este procedimiento provocaba insoportable picazón e inflamación. El castigo era más duro cuando además de ser enguishado, el implicado era amarrado a un árbol de mezquite y expuesto al sol.

Aunque en la mayoría de las comunidades hñähñú del Mezquital no se permite la entrada de la policía municipal (tampoco estatal y federal, e incluso ni siquiera la presencia del ejército), a pesar del clima de tensión que en ocasiones originan ciertas conductas y prácticas ilícitas (robo, contrabando, tráfico de drogas), las autoridades comunitarias y la comunidad en general, han fortalecido sus relaciones de protección, incluso de lazos solidarios, pues la organización comunitaria construye diferentes mecanismos de control para estas conductas. Esto no es fortuito, al contrario, consideramos que detrás de ello, está en juego la construcción de nuevas formas de control y orden comunitario, nuevos mecanismos de contención y resolución de problemáticas, que a su vez, tienen que ver con “nuevas” formas de resistencia ante un contexto hostil de pobreza, desigualdad y violencia, que legitima a diestra y siniestra la entrada de instituciones “disciplinarias” en su territorio (la policía y el ejército).

Ello implica resistir y defender sus formas de organización. Significa para algunas experiencias comunitarias, la defensa de su autonomía en la organización y orden social internos, implica resistir ante un orden dominante que todo lo justifica bajo la “lucha contra la delincuencia en pro de la seguridad social”. En este sentido, la banda detona una relación y un espacio de contención social, que de alguna manera fortalecen individualmente al joven.

La banda, incluso actualmente para las mujeres, constituyen una forma de asociación voluntaria y defensiva ante las instituciones, en particular la familia. En su interior se construyen nuevos tipos de relaciones sociales solidaridades conformadas en torno a los grupos reducidos capaces de enfrentar colectivamente problemas concretos, relacionados con la propia subsistencia (Castillo, Et., al., 1995: 278)

Para la mujeres jóvenes, reunirse y ser parte de la banda se comparte con la experiencia de sus compañeros, sin embargo, para ellas “romper” con el estereotipo tradicional del “deber ser de la mujer” empieza a abrir puertas para replantear su situación de género y su “libertad” como sujetos de resistencia ante los estereotipos históricos. Salir de la casa y compartir espacios con los hombres continúa siendo

penalizado, aun así, ellas luchan cotidianamente por tener un lugar de convivencia y reconocimiento.

... sí, la verdad es que a mí me gusta estar aquí con la banda, pero lo que me choca es que la gente empieza a hablar de todo... lo primero que dicen es que nomás vienes a “loquear”, y pues siempre la molestan a una... yo no me meto con nadie y hasta las chavas que no se juntan con nosotros nos dicen que las que andamos con los chavos somos unas locas... siempre nos quedamos de ver en las canchas, sólo jugamos y platicamos... bueno también nos vamos a los bailes, pero no pasa de ahí... pero sí, la gente nos critica mucho... ya ni los chavos con los que andamos, creo que ellos no respetan más que la gente que ni nos conoce. Y los mismo pasa en la escuela, los maestros son bien regañones, cómo te digo, bien cerrados, nos dicen que lo que hacemos no está bien... así pues es, ya no sabes ni pa donde voltear, en tu casa lo mismo, en la escuela lo mismo, por eso mejor nos juntamos afuera para que nadie nos diga nada... mejor así, nosotros creemos que lo que hacemos no está mal, sólo que a ver quién nos cree. (Rosita, 18 años de edad, San Nicolás, Ixmiquilpan, 2008)

Vale la pena señalar que la presencia y participación de las mujeres jóvenes en diferentes espacios, y especialmente en la banda cuestiona y replantea los roles y estereotipos de género, pero además está replanteando la construcción de la sexualidad, de la “libertad” sexual, de lo que Foucault llamaría, el control de los cuerpos.

Los cuestionamientos sobre la banda, interpretamos, va en ese sentido; la banda cuestiona y rompe con los mecanismos de control tradicionales, es una construcción de identidades, espacios alternativos de producción y reproducción (resignificación) cultural, pero también es un espacio de construcción de identidades negativas, pues algunas de las bandas de estos jóvenes se plantean como “sujetos excluidos”: “estamos aquí y así somos, pobres, solos y sin alternativas”. Las bandas pues, también se construyen a partir de la autoidentificación de los sujetos y se definen en relación a su posición en el complejo social. La exclusión, desigualdad y

discriminación son elementos identitarios y constitutivos de los “nuevos” espacios sociales juveniles en contextos de migración.

Por lo que es imprescindible preguntarse en qué medida los “nuevos” vínculos y colectivos que forman los jóvenes hñähñú, propiciados por la migración, inciden en sus propias identidades, en sus propias formas de percibirse, y cómo inciden en las comunidades de origen.

Hablar de la construcción de la juventud indígenas en contextos de migración, supone “nuevos” y complejos escenarios sociales; procesos de tensión y negociación, donde el cambio y la continuidad de las culturas y las identidades, se matizan, se contextualizan y se discuten. En términos teórico-históricos, estos escenarios nos exigen repensar el significado que cobra la etnicidad, la identidad étnica, las relaciones de género y generacionales en los contextos actuales de las culturas indígenas.

1.5.4 Escuela y migración, dos campos en disputa

Después de esbozar algunas de las transformaciones que han sufrido las relaciones sociales en el espacio comunitario a la luz del fenómeno migratorio, es importante analizar las formas cómo los jóvenes hñähñú se relacionan en otros espacios, aquellos que están fuera de los espacios comunitarios, por ejemplo, en la escuela y el trabajo. Y también, cómo los jóvenes construyen “nuevos” vínculos colectivos a través de grupos de identificación: las bandas.

Cada uno de los espacios en los que se involucran los jóvenes hñähñú están interconectados en términos de redes sociales, pero también en términos mediáticos y tecnológicos (televisión, radio, teléfono, internet). Además, las relaciones sociales son más complejas, no sólo por el cúmulo de símbolos que las acompañan, sino también por los flujos de información y la movilidad social cada vez más aceleradas. Esto, a su vez, genera procesos críticos en tanto que pone en tensión valores y significados aparentemente “establecidos”.

Hoy los contenidos de los procesos de socialización son múltiples, se producen y llegan desde diferentes ámbitos (algunos externos y otros

internos) y no siempre son compatibles entre sí. Por ello, la producción de sentido y de la orientación que acompaña tales procesos de socialización en muchos casos está fuera de los ámbitos de control comunitario (Pérez Ruiz, 2008: 24).

Por su parte, la escuela es parte de la dinámica cotidiana de los hñähñú, principalmente de los niños y jóvenes. Como en otras regiones indígenas del país, en el Valle del Mezquital los niveles preescolar y primaria son bilingües. A pesar de todos los avances y esfuerzos enfocados a la población indígena en materia de educación intercultural (reconocimiento de la diversidad cultural); en la práctica, el objetivo de la educación bilingüe es integrar a los niños indígenas a la cultura dominante, y formar en ellos una identidad nacional. En teoría, los niños hñähñú tendrían que egresar de la primaria leyendo y escribiendo en la lengua oficial (español) y en la materna (hñähñú). Este objetivo lejos está de cumplirse. El fantasma del indigenismo de principios del siglo pasado continúa presente en el sistema escolar, el mundo indígena sigue viéndose como sinónimo de atraso. La práctica de la lengua se limita al espacio doméstico y comunitario.

Después de la instrucción preescolar y primaria bilingüe, la atención cultural diferenciada desaparece. Y los niños y jóvenes hñähñú empiezan a relacionarse en la escuela fuera de su comunidad, en secundarias y preparatorias que albergan indígenas y mestizos. La práctica de la lengua desaparece casi por completo. Quienes hablan su lengua materna son sujetos de burla y discriminación. Los jóvenes incorporan en su comportamiento símbolos de la “moda juvenil” que promueven los estereotipos comerciales de la televisión. La mayoría de los jóvenes no se asume como indígenas.

En las regiones indígenas la escuela al mismo tiempo que integra a los sujetos indígenas a la vida nacional, bajo valores y prácticas específicas, reprime sus manifestaciones culturales y las reduce a folclor.

La cobertura educativa cubre la los niveles básicos (preescolar, primaria y secundaria), sin embargo el cuello de botella inicia en el nivel medio superior y superior. A pesar de que son muy pocos jóvenes los que llegan a la educación

universitaria, cuando egresan las oportunidades de empleos son escasas y en condiciones precarias.

Dicho lo anterior, observamos que las instituciones que en algún momento fueron creadoras de expectativas de “ascenso social” carecen de credibilidad. La escuela ya no es considerada como garante de “superación” personal o remedio para combatir la pobreza; al menos en los espacios rurales indígenas de mayor marginación, no ha podido cumplir su promesa. “No encontrar empleo”, “bajos salarios y largas jornadas de trabajo” (salario mínimo y más de 8 horas de labor) frustran los intentos de “colocación” de los jóvenes. La migración nacional e internacional, el comercio y la delincuencia, son las alternativas de movilidad de jóvenes hñähñú del Valle del Mezquital.

Yo por eso me dedico a otra cosa [al comercio] porque nomás nada en la escuela. Salí, bueno, la terminé y hasta mi familia quien sabe de dónde sacó la lana pa hacerme mi fiesta y toda la cosa, pero al poco tiempo no encontré nada... bueno aquí no. Después me fui a dar la vuelta a Querétaro, a Pachuca y estaba más peor, tenía que pagar renta y no encontraba trabajo... [Silencio]...ya hasta me dan ganas de irme al otro lado, pero igual dicen que está bien cabrón pasar y peor estar allá...creo que nomás fui a perder mi tiempo, mejor desde chico me hubiera ido al norte, igual ya tendría más cosas (Arturo, 24 años, Cerro Colorado, Cardonal, 2008)

...ella ya estaba desesperada, acá no encontraba un buen trabajo, en todos lados le pagaban bien poquito y pues nosotros ya no nos alcanzaba para seguirle pagando la escuela...pero aún así la terminó...

Yo me acuerdo que ella era bien responsable en la escuela, pero cuando salió no encontraba en donde trabajar y aquí en la casa pues se aburría... y luego empezó a ver que varias muchachas se iban al norte y a ella también se le empezó a meter la cosquilla. Y como ves que sus tíos y la Moni [prima] estaban allá, pues cuando vino la Moni pues le contó cómo estaba la cosa por allá y pues creo que eso le empezó a hacer cosquillas... yo al principio le decía que no se fuera, pero después ella

quería hacer muchas cosas, pero si seguía aquí pues no iba a poder juntar el dinero que ella quería para poder hacerlas, entonces se fue para hacer dinero y regresar, pero mira, ella no se imaginaba que eso le iba a pasar, si no mejor ni se hubiera ido. Ya había ahorrado un buen dinero, pero ahora ni eso... (Agustina, mamá de Francis de 22 años de edad, joven migrante desde hace 2 años, egresada de la Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital- UTVM. Originaria de El Alberto, Ixmiquilpan, 2007)

Si bien, “la escuela, institución que con anterioridad generaba expectativas de movilidad social ascendente demuestra hoy, en los hechos, una limitada capacidad para lograr este objetivo” (Castillo, Zermeño y Ziccardi, 1995:274). Para muchos jóvenes hñähñú (y sus familias) sigue siendo la apuesta para mejorar sus condiciones de vida. Acceder a la escuela y principalmente trascender el nivel básico (seguir estudiando después de la secundaria, acceder a educación media superior y superior) significa una posición social “más alta” o al menos, acceder a un “estatus de mayor reconocimiento social” o dicho en otras palabras: la apuesta de ascenso social está en el capital cultural que la escuela otorga.

Mi sueño es estar aquí, seguir estudiando... trabajando en una empresa o en algún proyecto... no ser como los demás que se van, ganan mucho dinero pero siguen igual. (Griselda, 18 años, Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan, 2007)

Creo que yo no tuve ese sueño, desde chico no lo tuve... la razón creo que fue que cuando estaba chico me traían mucho en el campo, cosa que a mí no me gusta. No me gusta estar tanto en el campo... el campo no me gusta. ¿Y qué implica migrar al otro lado?, pues trabajar en el campo, bueno, también en la ciudad pero es muy peligroso... yo no tuve ese sueño de migrar, mejor estudiar. Siento que el trabajo del campo es muy duro... y bueno, pero no te presionan, si quieres trabajar, trabajas, pero sería menor el ingreso que te dejaría. Sería muy cansado, creo que sería mejor estudiar, creo que hay muchas ideas, son muchas cosas, muchas cosas nuevas, cómo vive el mundo, conoces muchas que te pueden beneficiar... en la escuela conoces muchas cosas interesantes que a la larga pues te ayudan que es mejor, es mucho mejor estudiar. Porque si

quieres trabajar en lo que ahora son los sistemas, puedes trabajar desde la comodidad de tu casa, no tienes que salir, esa es una gran ventaja y no tienes por qué salir... si no estudias pues a fuerzas tienes que salir al campo... (David 19 años de edad, Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan, 2007)

Figuras como el “maestro”, “el licenciado”, “el doctor” y “el ingeniero” como referentes de superación personal, en la actualidad compiten con los referentes de éxito y acumulación económica y material (riqueza generada) que ha generado el sueño americano.

Los juegos y las luchas cotidianas que enfrentan los jóvenes por “ser alguien” ya no se limitan a la obtención de una educación escolarizada, o a saberes formalizados, lo que no solamente refiere a una crisis de las instituciones, sino a la crisis de los saberes legitimados. En este sentido, estarían en cuestión las propias instituciones y formas “tradicionales” de disciplinamiento de la sociedad moderna.

La apuesta por estudiar y quedarse en su comunidad o migrar (dentro y fuera del país), trabajar y acceder a mejores condiciones económicas, no sólo estriba en una decisión personal del sujeto joven, intervienen varios factores, principalmente la condición económica. Es decir, que las situaciones de pobreza y marginación en la que se encuentran la mayoría de las comunidades y pueblos indígenas de nuestro país, continúa siendo una determinante para la movilidad de los jóvenes indígenas.

Abandonar la escuela secundaria (e incluso los dos últimos años de la primaria) y emprender la ida hacia otro municipio, estado y preferentemente hacia Estados Unidos, no sólo estriba en la fuerte influencia del sueño americano; la decisión de irse o quedarse está fuertemente condicionada por el acceso a la educación y a los beneficios de la seguridad social que el Estado -en términos ideales- tendría que asegurar. En otras palabras, el factor económico es determinante, la pobreza y exclusión continúan empujando a los jóvenes fuera de sus contextos locales.

Aunque los discursos oficiales pregonan el impulso del desarrollo local, para el caso de los jóvenes, no sólo se les presenta lejano, sino desigual y precario.

Capítulo II

Participación y campo político

Para analizar la participación de la juventud hñähñú en contextos de migración resulta imprescindible exponer la perspectiva teórica desde donde se concibe la dinámica de la sociedad, los sujetos y sus relaciones. Este trabajo define como mirada teórico-epistemológica al estructural constructivismo, en específico la teoría de los campos elaborada por el autor francés Pierre Bourdieu, pues nos permite reconocer a la sociedad y al individuo desde un enfoque histórico, relacional y dialéctico; esta teoría permite interpretar la acción y correlación de fuerzas de los sujetos desde los espacios cotidianos, pues es justo en el espacio de lo cotidiano donde a través de la práctica se objetiva el acervo cognitivo de valores ético morales que les permiten relacionarse y construir estrategias para desenvolverse en distintas dimensiones y momentos de la realidad social.

La mirada estructural constructivista nos permite analizar la dinámica social a partir de la metáfora del juego, que nos parece pertinente para dar cuenta de la dinámica de la participación en las comunidades hñähñú. La metáfora del juego en la teoría de los campos, permite analizar la lógica en la que se organiza y se construye el sentido o motivo del juego, las estrategias, las negociaciones, contradicciones, tensiones, el intercambio y lucha de recursos materiales y simbólicos, es decir, la luchas de poder que los agentes entretejen en los espacios de la vida cotidiana. El campo es un espacio simbólico de lucha donde los agentes se juegan la pertenencia, el reconocimiento, el prestigio y el honor, en otras palabras, en el campo existe una incesante dinámica e intercambio entre de recursos materiales y simbólicos.

Para hablar de participación en un contexto específico tiene que dilucidarse la forma como los individuos interiorizan los valores, las normas, la cultura, la forma de ver, pensar y concebir al mundo, por ello se aborda el habitus. Este concepto nos permite analizar la construcción de la realidad social, su dinámica y reproducción;

reproducción que no se plantea como lineal sino que demuestra la larga duración y la regularidad histórica del devenir social.

Por lo anterior, más que definir un concepto de participación, se define la dinámica que implica la pertenencia al grupo, formar parte de un colectivo implica para esta investigación, reconocer las reglas de comportamiento, los límites, las normas del orden social. Un orden social que se configura de regularidades históricas, pero que también está sujeto a cambios y vicisitudes. En este sentido, la participación cobra relevancia a través de la dinámica de los campos ya que al mismo tiempo que puede ser el medio para que el juego exista, es decir, que haya dinamismo social en el grupo, también puede ser el motivo de pertenencia al grupo.

2.1 Participación como práctica social

El concepto de participación se construye desde diferentes horizontes teórico-históricos, por lo que tiene diversas acepciones y cada una de ellas se inscribe en un espacio social concreto. Contempla diferentes dimensiones de la vida cotidiana (política, cultural, económica, comunitaria) a través de un común denominador: el sentido de pertenencia a una colectividad (comunidad o grupo). En su sentido social más simple, participar significa ser o formar parte de una comunidad; reconocer y legitimar los valores y las normas de convivencia en un sentido formal que puede ser establecido a través de leyes escritas, o bien, de reglas invisibles o acuerdos que definen las prácticas y organizan la vida cotidiana.

La participación se comprende como una acción social (Weber, 1994) que se orienta a través del sentido dirigido a un otro individual o colectivo, y que a su vez, este sentido o motor comprende la construcción de significado para quienes intervienen en la relación social. En este sentido, la participación puede comprenderse como una relación social recíproca. La participación es una relación que implica un motivo, pero al mismo tiempo de una especie de código que los sujetos reconozcan en común. Podríamos llamarle sentido común.

El sentido común se plantea como el horizonte de pensamiento compartido, la forma como el agente acciona y la forma como el otro responde; implica un sistema de valores compartidos que posibilitan la regularidad de la acción de los agentes y que este se reproduzca como natural a través de la vida cotidiana.

Las acciones sociales tienen un carácter de regularidad en el tiempo, no son espontáneas, obedecen a la interiorización y objetivación de valores y normas de comportamiento, es decir, obedecen a la dimensión de práctica social, a la dimensión del *saber hacer*.

La participación se ubica precisamente en la dimensión de la práctica social, proceso que garantiza la interiorización, reproducción, legitimidad e institucionalización de valores culturales. Para poder dilucidar este planteamiento sustentaremos la reflexión a través de los conceptos de habitus y campo del estructural constructivismo de Pierre Bourdieu.

Para Bourdieu (2007) el habitus es producto histórico de las condiciones sociales de existencia.

Sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni del dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 2007:87).

Lejos de un estructuralismo determinista (donde la estructura determina a los sujetos), el autor francés concibe a la realidad social como una construcción histórica donde los seres sociales son producto y productores de historia, es decir agentes sociales que mediante sus acciones construyen la realidad social, y que al mismo tiempo sus acciones son resultado de esa realidad. Para este autor la historia

tiene dos dimensiones importantes, la subjetiva que involucra la interiorización del sistema valores y normas y, la objetiva, que implica la posición social de los sujetos en el espacio social, es decir, la condiciones concretas de la reproducción de la vida.

El habitus origina prácticas, individuales y colectivas (Bourdieu, 2007) a través de esquemas engendrados, es decir sistema de valores ético morales por los que se rige y organiza la vida social. Los esquemas engendrados no son otra cosa que los valores y normas que son transmitidos en los procesos de socialización desde la niñez y en los sucesivos estadios sociales del los agentes (trayectoria de vida social). El habitus asegura la regularidad de las conductas y de las normas de manera activa, en un constante devenir; asegura los esquemas de percepción, es decir la forma de en que los sujetos conciben al mundo y significan su presencia en él. Por tanto, el habitus garantiza la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 2007).

El habitus es un sistema de disposiciones interiorizadas y al mismo tiempo la historia objetivada en el presente inmediato que se produce, reproduce, actualiza, resiste y se confronta en el devenir cotidiano. El habitus es la condición que permite la regularidad de las prácticas y al mismo tiempo la posibilidad de su independencia relativa ya que el agente produce y reproduce el habitus a través de la práctica, pero también a partir de la práctica, los agentes tienen la capacidad de decidir sobre el sentido de su acción. Por tanto, el habitus no es reproduccionista, puede ser contradictorio, producir conductas opuestas que generen conflicto y resistencia en la dinámica social cotidiana.

La práctica es el proceso y el espacio de la objetivación del habitus, es el espacio de la representación de la cultura interiorizada. A través de la práctica se afirma la norma, es decir, el sistema de valores. En la práctica social y a través de ella, se afirma la norma, es decir, en la práctica se insitucionaliza el orden social.

La institucionalización es el proceso mediante el cual se producen y reproducen las estructuras bajo la forma de disposiciones duraderas. La práctica, entonces es el “ámbito de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*, de los productos

objetivados y de los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y de los habitus” (Bourdieu, 2007: 86).

El habitus en su sentido práctico permite a los agentes participar de la historia objetivada de las instituciones.

[El habitus] es el que permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son la contraparte y la condición de reactivación (Bourdieu, 2007: 94).

La práctica se institucionaliza a través de los diferentes espacios y relaciones en los que convive el agente (la familia, la escuela, el trabajo, la iglesia, etc.). Las instituciones se encargan de inculcar y transmitir de generación en generación las normas y los valores que garanticen la reproducción social.

En este sentido, la participación es una práctica que se construye a partir de un habitus; y en tanto que es una práctica histórica, se inscribe en un espacio social que responde a condiciones de reproducción de vida concreta. Dicho esto, es necesario llevar la reflexión a la dimensión concreta de la práctica, aquella que implica el motivo y las posibilidades de la acción del agente: el campo.

2.2 Práctica y dinámica del campo

El campo es la dimensión histórica concreta de las relaciones sociales de los agentes, es el espacio donde se organizan y definen las posiciones sociales; donde se definen las luchas de fuerzas; donde se define y estructura el sentido de la cohesión (el sentido de pertenencia, el motivo de formar parte del grupo). El campo es el espacio donde los agentes construyen y exponen su acción concreta, es según Bourdieu, el espacio donde se pueden analizar las relaciones, acciones sociales y su sentido.

Es el campo el que primariamente es y debe ser foco de las operaciones de investigación. Esto no implica que los individuos sean meras "ilusiones", que no existan; existen como *agentes*—y no como individuos biológicos, actores o sujetos— que están socialmente constituidos en tanto que activos y actuantes en el campo en consideración por el hecho de que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos, en dicho campo. Y es el conocimiento del campo mismo en el que evolucionan lo que nos permite captar mejor las raíces de su singularidad, el *punto de vista* o posición (en el campo) desde el cual se construye su particular visión del mundo (y del campo mismo) (Bourdieu, 2005:163)

El campo es la objetivación del habitus; donde se construye y reproduce el sentido práctico de la interiorización de las disposiciones histórico sociales de los agentes. Es el lugar donde la posición y el sentido de la práctica de los agentes pueden observarse e interpretarse de manera más clara. Es el espacio de la representación práctica de las relaciones de los agentes.

Un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera) (Bourdieu, 2005:149).

Los campos sociales son espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente (Bourdieu, 1990). El funcionamiento del campo depende de leyes específicas –incluso podríamos llamarles internas- de cada campo. Podemos encontrar una multiplicidad de campos en el espacio social: campo religioso, campo cultural, campo político, campo artístico, etc.,

conceptualmente pueden tener las mismas propiedades, pero históricamente cada uno se define de manera singular, con ello, queremos decir que cada uno tiene sus formas específicas de regirse y expresarse.

La posición social de los agentes en el campo se define a partir del bagaje o experiencia de los agentes a través de las diferentes dimensiones que conforman su vida. En este sentido:

*Los agentes sociales no son "partículas" mecánicamente empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas externas. Son, más bien, detentores de capitales y, dependiendo de su trayectoria y de la posición que ocupen en el campo en virtud de su dotación (volumen y estructura) de capital, tienen una propensión a orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la *subversión* de dicha distribución. (Bourdieu, 2005:164)*

A través de los procesos de socialización y sus relaciones en los diferentes espacios de la vida, acumulan recursos materiales y simbólicos que les son fundamentales para relacionarse. A estos recursos el autor francés los reconoce como capitales que los agentes ponen en acción para poderse mover y negociar en el campo social.

Para que un campo exista tiene que haber un motivo, un interés que propicie el juego (*jeu*) y el sentido del juego (*enjeu*), es decir que haya un interés en común para definir la dinámica y la propia vida del campo. En el campo se define la dinámica de la vida cotidiana a través del sentido del juego; un juego donde los agentes –jugadores- saben y legitiman las normas a través de sus acciones en relación siempre con los otros.

El sentido del juego no parte de un estado de razón calculado o utilitarista (como lo define la teoría de la acción racional). En un primer sentido, el "juego social" no siempre comporta reglas explícitas. Las normas de legitimidad son reconocidas e interiorizadas por los agentes y pueden estar muy alejadas de las normas escritas.

A pesar de que la lógica del juego no está sustentada en orden calculado, permite al sujeto –de acuerdo a su posición en el campo, su capital y la forma como lo pone en juego- hacer infinidad de jugadas. Lo que aquí se afirma, bajo la metáfora del juego, es el poder de invención y de improvisación del habitus de cara al “espacio de los posibles”. En un tercer sentido, el juego implica “habilidad de jugar”, es decir, la capacidad y creatividad de los sujetos en poner en juego sus capitales. Es aquí donde, según Bourdieu, interviene la “disposición estratégica” propiamente dicha, es decir: “el arte de estimar y de aprovechar las oportunidades, de ver en la configuración del presente de la situación el futuro «apresentado» (como dice Husserl para contraponerlo al futuro imaginario del proyecto), la aptitud para anticipar el porvenir mediante una especie de inducción práctica e incluso para apostar lo posible contra lo probable mediante un riesgo calculado” (Bourdieu, 1974: 11).

El motivo varía según el campo, su importancia es esencial porque es justamente lo que le dará sentido de ser al campo. Bourdieu menciona que, para que funcione un campo es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los habitus que impliquen el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego (Bourdieu, 1990:136.). El interés es a la vez condición de funcionamiento de un campo (...) en tanto que es el que “hace bailar a la gente”, lo que hace concurrir, competir, luchar, y produce el funcionamiento del campo. (Bourdieu, 2000: 109.)¹⁴ El interés así definido es el producto de una categoría determinada de condiciones sociales: como construcción histórica, no puede ser conocido sino por el conocimiento histórico, ex post, empíricamente, y no deducido a priori de una naturaleza transhistórica (Bourdieu,

¹⁴ La teoría del habitus está dirigida a fundamentar una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa del finalismo o el mecanicismo (interés no refiere necesariamente a utilitarismo). La sociología no puede prescindir del axioma del interés, comprendido como la inversión específica en lo que está en juego, que es a la vez condición y producto de la pertenencia del campo. El habitus, como sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores, genera estrategias que pueden estar objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido concebidas expresamente con este fin (Bourdieu, 1990: 141.)

2000: 109.) Por tanto, lo que hace bailar o jugar a los agentes para aumentar o conservar su capital, sus fichas y apuestas (de acuerdo con las reglas del juego) puede ser la necesidad de reproducir el orden –el sentido del juego en curso- o bien, de cambiarlo, es decir, jugar para transformar parcial o totalmente las reglas del juego.

En principio, un campo se construye definiendo lo que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios. Es decir, que lo que funge como interés para el campo político, no lo es para el cultural; lo que puede ser el requisito de entrada o motivo de lucha para el campo político no lo es para el cultural, etcétera. Por tanto, los requisitos y recursos que son importantes para un campo determinado, no son equivalentes en el otro.

La relación de fuerzas al interior del campo, se configura con base en la distribución o la concentración de recursos. En otras palabras, podemos decir que la lucha que se plantea alrededor de la distribución de recursos, es una lucha de poder, el poder que se genera y que se acumula a través de la historia del campo, y que puede servir para orientar el sentido (el interés) de la reproducción del mismo. Las diferentes formas de capital y la cantidad con la que cuenta un sujeto específico, no sólo determina su posición en el espacio social, sino también su posición en la lucha de poderes, la lucha por la dotación y monopolio del capital, la lucha entre los poseedores y los desposeídos, los arraigados y los recién llegados.

Es común que los que monopolizan o detentan el poder, o bien, aquellos que tienen la autoridad legítima en un campo determinado, se inclinen hacia estrategias de conservación –las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales, tienden a defender la ortodoxia-, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser los recién llegados, es decir, por lo general los más jóvenes) –dice Bourdieu- se inclinan a utilizar estrategias de subversión e incluso de herejía (Bourdieu, 1990).

Tanto los que luchan por mantener el orden como los que quieren reformarlo, son fundamentales en la reproducción del campo. Al respecto, Bourdieu comenta que toda la gente comprometida con un campo tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes, es decir, todo aquello que está vinculado con la existencia misma del campo; de allí que surja una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario, en un estado de doxa, es decir, todo lo que forma el campo mismo, el juego, las apuestas, todos los presupuestos que se aceptan tácitamente aun sin saberlo, por el mero hecho de jugar de entrar en el juego. Los que participan en la lucha contribuyen a reproducir el juego, al contribuir, de manera más o menos completa según los campos, a producir creencia en el valor de lo que está en juego. Los recién llegados tienen que pagar un derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego y de conocer ciertos principios de funcionamiento del juego (Bourdieu, 1990).

En el sentido del juego del campo no hay un interés único y permanente, sino intereses variables según el contexto; los valores y formas de organización son históricos y tienen la capacidad de adaptación y cambio.

Todo campo, en tanto que producto histórico, engendra el interés que es la condición de su funcionamiento (Bourdieu, 2000). La mayor parte de las acciones son económicas objetivamente sin ser económicas subjetivamente, sin ser el producto de un cálculo racional. Son el producto del encuentro entre un habitus y un campo, es decir, entre dos historias más o menos completamente ajustadas (Bourdieu, 2000). En tanto que la acción de los sujetos en un campo no es producto de una racionalidad instrumental, la idea de estrategia se define como orientación de la práctica que no es consciente y calculada, ni mecánicamente determinada, pero que es producto del sentido del honor; la idea de que hay una lógica de la práctica cuya especificidad reside especialmente en una estructura temporal¹⁵

¹⁵ “El tiempo” o bien el factor temporal en Bourdieu no existe per se a las relaciones y prácticas sociales de los sujetos. El tiempo es una construcción social que se significa e interviene en función de las acciones y percepciones de los sujetos. En su obra Razones prácticas, Bourdieu explica la

(Bourdieu, 2000) En este sentido, los elementos e intereses meramente económicos y materiales, para los sujetos el mayor peso lo tiene el sentido y significado simbólico de sus acciones.

En el campo los jugadores acuerdan por el mero hecho de jugar y no por medio de un “contrato”, que el juego merece ser jugado, que vale la pena jugarlo, lo que podríamos llamar el sentido del juego o bien, el sentido de la cohesión. La lógica del juego está definida por la competencia entre los que detentan el poder y los que recién se incorporan al campo, en este sentido, los recursos (capital) con los que cuenta el agente son una especie de cartas.

Los recursos puestos en acción son jerarquizados de acuerdo al ritmo y dinámica del juego del campo en el que se esté jugando. Es decir, hay cartas que son válidas, eficaces en un campo pero su valor y utilidad pueden ser relativos para la lógica de otro campo. Es importante decir entonces que a pesar de que la acción de los agentes no sea calculada, su posición en el campo puede –o es- producto de una estrategia.

Para que un campo sea dinámico (exista) tiene que existir una dinámica del juego y que los agentes la reconozcan, sólo de esta manera se puede decir que los agentes interiorizan el habitus y que lo institucionalizan a través de su acción práctica a través del juego. En este sentido, el habitus cumple para dotar de los elementos que permitan la inversión de los agentes en el juego (*Illusio*).

importancia que tiene el factor temporal –él le llama intervalo temporal- a través de la lógica de la economía de los bienes simbólicos, y lo ilustra con el ejemplo del obsequio y de la acción de toma y daca. Con base en su experiencia de investigación en Cabilia, el teórico francés explica el factor temporal a través de la acción del obsequio, donde un sujeto da un obsequio a otro, en aparente desinterés por esperar algo a cambio de su acción, y el otro lo recibe –de antemano reconociendo, sin saberlo- que tendrá que corresponder la acción del otro, devolviendo un obsequio. Ambos sujetos corresponden a una acción que reconocen como legítima sin necesidad de justificarla, es decir, es una relación sobreentendida. A esto es lo que consideramos se refiere Bourdieu al factor tiempo, a la construcción de relaciones, acuerdos, compromisos que hacen funcionar a las estructuras sociales. Al respecto –comenta- sólo cabe comprender la existencia del intervalo temporal si se establece la hipótesis de que quien da y quien recibe colabora, sin saberlo, en una labor de disimulo que tiende a negar la verdad del intercambio, del toma y daca... (Bourdieu, 2007:162)

Es mediante la dinámica del juego –y la lucha de fuerzas- que se definen las posiciones sociales de los jugadores en una lucha de poder donde el agente aspira a tener una posición que le permita obtener reconocimiento y beneficios.

En tanto que el campo es una construcción histórica su dinámica se define a partir de momentos, es decir, no tiene una vida o trayectoria lineal o estable. Justamente la lucha de fuerzas hace que las posiciones se muevan y que los agentes conformen estrategias y alianzas –que como ya lo mencionamos, no necesariamente son explícitas, formales y calculadas-. Luego entonces, las estrategias son uno de los elementos fundamentales en la lógica del juego para la reproducción del campo y, en tanto que no es una reproducción lineal, los agentes de acuerdo a sus estrategias personales o colectivas, pueden aumentar sus recursos en términos cuantitativos y cualitativos para fortalecer su posición en el campo.

En este sentido:

Las estrategias de un jugador y no todo aquello que define su juego se da como función no sólo del volumen y estructura de su capital en el momento considerado y las posibilidades de juego que le garanticen, sino también de la evolución en el tiempo del volumen y la estructura de dicho capital, esto es, de su trayectoria social y de las disposiciones (habitus) constituidas en la relación prolongada con una determinada distribución de las probabilidades objetivas (Bourdieu y Wacquant, 2005:151-152).

Por tanto, los agentes además de tener la posibilidad de aumentar o conservar su capital, también pueden ingresar en el campo para transformar, total o parcialmente, las reglas inmanentes del juego (Bourdieu y Wacquant, 2005).

Dicho proceso nos indica que ni el habitus y tampoco el campo no son eternos, y que si bien pueden gozar de una cierta regularidad y permanencia, son construcciones sociales que están sujetas a experiencias de lucha y confrontación para garantizar la permanencia, pero también para plantear cambios.

2.3 Las formas del capital en la dinámica del campo

Uno de los elementos fundamentales para plantear e interpretar la dinámica social en la teoría de los campos, es el capital. El capital es el recurso o recursos que los agentes construyen, acumulan y heredan en su vida a través de los procesos de socialización. El capital es el recurso que los agentes ocupan de manera material o simbólica para construir su posición dentro del campo, una posición que le permita reconocer el sentido y reglas de la dinámica social (habitus) y al mismo tiempo reconocerse como parte de ella. Entonces, el capital es una especie de poder que dota a los agentes de la posibilidad de entrar o no a la lógica del juego en algún campo, es decir, formar parte de la dinámica de intercambio social tanto de los bienes simbólicos como materiales.

Formar parte de la lógica de intercambio implica una relación de fuerzas, una lucha de fuerzas entre la forma y el volumen de capital con el que cuenta el agente. Esta lucha es la que dinamiza la lógica de los campos porque plantea el reconocimiento de las reglas del juego y por tanto, la interiorización de los valores y las normas de relación social (generalmente de manera inconsciente). Es una lucha por la pertenencia y el reconocimiento legítimo en el campo.

Cada campo es autónomo, cada uno define y especifica las reglas del juego, por tanto cada uno de los campos especifica el tipo de capital, el tipo de intercambio, y la forma (material y simbólica) en que debe ser transmitido y empleado el capital. ¿Qué significa esto? Significa que el capital, la cantidad y forma de emplearlo dependen del contexto en el que se encuentre el agente y, esto, no se refiere a una idea abstracta de la condición del agente, sino a su experiencia concreta tanto individual y colectiva. Esto significa la que el capital – y la forma en que se emplea – depende de la posición que el agente ocupe en el espacio social y en el campo, luego entonces se comprende que el capital se incorpora de manera diferenciada – y desigual – según la época, la sociedad y la clase social. En este sentido, podríamos decir que la función del capital además de dotar de la posibilidad de formar parte del juego social, define y distingue a los agentes en el espacio social.

Podríamos decir que la definición y distinción de los agentes en el espacio social implica la construcción concreta de los agentes, es decir, implica al género (ser hombre o ser mujer), la generación (abuelos, padres e hijos) y el rol que desempeñe en el espacio social (hijo de familia, estudiante en la escuela, empleado en una empresa, etc.), el origen cultural o étnico y la clase. Entonces pues, estamos hablando de que la construcción, acumulación y/o herencia del capital implica a agentes con una historicidad concreta que les provee de los elementos para formar parte de la sociedad (reconocerse y ser reconocidos), y donde al mismo tiempo son condicionados por una estructura de normas y valores que al mismo tiempo que los posibilita a formar parte de un campo, condiciona su pertenencia al cumplimiento de la norma, los penaliza o los excluye cuando cuestionan o se resisten a ella.

En el campo la lucha de fuerzas tiene diferentes matices y dimensiones, depende de lo que esté en juego, el motivo o interés que pone en funcionamiento la dinámica del juego. En la dimensión concreta –práctica- de los campos lo que se pone en juego es el intercambio y acumulación de capital para garantizar la reproducción de la estructura de poder pero también para su transformación.

El capital o recursos de poder con los que construye y adquiere el agente son de diferente naturaleza, pueden ser económicos, políticos, culturales y simbólicos y, son utilizados de acuerdo a la situación concreta en la que se encuentre el agente.

Existen al menos tres tipos de capital (Bourdieu, 2001): el capital social, el capital cultural (incorporado, bienes culturales e institucionalizados) y el capital económico.

El capital social se refiere a una red duradera de relaciones de conocimiento y reconocimiento (Bourdieu, 2001), es decir, los recursos basados en la pertenencia a un grupo (comunidad, familia) donde el intercambio de bienes materiales y simbólicos mantienen el vínculo social. El capital social y la inversión constante que el agente realiza en su acumulación permite garantizar beneficios derivados de la pertenencia al grupo y, éstos a su vez, constituyen el fundamento de la solidaridad que los hace posible (Bourdieu, 2001, 2007)

El capital social, se conforma principalmente de los vínculos y redes sociales con las que se relacionan los agentes (vínculos familiares, de amistad, de compadrazgo, entre otros). Este tipo de capital se acumula a través de toda la trayectoria de vida del agente, podríamos decir que es donde está en juego es la conformación del vínculo social, el reconocimiento y la legitimidad del orden social. Por tanto, el capital social es la suma de los recursos, reales o virtuales, de la que se hace acreedor un individuo o grupo en virtud de poseer una red perdurable de relaciones más o menos institucionalizadas de mutua familiaridad y reconocimiento (Bourdieu, 2005: 178).

El volumen de capital social depende de las estrategias que el agente emplee en las redes, primero para garantizar su pertenencia y luego para garantizar la extensión y volumen de ese capital y de los otros tipos. De hecho el capital social produce una especie de efecto multiplicador sobre el capital efectivamente disponible, es decir que la acumulación de este tipo de capital aumenta las posibilidades de potenciar el uso de éste y otros tipos de capital.

En el juego de intercambio social, el capital social emplea estrategias de favores asociados a garantizar relaciones provechosas (que generen beneficios individuales y colectivos como por ejemplo, pertenecer a un grupo selecto y prestigioso que permitan gozar de una posición de privilegio).

Este capital asume una existencia cuasi-real, que se ve mantenida y reforzada merced a relaciones de intercambio. En estas relaciones de intercambio, en las que se basa el capital social, los aspectos materiales y simbólicos están inseparablemente unidos, hasta el punto de que aquellas que sólo pueden funcionar y mantenerse mientras esta unión sea reconocible. Pero eso nunca puede reducirse totalmente a relaciones de proximidad física (geográfica) objetiva, ni tampoco de proximidad económica o social (Bourdieu, 2001: 149)

Las estrategias individuales y colectivas que se emplean consciente o inconscientemente son dirigidas a establecer y mantener relaciones sociales que

prometan beneficios materiales y simbólicos a los individuos y al grupo. En este sentido, “la reproducción del capital social exige el esfuerzo incesante de relacionarse en forma de actos permanentes de intercambio, a través de los cuales se reafirman, renovándose, el reconocimiento mutuo” (Bourdieu, 2001).

El capital económico comprende los bienes materiales, el dinero y las fuentes de ingreso. Este tipo de capital económico es el más maleable pues puede convertirse en la base de la obtención de las otras clases de capital.

El capital cultural, se puede reconocer como capital legítimo, se reconoce como competencia o autoridad legítima que debe esgrimirse en todos los mercados en los que el capital económico no goza de reconocimiento pleno (Bourdieu, 2001; 2007a). Se subdivide en tres clases (capital cultural incorporado, objetivado y el institucionalizado). El capital cultural incorporado, que se adquiere por las dos principales instituciones educadoras, la familia y la escuela, pero principalmente por la familia a través del proceso de socialización. La familia hereda e inculca el gusto, la afición y el interés por los espacios y prácticas culturales. Los espacios culturales podrían ser la propia escuela (“las ganas de estudiar” “querer ir a una escuela y recibir un tipo de instrucción”, por ejemplo), el gusto por la historia del arte y los museos y espacios de arte varios; a su vez las prácticas culturales se materializan en las visitas a las salas de cine de autor, al gusto por la música de cámara, exposiciones fotográficas, la afición por los museos y conocimientos. El gusto por estos lugares y prácticas es transmitido por la familia e institucionalizado por la escuela, ya que ésta instituye y afianza los códigos y lenguajes culturales con los que los agentes interpretan la producción de símbolos y significados de la alta cultura. Lo que permite interpretar que el capital cultural tiene un marcado sentido de distinción de clase en tanto que aquellas sociedades o grupos sociales que no tengan las condiciones para asistir a la escuela (por ejemplo, pagar colegiaturas), no podrían en primera instancia inculcar el gusto por la cultura, y menos, garantizar la asistencia a la educación escolarizada que logre afianzar el gusto como una forma de vida. Aunque Bourdieu (2001) comenta que se pueden generar autodidactas que permitan incorporar el capital cultural sin asistir a la escuela, es decir, que la

herencia fuera la vía de adquisición de este capital, la legitimidad de ese capital cultural se vería condicionada.

El capital cultural incorporado queda siempre marcado por las circunstancias de su adquisición, que deja rasgos más o menos visibles, como por ejemplo la manera típica de expresarse de una clase o de una región (Bourdieu, 2001), estos rasgos afirmarían pues, la distinción montada en relaciones de desigualdad de clase – principalmente-.

El capital incorporado es una posesión que se ha convertido en parte integrante de la persona, en *habitus*. Del “tener” ha surgido “ser”. El capital incorporado, al haber sido interiorizado, no puede ser transmitido instantáneamente mediante donación, herencia, compraventa o intercambio (a diferencia del dinero, los derechos de propiedad, o incluso los títulos nobiliarios). De ahí que la utilización o explotación del capital cultural resulte particularmente problemática para los poseedores del capital económico o político (Bourdieu, 2001: 140).

El capital cultural objetivado refiere a los bienes y símbolos de la –alta- cultura como las escrituras, pinturas, esculturas, libros.

Y por último, el capital cultural institucionalizado que refiere a los títulos académicos y certificados escolares que garantizan una relación con el capital económico por medio del acceso a la instrucción escolarizada (básica, técnica y profesional). El capital cultural institucionalizado y su relación estrecha con el capital económico fija las competencias que exigen el mercado laboral y su consecuente pago por el desempeño de éstas. Así, la relación entre estos capitales garantiza la reproducción de las fuerzas productivas y la división del trabajo especializado.

El capital político se define como los instrumentos de representación política (Eyal, 2005) de un grupo. El capital político está estrechamente relacionado con el poder simbólico, entendido éste como la capacidad de imponer divisiones –o formas de organización social- legítimas dentro de un espacio social, haciendo así que los grupos o clases aparezcan como *reales* (Eyal, 2005) ya que a través del poder

simbólico se construye un orden gnoseológico, es decir, el sentido inmediato del mundo.

El capital político se define como la capacidad que tienen los sujetos para movilizar a los grupos sociales, misma que está determinada por la capacidad de producir un principio de división del mundo social, pero también por la capacidad del sujeto en inspirar confianza y la certidumbre de que su discurso político es verdadero (Chihu, 1998). En este sentido, mucho tiene que ver el capital político con el capital simbólico, con el honor, prestigio y la confianza del grupo a quien lo representa.

Bourdieu distingue dos formas de capital político: uno que refiere a la fama o popularidad del sujeto, obtenido mediante la acción personal, y el carisma (del líder o representante) o simpatía propia de una persona; el otro, el capital político personal que se genera, transfiere y regula a partir de las instituciones políticas (partidos políticos, por ejemplo).

El capital político se basa en el reconocimiento, por lo que podríamos decir que es una forma de capital simbólico. El honor y la reputación de los agentes en el campo político son los que sustentan su posición de poder frente del representante.

El capital simbólico comprende principalmente el reconocimiento y legitimidad de los sujetos. El capital simbólico se refiere al prestigio, al honor, al carisma, al poder social acumulado y reconocido por la comunidad –o grupo social-. Es pues- dice Bourdieu- el honor en el sentido de reputación, de prestigio que se construye a través de una lógica específica de la acumulación de capital simbólico, como capital fundado sobre el conocimiento y reconocimiento (Bourdieu, 2000), así “el capital simbólico sólo existe a través de la reputación, es decir, de la representación que de ella se forman los demás, en la medida que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacer percibir y valorar unas propiedades y unos comportamientos honorables o deshonorables” (Bourdieu, 2007: 108). El capital simbólico –otro nombre de distinción- no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de

las estructura de distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural (Bourdieu, 1990: 293).

Las particularidades del capital simbólico nos permiten analizar la capacidad de conversión y transformación de una forma de capital en otra; depende del contexto (campo) y de la relación de significados en la que se encuentre el agente. De esta manera el capital cultural se puede convertir en capital económico, el capital económico en capital simbólico, el capital cultural en capital simbólico, etc.

El agente no sólo está dotado de una sola forma de capital, sino que tiene la posibilidad de construir cualquiera de ellas pero está condicionado por su propia historicidad, es decir de su experiencia concreta y la forma en que se desenvuelve en la multidimensionalidad del espacio social. Lo que tiene que quedar claro es que tiene que existir una correspondencia entre el campo –y sus normas- y la forma de capital, de otra manera, será muy difícil –o casi imposible- que el agente sea reconocido con un capital que no corresponda al que exige el campo.

Expuestas las formas de capital, podemos decir son como una *buena carta en un juego*, son poderes que definen las probabilidades de obtener un beneficio en un campo determinado (Bourdieu, 1990:282) En una primera dimensión, los agentes se distribuyen en el campo social, según el volumen global del capital que poseen y, en una segunda, según la composición de su capital: es decir, según el peso relativo de las diferentes especies en el conjunto de sus posesiones (Bourdieu, 1990: 283) El capital que el agente pone en juego se determina en función del campo, es decir, que para que el juego se dé –la relación- en principio, el capital y el campo tienen que coincidir (campo político-capital político).

La posición de los agentes depende de la cantidad y calidad del capital que posean y la forma (estrategia) en que los ponga en práctica. La cantidad y calidad de los recursos no es homogénea, pero sí es posible que exista equivalencia entre algún tipo de capital según el contexto y el motivo del juego.

El principio de la dinámica de un campo yace en la forma de su estructura y, en particular, en la distancia, las brechas, las asimetrías entre las diversas fuerzas

específicas que se confrontan entre sí. Las fuerzas que están activas en el campo —y por ende son seleccionadas por el analista como pertinentes debido a que producen las diferencias más relevantes— son las que definen el capital específico. *Un capital no existe ni funciona salvo en relación con un campo.* Confiere poder al campo, a los instrumentos materializados o encarnados de producción o reproducción cuya distribución constituye la estructura misma del campo y a las regularidades y reglas que definen el funcionamiento ordinario del campo, y por ende a los beneficios engendrados en él (Bourdieu, 2005).

Tras el campo entonces se devela una permanente lucha y relación de fuerzas que deviene un campo de poder, entendido como “espacio de las relaciones de fuerzas entre los diferentes tipos de capital, o con mayor precisión, entre los agentes que estás bien provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital” (Bourdieu, 2007: 50)

2.4 Definición de la forma de percepción: Metacampo y violencia simbólica

Para el sociólogo francés, el campo es un espacio histórico de lucha incesante de fuerzas, una lucha de poder y entre poderes, una lucha donde se enfrentan los poseedores del poder legítimo y aquellos que aspiran a obtenerlo, por tanto, la lucha de poder —y entre poderes— es una lucha desigual de recursos materiales y simbólicos. En el campo, el juego se define a partir de un interés común y de la forma y del volumen del recurso o capital con el que se esté jugando (esta dinámica también define la intensidad del juego). En la vida cotidiana la lucha se define entre los más experimentados (aquellos que han acumulado mayores recursos a lo largo de su vida) y los que recién inician; en todas las relaciones y experiencias sociales, los agentes construyen, acumulan y heredan recursos (materiales y simbólicos) a lo largo de su vida. Seguramente habrá experiencias más significativas unas que otras, pero en cada relación los agentes intercambian capital y enriquecen el propio (y también lo ponen en riesgo).

En tanto que cada campo goza de relativa autonomía, cada uno de ellos tiene la capacidad de erigir sus propias reglas del juego y codificarlas para que sólo aquellos que lo comprendan, formen parte de su dinámica. En este sentido, podríamos decir que cada campo construye su propio habitus, pero al mismo tiempo el agente sabe (sin necesariamente estar consciente de su situación) las posibilidades de su acción en un campo determinado y la forma como puede ejercer sus recursos (sin ser necesariamente una estrategia instrumental), pero también comparte una subjetividad o bien, recursos subjetivos que le ayudan a interpretar o decodificar las reglas sociales (de su campo, de otros que conviven en el espacio social). Es decir, además de reconocer (de manera consciente o no) las normas del juego de un campo específico, también comparte un sentido común que trasciende al campo al que está interesado en formar parte o al que ya pertenece. El campo que alberga a los otros campos y al mismo tiempo los trasciende, es el Estado.

El Estado es una especie de metacampo, espacio de relaciones de poder, de dominación y violencia simbólica, constructor de subjetividad e institución de prácticas sociales. Para plantear el concepto Estado, Bourdieu retoma a Max Weber y comenta:

Anticipándome a los resultados del análisis, diré, recurriendo a una forma transformada de la famosa frase de Max Weber (“El estado es una comunidad humana que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física en un territorio determinado”), el Estado es una X (por determinar) que reivindica con éxito del monopolio del empleo legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Si el Estado está en condiciones de ejercer violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo formas de estructuras y de mecanismos específicos y en la “subjetividad” o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. Debido a que es el resultado de un proceso que la instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de la larga serie de actos de

institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural”
(Bourdieu, 2007: 98).

En varias de sus obras Pierre Bourdieu, hizo referencia al Estado como una especie de metacampo poseedor de una especie de metacapital que tienen la capacidad o mejor dicho, el poder (y los mecanismos) para controlar al resto de los campos. En este sentido, si bien, los campos son relativamente autónomos, todos ellos están subordinados al poder del Estado.

Al respecto, Bourdieu refiere que “el Estado es el resultado de un proceso de concentración de diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor dicho, informacional, capital simbólico, concentración que en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración de diferentes tipos de capital (que va pareja a la elaboración de los diferentes campos correspondientes) conduce a la emergencia de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre los diferentes tipos particulares de capital” (Bourdieu, 2007: 100).

El metacampo tiene la capacidad de formar un habitus –general-, es decir, un sistema de percepción que trasciende a los campos particulares; es un formador o constructor de la realidad social. Dota a los agente de disposiciones duraderas que le permiten a los agentes explicar su vida y reproducir el orden social de manera natural, de obedecer las normas y legitimarlas a través de la práctica cotidiana. El metacapital es la capacidad de interpretar y definir la realidad, es decir, que el Estado tiene la capacidad de definir la subjetividad de los agentes.

El Estado forma, inculca y reproduce la forma de percibir y de pensar el mundo de una manera común, de explicarlo y convivir en él. Por tanto, el Estado tiene la capacidad de orquestar los habitus de los diferentes campos, de formar un sentido común (conformismo lógico o conformismo moral, según Durkheim), “impone la doxa, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como un punto de vista universal” (Bourdieu, 2007: 121). Pero a pesar de que el Estado

imponga la forma de percibir el mundo, no significa que el agente no tenga poder o la capacidad de transformarla. Sin embargo, en la *realidad social real*, las luchas de poder que se disputan no siempre logran modificar las estructuras de dominación. Éstas si bien no son diques indestructibles (aunque a veces lo parezcan), son históricas y de larga duración y, a pesar de que no haya cambios que las transformen de tajo, en la vida cotidiana los agentes las confrontan, resisten de una u otra manera a la imposición, situación que pueden ir flexibilizándolas hasta conseguir cambios que resulten significativos para el agente. Los cambios son resultado de luchas materiales y simbólicas, y que si bien pueden generar la flexibilización de las estructuras morales, la lucha también puede inclinarse a la reproducción de las formas dominantes.

Interpretar los cambios, permanencias y tensiones en los escenarios –o espacios-cotidianos resulta una tarea fundamental, pues las prácticas sociales in situ son la objetivación de la historia misma, por tanto el abordaje histórico es fundamental para dar cuenta la naturaleza de las transformaciones o cambios. Si estos son en “apariencia” –podríamos decir de forma- o bien, son estructurales, es decir, aquellos que replantean las relaciones de dominación.

Transformar las relaciones de dominación estatal implicaría la transformación de la visión del mundo y un cambio fundamental en las condiciones materiales de reproducción de los agentes, sin embargo, aunque tal escenario aparezca como una empresa titánica; la lucha contra las formas de dominación inician –o pueden iniciar- desde el campo o los campos mismos donde se relacionan los sujetos – digamos su mundo inmediato-. Es decir, a través de la práctica social en los espacios cotidianos – en los “microespacios”- que también se pueden cuestionar y luchar contra las estructuras de poder dominantes; es desde los “microespacios” que se puede cuestionar la autoridad “legítima” del metacampo.

La dominación o el ejercicio de poder dominante no sólo se inflige a través de la violencia física legítima –como lo argumentaba Max Weber- sino, principalmente a través de la violencia simbólica. A través de la educación formal e informal se afirman los valores y las normas con las que se erige y reproduce el orden social, la

familia y la escuela son las principales instituciones que se encargan de construir e inculcar en los individuos los valores éticos y morales que les permitirán relacionarse en sociedad, es decir, son las instituciones que estructuran la percepción social –el habitus- de los agentes.

A través de la escuela y la familia, el estado logra moldear las estructuras mentales o cognitivas (Bourdieu, 2007) donde se imponen los principios valorativos y de organización social (visión y división comunes), es decir, la doxa.

La doxa es la forma natural (incuestionada) de la imposición de las normas y valores sociales, la forma natural en que se interioriza y se práctica la dominación (“siempre ha sido así”, “desde que yo me acuerdo, así es” “Así se hacen las cosas”). La educación familiar y escolar permiten la reproducción de la doxa, es decir, que la imposición no se cuestione garantizando la reproducción de las estructuras cognitivas dominantes.

El estado como constructor y garante de las estructuras de dominación, se cuela y objetiva en las instituciones; garantiza la reproducción de la doxa y, además de ser el monopolio legítimo de la violencia física (Weber, 1994), es el monopolio legítimo de la violencia simbólica: impone y garantiza la interiorización de los valores y normas de comportamiento social y comprensión del mundo en los individuos a través de mecanismos casi invisibles a través de la educación.

La educación forma el sentido común como sentido práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas (Bourdieu, 2000); una especie de creencia que no necesita de ser ratificada formalmente, sino a través de los *ritos de institución*¹⁶ que están encaminados a constituir la escuela y la familia como entidades unidas, integradas, unitarias, por lo tanto estable, constante, indiferente a las fluctuaciones de los sentimientos individuales (Bourdieu, 2007). Son las instituciones que hacen aparecer la realidad, como una realidad dada.

¹⁶ Los ritos de institución son las prácticas que fijan y naturalizan los valores y normas sociales en los agentes.

La dominación simbólica se instituye y reproduce a través de la definición de los valores étnicos (símbolos y elementos identitarios de pertenencia a un grupo), roles de género, clase y generación. La violencia simbólica “se reproduce a través de los esquemas de percepción, de apreciación y de acción que constituyen los hábitos y se sustentan, antes que las decisiones de la conciencia y de los controles de la voluntad, una relación de conocimiento profundamente oscura para ella misma” (Bourdieu, 2000: 55). Es decir, la obediencia al mandato interiorizado, de esta manera se legitima la violencia simbólica, es decir, las estructuras de dominación (el deber ser): las formas de respeto, las formas de participar, las formas de amar, las formas de ser mujer y ser hombre, etcétera.

La violencia simbólica o bien, la interiorización de las formas de dominación se reproducen en una especie de “complicidad” entre los agentes que dominan y aquellos que son dominados, de ahí que las formas de percepción y estructuras cognitivas aparezcan como legítimas y naturales, por tanto:

La violencia simbólica sólo se realiza a través del acto de conocimiento y reconocimiento práctico que se produce sin llegar al conocimiento y a la voluntad y que confiere su “poder hipnótico” a todas sus manifestaciones, conminaciones, sugerencias, seducciones, amenazas, reproches, órdenes o llamamientos al orden. Pero una relación de dominación que sólo funcione por medio de la complicidad de las inclinaciones hunde sus raíces, para su perpetuación o su transformación, en su perpetuación o transformación de las estructuras que producen dichas inclinaciones (y en especial de la estructura de un mercado de los bienes simbólicos cuya ley fundamental es que las mujeres son tratadas allí como objetos que circulan de abajo hacia arriba) (Bourdieu, 2000: 58-59)

Para finalizar este apartado, podemos decir entonces que la participación entendida como una práctica social se inscribe en un procesos histórico que impone formas de ser y hacer (formas de percepción), que obedece a un orden social que implica la definición de posiciones y posibilidades de acción social de los agentes dotados de poder (capital) en un espacio determinado (campo o microespacio) configurado a partir del metacampo.

Participar significa formar parte de un grupo social, reconocer los valores y normas que lo erigen y legitimarlo a partir de la práctica. La participación se define como una práctica que se define a partir de un orden social que define la relación y acción de los agentes a partir de valores y normas interiorizadas (habitus) que son objetivadas en la dinámica de un campo específico al mismo tiempo que determinada por la fuerza o el poder del Estado. Entonces la participación –como práctica- se define como la objetivación de una forma de percepción del mundo, la objetivación de los valores, de las normas, una forma de conducta que afirma la pertenencia a un grupo a través de representaciones cotidianas o bien ritos de institucionalización que organizan, definen y afirman posiciones y posibilidades en el espacio social a partir de la etnia, género, clase y generación.

Por tanto, para comprender la forma como se construye la participación de los jóvenes hñähñú en el contexto de migración, es muy importante historizar las formas de participación en las comunidades y relacionarlas con las formas de participación que se han construido históricamente en la región. De esta manera podremos dar cuenta de la relación del campo específico (espacio comunitario) con el metacampo.

Capítulo III

Los hñähñú del Valle del Mezquital, Hidalgo. Historia, identidad y formas de organización social

Este capítulo aborda el contexto histórico espacial desde donde se construye el sujeto de análisis y responde a una de las preguntas específicas de esta investigación ¿Cuáles son los valores y formas de organización histórica que sustentan la participación en las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital? Por tanto este capítulo aborda los elementos actuales que conforman la organización social de las comunidades hñähñú de la región del Valle del Mezquital en principio con el fin de exponer una acercamiento a las relaciones cotidianas de estas comunidades y después, analizar las articulaciones entre los elementos históricos que dan cuenta de la conformación de los valores y formas de organización contemporáneas.

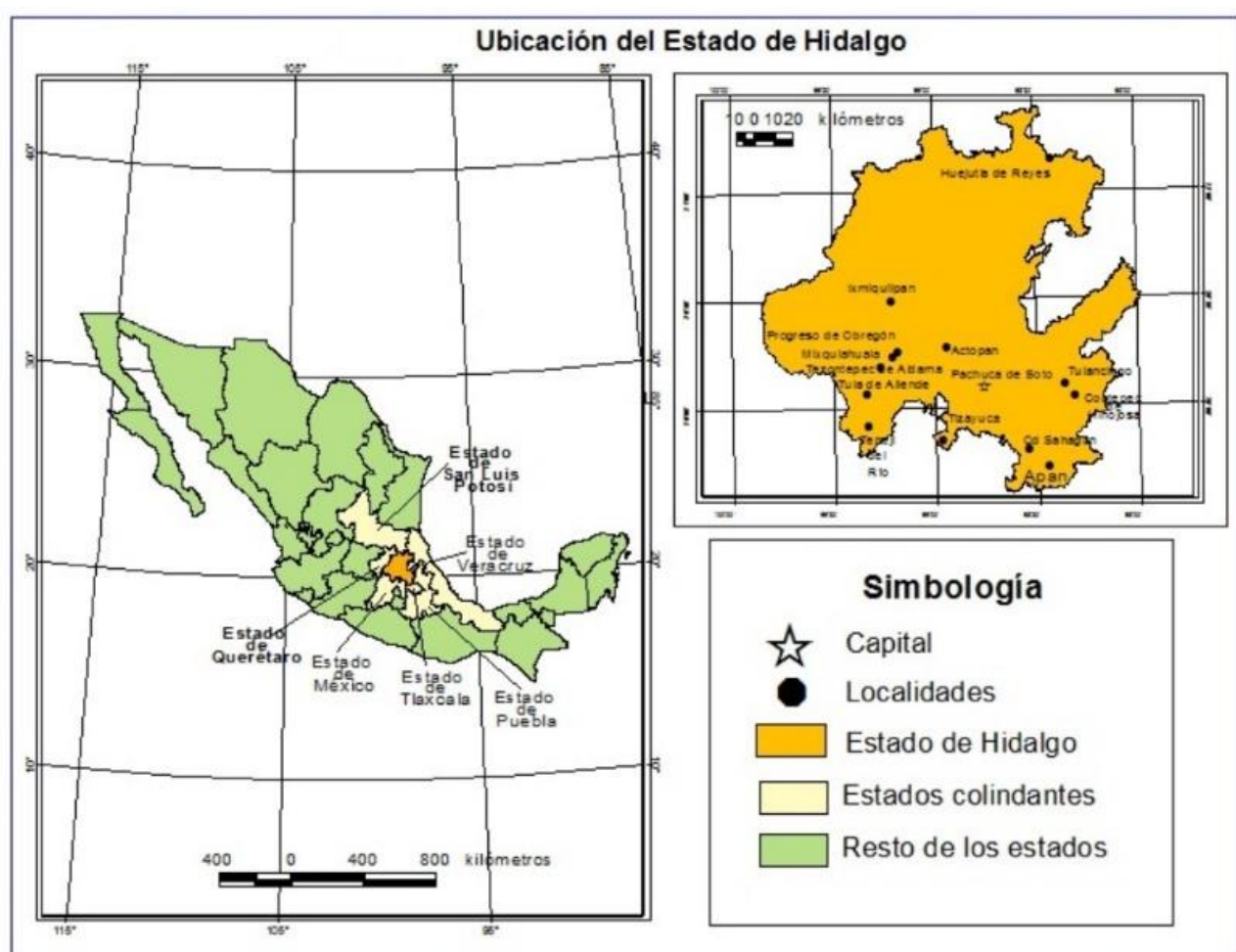
3.1 Ubicación y composición geográfica

El Valle del Mezquital es la región más grande del estado de Hidalgo¹⁷ (conforma el 39% de la superficie del estado), está situada en la parte central del estado, se ubica en el altiplano central de la República Mexicana, limita al occidente con los grandes Valles del Bajío, al sur con el Valle de México, al oriente y al norte con la sierra madre oriental. Los grandes valles que conforman al Mezquital están rodeados por montes, lo que hace que su altura varíe; en las partes más bajas y planas se

¹⁷ Hidalgo cuenta con 84 municipios y 10 regiones geográficas (Sierra Gorda, Sierra Alta, Sierra Baja, Sierra de Tenango, Cuenca de México, Altiplanicie Pulquera, Valle de Tulancingo, La Huasteca, la Comarca Minera y el Valle del Mezquital)

Con base en los indicadores del Consejo Nacional de Población (CONAPO), Hidalgo cuenta con una población de 2, 345, 514 habitantes, ocupa el quinto lugar de las entidades con Alto grado de marginación. Según el II Censo de Población y Vivienda del 2005, dicha entidad registra una población indígena de 320, 029. Entre los grupos étnicos más importantes (representativos por el número de habitantes) destacan el náhuatl con 65% y el otomí con 34%. Cabe señalar que los municipios con mayor población indígena coinciden con los de mayor índice de marginación.

encuentra entre los 1700 y 1800, mientras que en las partes más altas llega hasta los 3000 msnm.



Mapa 1. Ubicación del Estado de Hidalgo

La mayor parte de su territorio está conformado por un ecosistema semidesértico con una gran cantidad de microclimas localizados en depresiones, cuencas y pequeños valles.

El pueblo otomí o hñähñú, es el grupo étnico que desde tiempos prehispánicos habita el Valle dando sentido y significado a su territorio como espacio de inscripción de la memoria colectiva, como soporte material de la vida comunitaria y como

referente simbólico de arraigo. Esta región se conforma de 28 municipios¹⁸, que de acuerdo a los registros de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), Ixmiquilpan (concentra al 25% del total de hablantes de hñähñú es decir, con 24 34), Cardonal, Zimapan, Tasquillo, San Salvador, Santiago de Anaya y Chilcuautla, son cabeceras con importante presencia de población hñähñú.

Esta región se divide en tres subregiones: centro-sur, centro y el alto mezquital (Moreno et.al., 2006:6)

La subregión centro-sur, se caracteriza por los grandes valles y tierras de superficie plana aptas para la agricultura. La mayoría de estas tierras eran de temporal hasta que en los años setenta se introdujo una importante red de canales de riego; la productividad de las tierras se incrementó y se introdujeron diversos cultivos (principalmente árboles frutales), sin embargo, pese a los beneficios que en un principio generó el sistema de riego, el uso de aguas residuales con las que abastecían los cultivos (actualmente sigue siendo así), pronto reflejaron efectos negativos para el desarrollo de la producción agrícola. La densa contaminación de las aguas negras ocasionó la prohibición de cultivos de hortalizas, condicionando así la productividad de las tierras y la comercialización de sus productos agrícolas en el mercado, obligando a los campesinos a salir de sus comunidades en busca de otras opciones.

En la subregión centro se encuentra una vasta y diversa gama de cactáceas, arbustos y árboles. En la historia del pueblo hñähñú, el maguey y el mezquite son las plantas más representativas de su territorio y entorno natural. El maguey es una de las plantas más generosas del Valle, de él se extraen el agua miel y el pulque¹⁹,

¹⁸ Sobre el número de municipios que conforman a la región no se tiene consenso, para Moreno Alcántara (2006) son 27 municipios; para otros autores (Quezada, 2008) la regionalización municipal depende de los intereses del investigador o de la institución, por ejemplo, para el patrimonio indígena del Valle del Mezquital, la región se conformaba por 34 municipios, Vázquez (1995) señala 26 mientras que Guerrero (1983) sólo 18.

¹⁹ Actualmente el consumo de pulque ha disminuido considerablemente, al respecto observamos al menos dos factores importantes que han intervenido en tal situación. La influencia de la religión evangélica en la prohibición del consumo de bebidas alcohólicas a sus feligreses. Y, la introducción de nuevas bebidas alcohólicas (principalmente cerveza) ha generado en el consumo del pulque un

pencas para construir casas y techos, Ixtle (fibra natural obtenida del tallado de las pencas) para elaborar artesanías destinadas al autoconsumo, venta local, regional, nacional y hasta internacional²⁰.

El clima de esta subregión es seco y extremoso (mucho calor por el día y frío por la noche) y territorio semidesértico. Su paisaje es exuberante en vegetación cactácea; los cerros y peñas tienen abundantes garambullos, biznagas, mezquites, órganos, magueyes y sábila entre otras muchas clases de cactáceas y una diversidad impresionante de plantas medicinales. El terreno es accidentado e irregular (montes y peñas) y las lluvias son escasas durante el año, lo que ocasiona que la mayor parte de la actividad agrícola sea de temporal y que su producción sea principalmente de autoconsumo. A pesar de estas complicaciones productivas, la recolección de plantas comestibles en los montes sigue siendo una práctica importante para la subsistencia familiar. La actividad pecuaria es pequeña, generalmente de traspato para autoconsumo y venta local (especialmente ganado ovino y caprino).

A pesar del clima semidesértico y la insuficiente infraestructura de riego, el maíz (para la elaboración de tortilla y tamales) es la base alimentaria de la vida de los hñähñú. Cabe señalar que las milpas se encuentran en los terrenos de labor que cuentan con riego, sin embargo no sorprende que en las tierras más accidentadas y áridas se encuentren milpas de temporal.

La tercera subregión, es el Alto Mezquital. A diferencia de las dos anteriores, el Alto Mezquital tiene un clima templado y vegetación boscosa que convive con algunas cactáceas de las otras regiones. Durante la Colonia y el México Independiente, esta subregión tuvo un importante papel en la historia minera del estado, de las minas extraían principalmente hierro y plata.

estigma de pobreza, atraso y vejez. El pulque es visto por las generaciones jóvenes como “bebida de los viejos” o incluso como “bebida de pobres”.

²⁰ En la comunidad El Alberto, ubicada en el municipio de Ixmiquilpan desde hace una década se organizó la cooperativa de artesanas Ya`muntsi bē hñā (Mujeres reunidas) quienes procesan la fibra de ixtle de maguey para elaborar productos diversos de este material. Desde hace más de cinco años elaboran esponjillas de baño y las exportan a Estados Unidos e Inglaterra a través de la empresa Body Shop.

En las tres subregiones la tenencia de la tierra está conformada por propiedad comunal, ejidal y pequeña propiedad o propiedad privada. Cabe señalar que la subregión centro se aglutina el mayor porcentaje de tierra comunal que, dicho sea de paso, se explica porque es la subregión donde existe mayor presencia de población hñähñú (Ixmiquilpan, Cardonal, Tasquillo).

En el Valle del Mezquital la tierra es uno de los elementos fundamentales para comprender las formas de organización espacial simbólica y material. Después de la Revolución Mexicana de 1910 y específicamente, a partir del cardenismo se inició el reparto agrario: dotación de ejidos y restitución de tierras comunales a las comunidades campesinas e indígenas, sin embargo, como en muchas otras historias indígenas, el reparto de tierras se realizó de manera desigual. Los montes, peñas y en general, los terrenos de superficie accidentada y sin riego (no aptos para el cultivo), se reconocieron como tierras comunales; los ejidos se conformaron por terrenos de riego y temporal; por su parte la pequeña propiedad se integró de terrenos con riego, montes y peñas. En los ejidos y en los terrenos privados se siembran milpas y construyen casas; los terrenos comunales se ocupan para pastorear ganado (borregos, cabras, chivos), recolección de plantas comestibles y medicinales, recolección de leña y cada vez menos, para la caza de animales silvestres como complemento de la dieta diaria.

Como en otras regiones del país, los terrenos de superficie plana y con acceso a riego fueron otorgados a los empresarios agrícolas, comerciantes y políticos municipales y estatales, en el Valle del Mezquital la historia no fue diferente y con ello la desigualdad social se acentuó y la histórica pobreza en la región se hizo más evidente. Las familias asentadas en las cabeceras municipales acumularon la riqueza, mientras que las comunidades indígenas continuaron con sustentando su vida en la siembra de autoconsumo, la recolección y caza.

Al respecto Carlos Martínez y Sergio Sarmiento (1991) definieron al Valle del Mezquital como

Región de historia indigenista, de historia de desigualdad, marginación y pobreza. Región donde el sistema político se objetiva en relaciones y

querellas entre caciques, intermediarios, agiotistas, comerciantes y autoridades indolentes, pobre producción agrícola por la escases de agua, primero por la condición climática y luego, porque quienes se beneficiaron del sistema de riego fueron los dueños acaparadores de la grandes extensiones de tierra de superficie plana. Quienes viven en los cerros, siguen teniendo las mismas condiciones de miseria (Martínez y Sarmiento, 1991:17).

A pesar de que el reparto agrario fue inequitativo, una de las épocas de mejora de las condiciones de vida en la región, fue el cardenismo. Esta época significó para Valle del Mezquital, escuelas agrícolas, instituciones de desarrollo agropecuario y en general, instituciones estatales que atendieron el problema de la pobreza y marginación campesina indígena de la región. La política indigenista del presidente Cárdenas trató de integrar a los indígenas del país a través del reparto agrario y de instituciones que promovieran la productividad en el sector rural de entonces.

Posterior al reparto agrario y la época cardenista, por mandato presidencial en los años cincuenta (1951) se creó el Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital (PIVM) con la finalidad de integrar a la población indígena de una de las zonas más empobrecidas del país, al desarrollo nacional a través de la educación, sistema de salud, atención jurídica, intervención de especialistas en problemas agrícolas y agrarios, implementación de servicios básicos (agua, drenaje, electricidad), comercialización de productos (artesanías) por medio de cooperativas (Oliver, Et., al, 2003; Moreno, Et.,al.,2006). El PIVM fue un organismo descentralizado del gobierno federal, pero su estructura operativa era vertical y tremendamente centralizada; el presidente nombraba directamente a quien estaría la frente de dicho institución, los recursos humanos operativos dependían de las órdenes del gobierno. Esto es importante señalarlo porque el alcance de la institución, a pesar de haber durado más de treinta años en operación, fue parcial, sólo tuvo injerencia en las comunidades más cercanas a las cabeceras municipales.

La estructura del PIVM rápidamente se conformó de personajes que tenían amplio conocimiento de la región, principalmente profesores indígenas de educación básica (primarias indígenas). Al final, las decisiones de inversión en proyectos y

acciones para el mejorar las condiciones de vida de las comunidades quedaron en manos de aquellos; saber hablar, leer y escribir en español fueron habilidades que aprovecharon para representar, gestionar, mediar entre las comunidades y el gobierno, pero también para manipular a la población indígena monolingüe.

En la tercera parte del siglo XX, la red de riego más importante en el estado fue implementada en la zona centro sur de la región (dicha red era alimentada por aguas negras provenientes de la ciudad de México). Con dicha acción, evidentemente los que resultaron mayormente beneficiados fueron los dueños de los latifundios (aún existentes), no empero, las comunidades indígenas con las pocas superficies de riego, garantizaron alimento para su familia y excedente para venta y trueque en las plazas municipales.

La lucha de intereses y la conquista de espacios de decisión e incidencia en el desarrollo de la región, llevó a que dirigentes indígenas de la región se organizaran para demandar recursos e intervención del Estado en materia de desarrollo social y económico para las comunidades. A finales de los años setenta se crea el Consejo Supremo Hñähñú con el fin de hacer escuchar las demandas de las comunidades con el gobierno estatal y federal. Dicho consejo se convirtió en una especie de interlocutor de las comunidades con los tres niveles de gobierno. La fuerza que tenía esta institución se basaba principalmente en la experiencia y conocimiento que los líderes sociales y políticos tenían de las comunidades indígenas y de los vínculos estrechos con el Partido de la Revolución Mexicana (PRI), por lo que además de ser una institución interlocutora, también fungía como escuela de cuadros priistas, o para decirlo mejor, escuela de cuadros caciquiles²¹. Los líderes caciquiles eran profesores de educación primaria, comerciantes, y algunos otros profesionistas campesinos (agrónomos y abogados) que tenían una interlocución directa con el presidente municipal, con diputados y hasta con el gobernador. Eran promotores y

²¹ Luisa Paré, define el cacicazgo como un sistema informal de poder, ejercido por individuos o grupos que ocupan posiciones estratégicas en la estructura económica (y política). Esta posición económica determinante pudo haberse obtenido, a su vez, gracias a la ocupación de un puesto político. en este sistema de relaciones directas y personales “la lealtad entre cacique y sus seguidores está garantizada por los lazos de parentesco ritual y político, de amistad, por compromiso o “incentivos” de tipo económico” (Paré, 1972).

gestores de recursos para las comunidades, pero también eran los principales intermediarios del poder político, pues eran y siguen siendo los que median entre las estructuras políticas y las bases sociales (Oliver, Et., al, 2003; Moreno, Et.,al.,2006; Calvo y Bartra, 1999).

El CSH se convirtió en una de los brazos priistas más importantes de la región. Los líderes sociales eran de origen campesino e indígena, conocían y formaban parte de las formas de organización de las comunidades por lo que a través de las relaciones de intercambio de favores (compadrazgo) individuales y colectivos se establecían relaciones clientelares entre la institución y las comunidades.

Tanto el PIVM como el CSH ubicaron sus oficinas centrales en la cabecera municipal de Ixmiquilpan (el Corazón del Valle del Mezquital), lugar histórico geopolítica (centro de poder) y comercialmente estratégico para la región y el estado.

En los años setenta y ochenta se desarrollaron los servicios y vías de comunicación, crecimiento e intensificación de las transacciones económicas. La álgida dinámica de recursos financieros que el gobierno invirtió en el desarrollo de la región, rápidamente hizo de salieran a flote viejas rencillas entre poderes locales, que más allá de encabezar solicitudes colectivas, sólo fueron disputas de poder privado para beneficio privado. Cooperativas, tractores, materiales de construcción para servicios y obras públicas, proyectos productivos y todo tipo de insumos agrícolas eran cooptados por los líderes caciquiles regionales que utilizaban -y utilizan- los recursos públicos como prebendas políticas.

Hidalgo y específicamente la región del Valle del Mezquital tiene raíces profundas en la configuración y prácticas clientelares, paternalistas, caciquiles del sistema político mexicano corporativo institucionalizado en el siglo XX con la consolidación del Estado. En la región, la legitimidad del poder estatal pende de las relaciones de amistad, compadrazgo, parentesco (ritual) entre los caciques y las bases sociales, relaciones de interés y ventaja entre unos y otros, donde se intercambian favores (dotación de tierra, materiales para obras públicas y servicios básicos, entre otros) por lealtad. De esta manera es como se generan y organizan las prácticas y sus

representaciones socioculturales y políticas en la región. Los favores, el intercambio de dones forman parte de las prácticas de las formas de organización cotidiana en la que se disputa el poder.

En el Valle del Mezquital, la tierra, el territorio, la espacialidad geográfica y simbólica se explican a partir de la forma histórica de organización sociopolítica que se articula desde el Estado. La tierra y el territorio son dos referentes de poder y disputa que cobran sentido a través de prácticas sociales de mediación e intercambio de intereses y beneficios en una cierta regularidad y reconocimiento (consciente o no) de valores, formas de ser, pensar y organizarse. Las comunidades hñähñú quienes habitan históricamente esta región, construyen, adaptan y reproducen estas relaciones de negociación, intercambio de favores en sus formas de vida cotidiana, es decir que, forman parte de su cultura.

3.2 Los hñähñú: una región con identidad étnica

Los hñähñú son uno de los 62 pueblos indígenas²² de México y se ubica entre los cinco más importantes en términos de población. En el estado de Hidalgo, los hñähñú u otomíes ocupan el segundo lugar en población indígena, después de los nahuas (ubicados en la región de la Huasteca).

Aunque en la denominación estatal otomí o hñähñú suelen utilizarse como sinónimo, sus significados son distintos. Otomí proviene del náhuatl otomitl y otomite que

²² La Organización de las Naciones Unidas (ONU), define a los pueblos originarios como “comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o parte de ellos. Constituyen ahora sectores de las sociedades no dominantes y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a sus futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales”. (Stavenhagen, 2000, 2001) El carácter y denominación étnica de los pueblos y comunidades originarias tienen relación directa con la conformación del Estado nacional mexicano. Los grupos étnicos, son aquellos grupos portadores de lenguas y culturas diferenciadas de la que predomina en un ámbito y que, en América Latina son las descendientes de las sociedades precolombinas. Son eventualmente comunidades culturales lingüísticas, históricas y territoriales (Bartolomé, 2006: 59-60). Son básicamente una colectividad no estatal adscriptiva y por lo tanto identitaria, basada en sistemas ideológicos y culturales que pueden cambiar con el tiempo y eventualmente ser sustentadas por una lengua compartida.

significa *flechador de pájaros, cazador de pájaros o aquel que camina cargando flechas*²³, todas características que resaltan una historia de lucha por la sobrevivencia en los valles áridos y ante la dominación prehispánica (tolteca y azteca) y posteriormente la de los españoles (posteriormente en la época independiente y posrevolucionaria tuvieron que luchar por tierras y contra de la explotación de los caciques hacendados de la región). En su acepción histórica más positiva, resalta la lucha y resistencia de este pueblo, logrando así un rasgo guerrero en su identidad ante las circunstancias adversas.

La población indígena del Valle del Mezquital se autodenomina otomí (igual que las comunidades que se asientan en la región Otomí Tepehua) sin embargo, desde hace ya varias décadas, se autodenominaron en su propia lengua, como pueblo hñähñú²⁴. Dicho cambio obedeció a un movimiento regional de reivindicación y diferenciación cultural encabezado por profesores bilingües de educación básica indígena.

“Al ser una lengua nasalizada, hñähñú, significa aquel que habla con la ayuda de la nariz o a través de la nariz: “ña, hablar y hñu que viene de xiñu o nariz”. hñähñú es otro término para referirse al propio idioma y a la cultura misma” (Botho, 1991: 250.)

Tanto el hñähñú como el otomí son lengua nasalizadas porque provienen de la misma familia lingüística (otomí-pame), la “reivindicación cultural” obedeció al reconocimiento de las variantes dialectales, a la conformación de un territorio y una historia diferente a la de las comunidades otomíes de la sierra Otomí Tepehua, sin

²³ Las características que definen a la denominación náhuatl (otomí) refiere a la experiencia migrante de los habitantes en busca de alimentos y también de la lucha histórica por su territorio. Tanto los aztecas como los españoles reconocían la fortaleza y valentía de los guerreros otomíes. Cabe señalar que uno de los símbolos más característicos de identidad de este pueblo, son los pájaros. Son bordados en las blusas, tejidos en telar de cintura en un tapete o servilleta, son hasta la fecha un símbolo distintivo, pero también reflejan gran parte de la historia del pueblo en sus largas caminatas por los montes y valles. En la historia oral de la región, los pájaros son los caminantes que atraviesan los valles semidesérticos. Ahora, estos pájaros reflejan las historias de los migrantes hñähñú hacia los Estados Unidos: los pájaros del Mezquital, siempre alertas, vigilantes y solidarios en el camino al otro lado.

²⁴ Es importante mencionar que en Hidalgo y en las estadísticas nacionales, no existe una diferenciación regional de las variantes del otomí o el hñähñú; en el estado sólo se encuentran identificadas otomí o hñähñú (como equivalencia), Náhuatl y Tepehua.

embargo, esta última diferenciación con los otomíes de la sierra obedeció también a la asignación de recursos financieros y materiales por parte del estado encaminados al desarrollo de los pueblos indígenas.

Al igual que otros pueblos indígenas de México, los hñähñú del Valle del Mezquital comparten valores y elementos culturales comunitarios que dan cuenta de sus formas históricas de organización social, política y económica. La forma de vida que los hñähñú han desarrollado está vinculada con su herencia prehispánica, con las formas de organización colonial, con el México independiente, revolucionario, moderno y contemporáneo. Las formas de vida y sus estrategias cotidianas se inscriben en un devenir histórico que les implica sobrevivir, adaptarse, resistir, subordinarse, *camuflarse*; procesos que dan cuenta de lo maleable y estratégica que es su identidad.

Los hñähñú son un pueblo que ha transcurrido en el tiempo entre la permanencia y el cambio. Hoy en día tienen un sistema de cargos civiles e instituciones comunitarias que los rigen, una lengua materna que lucha incesante por la sobrevivencia, historia que se comparte en cuentos, leyendas y canciones; estas características no son las de un pueblo imaginario que se construye de manera aislada o sin conflictos; los hñähñú son un pueblo que se construye a la par de la historia del estado mexicano y de la lógica global.

Los hñähñú comparten una historia de dominación, marginación y pobreza que se articula con las políticas paternalistas y clientelares del estado mexicano. La dinámica de la región del Mezquital y de las comunidades que la integran no está ajena a las formas de dominación que el estado mexicano ha configurado. Las prácticas de poder y de dominación como el clientelismo, el compadrazgo y el caciquismo, son relaciones y prácticas heredadas de un sistema político que se articula con el pasado prehispánico, con la historia colonial y con el corporativismo institucionalizado de principios del siglo XX (Córdova, 1972). Dicho lo anterior, las identidades o los pueblos indígenas se construyen, articulan, definen, replantean y se transfiguran con y en las formas de poder nacionales y regionales.

Los hñähñú como otros pueblos indígenas del país, organizan sus formas de vida a partir de las condiciones sociales y materiales de sobrevivencia; luchan contra el olvido y la pérdida de sus formas de organización, territorio, lengua, costumbres y tradiciones, y al mismo tiempo, adaptan sus formas de vida al vaivén de la dinámica estatal (al mismo tiempo que forman parte de ésta). Entonces, hablar de una región con identidad étnica implica reconocer que las comunidades hñähñú conforman un pueblo, una identidad colectiva que comparte una forma de organización de la vida cotidiana en las dimensiones social, política y económica; una lengua, representaciones culturales como fiestas, costumbres y tradiciones, y que al mismo tiempo, forman parte de un entramado mayor, el del estado nación mexicano.

En este sentido, comprendemos que los hñähñú son un pueblo que comparte una experiencia histórica, elementos subjetivos y materiales que conforman su identidad, pero que esta identidad dista de ser un proceso armónico y lineal, al contrario, es un proceso que significa lucha de fuerzas y procesos de dominación. La identidad, entonces es comprendida como una construcción relacional en el tiempo entre un *nosotros* y los *otros*, como el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores y símbolos) a través de los cuales los actores demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación y en un espacio históricamente específico socialmente estructurado (Giménez: 2002). Al respecto entonces, coincidimos con la concepción estructural de la cultura o bien, el concepto de cultura estructural de John B. Thompson (1998) que se preocupa por rescatar el enfoque interpretativo de C. Geertz (1996) en la concepción simbólica de la cultura, pero que lo enriquece haciendo notar que los fenómenos culturales habría que analizarlos considerando su historicidad y su dinámica en las relaciones de poder, conflicto y dominación. En este sentido, la identidad y la cultura no aparecen sólo como construcción simbólica, sino como situación concreta, donde se construyen y reproducen condiciones de vida material, lucha de fuerzas, tensiones, acuerdos, imposiciones, donde en el individuo forma parte de este entramado de relaciones y puede ejercer o no su poder de acuerdo a la situación concreta.

El juego de fuerzas o de poder también forma parte de la construcción histórica de los pueblos, por tanto, tal juego es inherente a la construcción de su identidad y cultura.

Digamos que la identidad es el proceso de interiorización de la cultura. Esta última entendida como valores, normas, conductas, formas de organización concretas, costumbres, tradiciones materiales y simbólicas. La interiorización de la cultura -es decir la identidad-, se expresa en relaciones, conductas y prácticas cotidianas de los individuos. Dichas relaciones y prácticas sociales están condicionadas, delineadas y determinadas por las estructuras (sociales, políticas, económicas, culturales, etc.), pero al mismo tiempo son producto de la acción y práctica de los individuos, por tanto, son dinámicas y reinventables.

Las identidades indígenas son construcciones históricas, colectivos que forman parte del juego de fuerzas internas (fuerzas intercomunitarias) y externas (fuerzas estatales); que construyen y reproducen formas a través de las prácticas cotidianas. La interiorización de valores y normas aparece invisible y de forma naturalizada, pero es en el espacio de la vida cotidiana a través de las representaciones, donde se articulan los valores y la relación de fuerzas. En esta dimensión los individuos socializan, y en los procesos de socialización reproducen e interiorizan las normas de convivencia, conducta y sobrevivencia. Es decir, al mismo tiempo que interiorizan la cultura, interiorizan las formas, los límites y las potencialidades de su acción. Así entonces, los individuos comprenden la capacidad de reproducirse y reinventarse, de poner en acción sus elementos culturales e identitarios de acuerdo a las necesidades del contexto; de incorporar y adaptar sus formas de organización social y política tradicionales del pasado en el presente. Dicho proceso permite a los grupos indígenas redefinirse permanentemente en función de las necesidades y retos del presente a través de su memoria histórica (Giménez, 1998; 2002) que se articula en el pasado, en el presente y con la capacidad de pensarse hacia el futuro.

A este proceso se refiere Bourdieu cuando habla del habitus como estructuras estructurantes, disposiciones interiorizadas que se producen, reproducen y actualizan en el devenir cotidiano. Los valores y normas interiorizadas permiten la

regularidad de las prácticas, proceso que goza de regularidad histórica a través de la doxa, pero que también están sujetos al cambio, sin que necesariamente ello signifique una transformación radical.

El proceso de interiorización y su objetivación en la práctica no es reproductivista, contempla un proceso complejo y contradictorio en el campo de acción, produce conductas opuestas que generen conflicto y resistencia, una tensión permanente entre el cambio y la permanencia.

La lengua, el territorio, la organización social y política, las costumbres y tradiciones religiosas (representadas principalmente en el sincretismo religioso objetivado en el catolicismo) son algunos de los elementos que los hñähñú comparten históricamente y, que lejos de mantenerse inertes en el tiempo, son el resultado de reinención pero también de la dominación histórica. Son elementos culturales que dan sentido de pertenencia a los individuos para conformar comunidad mediante el devenir cotidiano entre cambios y permanencias, entre disputas y acuerdos, entre resistencia y subordinación.

En el Valle del Mezquital, los hñähñú logran definir su forma de vida y pertenencia a través de los elementos y procesos mencionados, donde si bien la lengua sigue siendo un elemento importante, la debilidad de su práctica o la pérdida, no implica la pérdida de la identidad indígena. La sobrevivencia de estas identidades se debe principalmente a la forma de organización de la vida cotidiana. Las formas de organización son procesos dinámicos que incorporan, cambian, reafirman, reelaboran y transforman elementos (de manera estratégica consciente o no) para garantizar su sobrevivencia (material y simbólica) en contextos específicos.

Las identidades indígenas, son históricas y en ese sentido son multidimensionales, se hacen y rehacen en relación con otras identidades y con otros contextos. Según Bartolome (1997) la pertenencia a una identidad étnica implica la necesidad de comprenderla en todas las dimensiones que le otorga su singularidad y la distingue de otras identidades posibles sin olvidar que no es esencial sino que depende de los contextos interactivos; es decir por medio de las confrontaciones con otras

identidades. La identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura (Bartolomé, 1997:76)

Con base en la definición que hace Miguel Bartolomé (1997, 2006) entendemos que la identidad étnica es una construcción ideológica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar sus límites que la separan de otras identidades posibles.

Las comunidades indígenas de hoy no constituyen meras reminiscencias del pasado ni ruinas prehispánicas, pues a lo largo del proceso colonial continuaron evolucionando, y durante la vida independiente han ido experimentando graduales adaptaciones que las hacen entidades enteramente contemporáneas. Es indiscutible su estrecha articulación con las sociedades nacionales en las que quedaron incluidas. Pero al mismo tiempo estas comunidades son, frente al entorno nacional, formas de organización alternativa, sustento de unos modos de vida particulares y el santuario en el que las identidades étnicas dinámicas y vivas se desenvuelven, haciendo viable la existencia de millones de seres humanos (Díaz-Polanco, 1996: 236-237).

Una de las preguntas actuales más complejas es ¿Qué define actualmente a las identidades indígenas? ¿La lengua sigue siendo un elemento clave? ¿El territorio compartido? ¿El sistema de organización social y político y sus instituciones de regulación de derecho, obligaciones e impartición de justicia? ¿Sus representaciones religiosas y festivas? En este momento difícilmente podríamos exponer la respuesta, pero lo que si podemos decir es que los cambios producidos por la dinámica mundial y propia del estado mexicano hace cada vez más complicada una definición univoca de lo que hoy en día puede o no ser indígena o bien, constituirse y afirmarse como identidad étnica.

Hoy los cambios y transformaciones que implica el fenómeno migratorio internacional por el que atraviesan las comunidades hñähñú, reta sus identidades. Aunque la lengua cada día se debilita y es menos hablada por las generaciones

jóvenes, se practica; el territorio simbólico (terruño) sigue siendo motivo fundamental de la memoria e historia oral y, la tierra continua albergando las milpas y mantiene ocupadas la fuerza de trabajo que se queda; el sistema de cargos es uno de los más vigentes y recios. El cargo civil y la faena (trabajo comunitario) no se condonan (salvo casos excepcionales), al contrario son el motor de la membresía comunitaria.

Bajo el contexto de la globalización las identidades indígenas contemporáneas luchan por mantener y reafirmar ciertas características culturales, pero también pueden prescindir de alguna de ellas si así se lo exige el contexto. Las generaciones jóvenes, por ejemplo, ya no hablan la lengua materna, situación que no se interpreta como “desventaja”, al contrario, significa “superación” de la situación desventajosa de discriminación cultural. Al contrario, un signo de resistencia y afirmación de la identidad resulta la participación en el trabajo civil en el sistema de cargos y el trabajo comunitario en la faena.

Bien podemos dar cuenta de rasgos culturales compartidos por las comunidades hñähñú del Mezquital, sin embargo, también es importante señalar que cada una de las comunidad articula y utiliza sus elementos (capital material y simbólico) para organizar su vida como mejor les convenga en el juego de fuerzas cotidiano.

A continuación exponemos un esbozo de los elementos constitutivos de la vida cotidiana contemporánea de los hñähñú, que dan cuenta de las dimensiones identitarias con el fin de comprender y explicar más tarde (capítulo IV) la construcción de la participación comunitaria.

3.3 Elementos “tradicionales”²⁵ de la identidad hñähñú

3.3.1 El hñähñú, su lengua

La lengua hñähñú es un elemento fundamental en la configuración de la cosmogonía del grupo indígena. Nombrar su medio y autodefinirse representa para una forma de posición y resistencia ante un contexto globalizante cada vez más tupido de información, mensajes y relaciones mediáticas. El debilitamiento y pérdida del hñähñú es evidente; en las generaciones nuevas o jóvenes la práctica de la lengua es cada vez menor y, sin embargo, existen grupos de maestros indígenas que tratan de promover por diversos medios (talleres de enseñanza de la lengua) el fortalecimiento y reproducción de la lengua materna. *Cuando se pierde la lengua, se pierde la historia* (maestro hñähñú de educación primaria intercultural bilingüe)

En muchas ocasiones la práctica del hñähñú es exclusivamente de uso doméstico, que aunque a primera vista parece una limitante para la supervivencia de la lengua, es cotidiano el uso que le dan en los espacios comunitarios. En el espacio doméstico, las familias hacen uso de la lengua materna de manera cotidiana, en la milpa, en las reuniones cuando se trata de discutir o consensar, la lengua es el medio para dialogar.

En las generaciones más jóvenes (niños y jóvenes) la lengua -a pesar de ser uno de los elementos culturales que configuran el mundo de vida de los individuos- se va perdiendo con rapidez. Los esfuerzos de las escuelas primarias de modalidad bilingüe intercultural no han logrado reforzar la práctica de la lengua en las generaciones jóvenes. La modalidad de educación indígena preescolar y primaria no es suficiente, pues después de ésta, la secundaria, el nivel medio superior y superior continúa con la impronta de la política indigenista integracionista y

²⁵ Las identidades pueden tener características y elementos compartidos que perduren en el tiempo, sin embargo, esto no significa que los procesos identitarios sean homogéneos, lineales o que se conciban como un cúmulo de elementos inamovibles, al contrario, partimos del supuesto de que las identidades indígenas se construyen a partir de procesos organizativos que evidencian su historicidad y la capacidad de estrategias en el plano de la vida cotidiana.

castellanizante. Los padres ya no quieren enseñarles la lengua a sus hijos por miedo a que –al igual que ellos- sufran experiencias de discriminación.

La escuela ha tenido un papel muy importante en el desplazamiento de la lengua materna, además del español, la enseñanza del inglés gana espacio como recurso de superación, como símbolo de estatus dentro y fuerza de los salones escolares. De esta manera la internalización del estigma lingüístico hace que muchos indígenas se orienten hacia la renuncia de su lengua y, si bien el individuo no olvida su lengua, puede evitar enseñarla a sus hijos (Bartolome, 1997).

Cabe señalar que el uso o desuso de la lengua en las comunidades hñähñú es diferencial. El trabajo etnográfico en la región nos permitió observar que en las comunidades más organizadas, el uso y la preocupación por garantizar la transmisión generacional de la lengua están presentes; mientras que en las comunidades menos organizadas se aprecia un ambiente de desinterés.

El fenómeno migratorio internacional también tiene un papel importante en la reproducción de la lengua. Cuando los migrantes están en Estados Unidos su principal recurso son las redes sociales que construyen desde las comunidades de origen y el principal vehículo de comunicación es la lengua materna. La comunicación en lengua materna se convierte en una de las estrategias más efectivas. Pero también sucede que cuando los migrantes regresan a sus comunidades de origen, ya no hablan o no quieren hablar hñähñú y al contrario, utilizan el *espanglish* para diferenciarse del resto de los jóvenes que no han migrado. Hablar *espanglish* cumple la función de distinción como símbolo de prestigio. Los agentes que han tenido experiencias organizativas en uno o en ambos lados de la frontera, digamos los agentes más politizados, o aquellos que tienen un capital escolar más amplio, suelen reivindicar la reproducción y práctica de la lengua a través de los clubes.

En este sentido, podemos decir que la reproducción del hñähñú está condicionada a las condiciones concretas del contexto, principalmente cuando se trata del acceso a ciertos espacios o relaciones.

En la actualidad, es común encontrar en las comunidades que tienen larga experiencia migratoria a Estados Unidos, a niños trilingües (hñähñú, español e inglés) que acompañan el regreso temporal de la familia a la comunidad; o jóvenes (principalmente hombres) migrantes recién llegados que practican cotidianamente el espanglish o incluso una especie de hñähñú-english²⁶. Los diferentes acentos y contracciones en las lenguas tienen como resultado una mezcla diversa que se acompaña de matices y expresiones del migrante latino: “oh sí”, “ok”, “hey man”, etc.

A pesar de las condiciones de marginalidad y estigmatización de la lengua, el hñähñú es sinónimo de resistencia identitaria ya que continúa dando sentido de pertenencia a los individuos con su comunidad. Al respecto, Vania Salles (1992) comenta que la lengua termina por ser uno de los medios más importantes para la formación y ordenamiento de las instancias comunicativas. Aun cuando la creación de la cultura no sea reductible a la existencia de una lengua, ésta sin duda, es parte de las producciones culturales (Salles, 1992: 179)

A pesar de la debilidad que experimenta la reproducción de la lengua, es importante señalar que la transformación o pérdida de alguno de los elementos que conforman la identidad, no necesariamente implica la pérdida de ésta. La identidad puede entonces basarse en la cultura pero no depende de un patrimonio exclusivo; incluso las tradiciones culturales pueden inventarse, reconstruirse, apropiarse, etc., sin por ello dejar de constituir bases para formulaciones identitarias (Bartolomé, 1997:77) Sus distintos sistemas normativos y culturales son históricamente generados y por lo tanto contingentes y mutables.

3.3.2 Familia y sistema de parentesco

Para las comunidades hñähñú, los lazos consanguíneos son fundamentales para la pertenencia filial a la comunidad. Silvia Mendoza (2007) a través de una

²⁶ Durante el trabajo etnográfico tuvimos varias conversaciones informales con jóvenes, y recuerdo que en alguna reunión familiar a esa especie de hñähñú-english, lo bautizamos como “hñähñú sin barreras”, haciendo alusión a que el hñähñú traspasaba las fronteras.

investigación sobre poder local y comunidad indígena en Ixmiquilpan, documentó que dichas comunidades se conforman por una estructura familiar basada en las relaciones patrilineales, de filiación bilateral, donde se privilegia las relaciones patrilineales, y es que, el tipo de residencia que predomina es patrilocal, así que generalmente, es la mujer la que cambia de lugar de residencia -salvo excepciones en que el marido carezca de familia o solar habitacional- para integrarse al grupo doméstico de su marido -tradicionalmente la pareja recién formada tenía su propia vivienda hasta el nacimiento del primer hijo- por consecuencia, el trabajo femenino y el de su descendencia se integraba a la familia del varón.

Actualmente, la situación sigue siendo la misma: la mujer es quien generalmente se integra a la familia del cónyuge, y todo parece transcurrir con normalidad; sin embargo, cuando no hay vínculos parentales comunitarios o bien, antecedentes familiares que versen sobre la vida de la mujer –porque procede de alguna comunidad lejana o de otra entidad, situación cada vez más común dada la movilidad originada por el fenómeno migratorio-, inicia un proceso de adaptación a través de una estrecha relación de adaptación -y vigilancia- de la recién llegada con la familia del cónyuge, para asegurar su integración a la vida y normas comunitarias.

Aunque no es frecuente, cuando es un hombre quien se adhiere a la comunidad, el matrimonio es casi la única vía de membrecía (condición puede variar de acuerdo a la y a la procedencia del sujeto), el procesos de adhesión es muy riguroso y penalizado por los de su mismo sexo. Generalmente los sujetos experimentan un largo y vigilado proceso de prueba que implica constancia y disposición en el trabajo comunitario, apego a las reglas comunitarias, buena reputación (incluso constancia de no antecedentes penales); en algunas comunidades además de haber demostrado fidelidad y respeto a las reglas internas, tiene que pagar una cuota económica de entrada, en otras palabras, pagar por su boleto de admisión.

El sistema de parentesco sustenta de manera importante el sentido de pertenencia pues denota la relación de conocimiento y reconocimiento de la historia de cada una de las personas que conforman la comunidad. Es una especie de resistencia al

anonimato individualista de las grandes sociedades. El que todos se conozcan y tengan vínculos, aunque estos no sean consanguíneos, garantiza el orden, control y las alianzas de las relaciones comunitarias e intercomunitarias²⁷. La familia como unidad formadora y modeladora de los valores, construye los pactos y acuerdos para fortalecer la lealtad y solidaridad, principales valores que sustentan la identidad hñähñú. En este sentido, las relaciones de parentesco desempeñan la configuración de la identidad colectiva define una relación más allá de los vínculos consanguíneos, dan vida a las formas de organización y estructuración de la vida social, política, económica y cultural de los sujetos (Bartolomé, 1997: 95; Muñoz, 2000:138).

Los hñähñú comparten la idea de una familia indígena a la que Bonfil Batalla (1989:59), definió como frecuentemente extensa y compuesta por varias generaciones que conviven bajo la autoridad del jefe de familia (el abuelo o el bisabuelo). La familia tiene dos funciones elementales, una económica y otra cultural. En la primera, hay una división entre hombres y mujeres, cuyas normas se inculcan a los niños desde muy temprana edad; existe obligación de colaboración y participación que descansan generalmente en una base de reciprocidad. Se da una intensa convivencia familiar, por el trabajo en común o complementario, por el rito, y la celebración, por la disposición del espacio doméstico, concebido más para la continua relación colectiva, que para la individual. En la segunda, el espacio doméstico es el ámbito más sólido para reproducir la cultura y definir los roles de acuerdo al género y la generación de los integrantes de la familia. La familia está estrechamente relacionada con la unidad doméstica, en dicha relación se articulan las obligaciones y responsabilidades comunes. A través de la familia es la principal figura donde recaen las obligaciones (y derechos) comunitarias, la individualidad de los sujetos de alguna manera es integrada en la unidad colectiva familia.

²⁷ Alicia Barabas explica el sistema de reciprocidad colectivo de las relaciones de parentesco familiares a partir de *la ética del Don*; antes Marcel Mauss lo hacía a través de la lógica de la *economía de Don*: dar, recibir y devolver en una sentido de obligación moral; y Bourdieu interpreta a las sociedades tradicionales de Cabilia desde una lógica de *intercambio de bienes simbólicos*, o bien, desde la *economía de los bienes simbólicos*.

Desde la teoría primordialista de la etnicidad, Dimetri D'Andrea (2000) llama lazos de consanguinidad a los vínculos primordiales representados en las relaciones de parentesco sustentadas en la familia como institución organizadora de la comunidad.

La consanguinidad y la afinidad como las fuentes del parentesco no necesariamente se traducen en un sistema de relaciones inmutable. Con la influencia de la migración internacional, también las relaciones de parentesco han sufrido transformaciones. Actualmente no sorprende que los hombres jóvenes y mujeres (migrantes) se casen o formen una familia con alguien de otra comunidad, de otro municipio o de otro estado, incluso de otro país (hombres que se casan con mujeres estadounidenses de origen latino y “gringas”, situaciones que no son extrañas en la actualidad).

A través del matrimonio y el establecimiento del compadrazgo se renuevan y delimitan las relaciones de alianza y cooperación dentro de los límites de la comunidad y generalmente entre iguales, es decir, con el mismo estatus social. Con todo, el patrón endogámico de matrimonio ya no permanece inalterable, principalmente cuando un número mayor de jóvenes emigran y contraen nupcias incluso con extranjeros (Mendoza, 2007). A pesar de las transformaciones, los hñähñú fomentan el sistema de parentesco a partir de la inculcación de valores de confianza, compromiso y solidaridad entre sus parientes y vecinos de la misma comunidad. Y desde las relaciones intercomunitarias, a través del compadrazgo.

Las relaciones de parentesco son la plataforma que sustentan las formas de organización social y política de la comunidad; el sistema de cargos civiles y religiosos, el trabajo comunitario (la faena) y el sistema de compadrazgo, son ejemplos representativos de las relaciones sociales de filiación parental. De acuerdo con Miguel Bartolomé (1997: 97) ser de una comunidad es también estar involucrado en una compleja red de obligaciones y derechos parentales que influyen en la configuración de la identidad personal y social. En este sentido, hay que destacar que si bien la membresía comunitaria depende en gran medida del nacimiento dentro de la comunidad, ésta debe ser convalidada con la participación política dentro del sistema político local (en los cargos y faenas comunitarias).

Actualmente, las relaciones de parentesco son la base fundamental que sostiene la relación con la familia y la comunidad; las redes familiares y de amistad garantizan la comunicación y el regreso de los migrantes a su tierra. Por tanto, el parentesco

más que pensarse como un sistema cerrado, en la actualidad, se flexibiliza y reinventa; se amplía y se fortalece tanto en los lugares de origen, como los de arribo.

En este sentido la comunidad puede ser entendida como colectividad basada en un conjunto de relaciones sociales primarias significativas que permite a los migrantes residir fuera de la comunidad, de la región o del país de origen, sin dejar de ser miembros de la misma. Así, la comunidad, constituye una forma de integración social primaria que genera vínculos con carácter de primordialidad frente a otras adscripciones o pertenencias sociales (Thompson, R., 1989; Ramírez, 1992)

Los vínculos y sentimientos de primordialidad pueden ser reconstituidos y resignificados por los migrantes en los lugares de destino, o pueden entrar en una fase de desestructuración y anomía. Quienes logran reconstruir sus vínculos primordiales y resignificar sus paradigmas tradicionales en el nuevo contexto migratorio, conforman segmentos de una comunidad extendida en el espacio, en los que los migrantes forman parte de la comunidad extraterritorial. De esta manera la comunidad indígena deja de ser pensada como una unidad territorial y jurídica para convertirse, fundamentalmente, en un constructo cultural, en una unidad de pertenencias y lealtades que implica criterios de membresía (Oehmichen, 2000: 324).

3.3.3 Organización social y política del espacio público: La asamblea, la faena y los cargos

Al igual que los demás grupos étnicos de la República Mexicana, las comunidades hñähñú del Mezquital, sustentan su organización social y política cotidiana a través de tres instituciones: la asamblea, como espacio público de toma de decisiones de orden colectivo; la faena, como trabajo comunitario, recíproco y solidario y; el sistema de cargos, estructura de cargos civiles, religiosos y de comités, que representan a la comunidad tanto al interior como al exterior de ésta.

En las comunidades indígenas a lo largo del México rural, un miembro activo- aquel que cumple con sus obligaciones específicas y puede por tanto ejercer derechos

específicos- es considerado un *ciudadano* de dicha comunidad (Fox y Rivera, 2004; Schimdt, 2012; Sierra, 1993). Por lo tanto, la ciudadanía comunitaria “se refiere a un sentido socialmente construido de membresía”. El ciudadano de la comunidad tiene derechos y obligaciones, entre los que figuran la posesión de la tierra, acceso a los servicios públicos (agua potable, drenaje, panteón, luz, escuela, clínica de salud etc.), voz y voto en la asamblea comunitaria y ser electo para ocupar un cargo. En relación con las obligaciones se encuentra la participación en el trabajo comunitario y con cooperaciones económicas o en especie.

En el Valle del Mezquital la ciudadanía comunitaria o bien, la membresía comunitaria tiene una relación inherente con la organización sociopolítica del trabajo comunitario (faena) trabajo y representación civil y familiar. La membresía se construye y reproduce a través de las obligaciones comunitarias, la primera de ellas: el trabajo.

La forma de organización sociopolítica, es uno de los rasgos más importantes que caracterizan a las identidades indígenas contemporáneas, la vigencia que éstas tienen no está exenta de cambios y adaptaciones en respuesta al contexto, sin embargo, en las comunidades hñähñú, la toma de decisiones en beneficio del colectivo, el resguardo del orden social y el respeto a las reglas, son temas de índole público que se discuten en asamblea.

La faena por su parte, es la institución de socialización y de inculcación de los valores del trabajo cooperativo y solidario; la faena es la relación con el territorio, con el otro inmediato (prójimo) que se reconoce como igual, es donde participan las familias a través de la fuerza de trabajo individual, es donde se construye el sentido de pertenencia a la comunidad a través del trabajo, el respeto y reconocimiento de los demás a través de un sistema basado en el don y contra don, es decir, un sistema basado en el intercambio recíproco de ayuda material y simbólica. Este sistema está sustentado en el reconocimiento de la pertenencia familiar, si la familia participa y coopera en tiempo y forma, el reconocimiento es de mayor prestigio.

La faena como trabajo comunitario exige la participación de todos los miembros de la familia (a diferencia del cargo civil, donde sólo lo ocupa el padre como cabeza de

familia), el trabajo se comparte y se divide de acuerdo a los roles sociales (género, generación). Las mujeres reproducen el rol tradicional a través de la preparación de los alimentos (aquí la diferencia generacional no es tan marcada porque desde pequeñas las niñas son incluidas en las labores domésticas), trabajos de limpieza, mientras que los hombres desempeñan actividades donde imprimen mayor fuerza física (trabajos de albañilería, mueven y cargan piedras, excavan fosas). Pero el intercambio recíproco también se da entre las familias. Si un familiar o un vecino necesita ayuda (por ejemplo fuerza de trabajo para colar la loza de su casa) los hombres de otras familias se solidarizan y ayudan con fuerza de trabajo; otras familias con comida, refrescos. Esta es una lógica que hasta nuestros días es vigente y vigorosa. Las familias siempre esperan el apoyo de las otras, ya sea que las una un vínculo consanguíneo o no, pero el rasgo cohesionador es el sentido de pertenencia y reconocimiento de los valores y de las normas.

La faena se cuenta como cooperación familiar para beneficio y mejora de la comunidad. Se lleva un control de las cooperaciones y a diferencia de los cargos comunitarios, ésta sí puede ser pagada para que otro la haga. Las faenas son convocadas para hacer mejoras de infraestructura y servicios, comidas comunitarias, limpieza de calles y carreteras, entre otras. Ahora incluso las faenas funcionan como espacios para el empleo, la gente que no puede "faenear" paga a un peón de la misma comunidad o de otra.

Por último podemos decir que en este sistema de intercambio, también existen diferencias, si bien el distintivo es la reciprocidad (mano vuelta), dar significa construir prestigio, garantizar el sentido la membresía comunitaria, pero también aquel que da más, mayor prestigio adquiere. Al respecto Arturo Warman (2003:227) comenta que la reciprocidad no se traduce en igualdad sino en diferenciación legitimada, como también sucede en otros sectores de la población. La estratificación no contradice el efecto de la reciprocidad, que permite la persistencia del conjunto y de la unidad familiar como la célula fundamental de la resistencia indígena y campesina.

Los cargos comunitarios son un sistema de autoridad, estratificación, representación, gestión y participación exclusivo de los ciudadanos, es decir, de aquellos sujetos que tienen membresía comunitaria legítima a través de su nacimiento o vínculo familiar comunitario.

La membresía de los sujetos es una relación dinámica que se alimenta, fortalece o debilita de acuerdo al comportamiento del agente con las normas y el orden comunitario. Como lo apuntábamos arriba, la membresía comunitaria no es inmutable, en las comunidades hñähñú, se fortalece a partir del involucramiento en la vida comunitaria a través del trabajo. A su vez, es reconocida y valorada de acuerdo a los logros obtenidos en beneficio del colectivo (específicamente se refiere al trabajo realizado en un cargo civil). En este sentido, la valoración que la comunidad hace de la participación de los agentes (objetivada en los resultados del trabajo realizado de los ciudadanos), determina la posición de éstos en el espacio comunitario (y a veces lo trasciende), por lo que el reconocimiento puede suponer prestigio o desprestigio social. En este sentido, la participación a través del trabajo realizado en un cargo reafirma la pertenencia comunitaria y al mismo tiempo, ubica o define la posición social de los agentes en el espacio comunitario.

En tanto que es un sistema de membresía exclusivo, las comunidades se rehúsan a que alguien que no sea de la familia (padre o hermano) lo sustituya en el cargo, si alguien por razones varias no puede en ese momento ocuparse de su cargo tiene que justificar las razones de su imposibilidad a la asamblea. En asamblea general se exponen las razones. Si éstas son válidas, la asamblea dicta permiso para un año, quedando en la lista asentado en el mismo cargo o en otro para el próximo año. Si la asamblea dicta que las razones no son suficientes, se le dan varios días de tolerancia para que se incorpore a su cargo, y si el sujeto se rehúsa a cumplir su cargo, se hace acreedor a una multa económica que va de los treinta hasta los ochenta mil pesos. En las comunidades se dice que lo peor no es que se cobren la multa, si no que “la gente te vea mal porque no trabajaste tu cargo”.

La penalización más fuerte no parece ser la económica; las faltas a las obligaciones comunitarias son cobradas como faltas de honor y se castigan con el desprestigio

social y la falta de legitimidad, es decir con una pérdida considerable de capital simbólico, depositado no sólo en el padre sino en toda la familia. En algunas comunidades si la falta no es saldada por el sujeto, no le es permitido el acceso a la comunidad. Es una especie de expulsión y extrañamiento de la comunidad.

En las comunidades hñähñú el estatus de ciudadano (*Mengu*) generalmente es masculino y alude al menos a tres condiciones: una, donde el sujeto deja de estudiar; dos, se une en matrimonio (se casa o “se junta” con su pareja) y, tres, al cumplir 18 años de edad. En todos los casos, la adquisición de la ciudadanía tiene una relación estrecha con la iniciación a la vida adulta, entendida como la adquisición de las responsabilidades y obligaciones –y derechos- comunitarias. Ser ciudadano de la comunidad supone el derecho a la tierra y su usufructo (ser ejidatario, comunero o ambos) y el acceso a los servicios básicos comunitarios (agua, drenaje, escuelas, salud). “A través de la trayectoria de participación de un ciudadano comunitario, es como los varones van construyendo un historia de trabajo que se cristaliza en el honor y el prestigio a lo largo de sus vidas adultas mediante su desempeño en los sistemas de cargos (D´Aubeterre, 2007)

La idea de ciudadanía en la comunidad hñähñú obedece a una lógica significativamente diferente a la idea de ciudadanía que abreva de la perspectiva clásica liberal que pregona la individualidad. Aunque algunas de las instituciones comunitarias llevan consigo la impronta histórica de la dominación y asimilación europea, la idea de ciudadanía en las comunidades hñähñú se basa primordialmente en la obligación y derecho colectivo. El sentido de pertenencia a la comunidad sobrepasa a la identificación con el estado nacional. De esta manera, Guillermo de la Peña (1994) señala que para muchos habitantes de México, lo que refiere identidad y sentido de la propia valía no es el ser ciudadano, sino ser miembro de un grupo primario o corporativo: un grupo protector frente al resto de la colectividad (y no necesariamente frente al estado nacional). En este sentido estaríamos hablando de una construcción de ciudadanía diferente, una que se lee de abajo hacia arriba, es decir, primero desde la vida y organización comunitaria cotidiana y/o en relación al estado nación, y no como comúnmente se interpreta de

arriba hacia abajo subordinando las formas de organización a la figura del estado nación.

Aunque no es objetivo de este apartado discutir la idea de ciudadanía, si es importante detenernos un momento y clarificar el concepto que orienta esta tesis.

La ciudadanía construida desde el sentido de pertenencia comunitaria posee dos diferentes tipos de filiación que no son excluyentes entre sí, en la medida en que no se rechaza la pertenencia a un mismo Estado. Así que se puede proponer así la existencia de una *ciudadanía comunitaria* (Bartolomé: 2008) que trata de una filiación primordial, aunque no substancial, que refleja la socialización primaria de las personas en el marco de sus comunidades de nacimiento. Al respecto Renato Rosaldo (1994, 1999a, 1999b) alude a las ciudadanías culturales (refiriéndose originalmente a los inmigrantes latinos en Estados Unidos) que bien pueden extenderse a la situación de las ciudadanías de los pueblos indígenas y con la cual concordamos.

Para este autor, la ciudadanía cultural supone un derecho a la diferencia que no implica la exclusión del ámbito estatal-nacional, y que se basa en una membresía definida por sus miembros y no por el estado. Una *ciudadanía cultural* determinada no se confronta necesariamente con la *ciudadanía cívica*, en la medida en que la segunda no pretenda imponerse de manera hegemónica, agrediendo los derechos que le asisten a la primera de mantener y reproducir su diferencia. La filiación cultural distintiva no es conflictiva en sí misma, el conflicto se genera cuando trata de ser reprimida o “integrada” a la sociedad mayoritaria, equivocada estrategia que es la que han implementado sistemáticamente los estados en América Latina.

En este sentido, la construcción de la ciudadanía en las comunidades indígenas no se reduce a una cuestión “formal” de obtención de derechos y obligaciones individuales avaladas por una credencial, sino a un proceso gradual que va preparando a los individuos a través de la socialización cotidiana. La ciudadanía en las comunidades indígenas es una está construida desde una identidad étnica,

donde los sentidos y significados que la sustentan están determinados por las formas históricas de adscripción al sentido de pertenencia comunitario.

Existen otras propuestas, las que de acuerdo a nuestra interpretación llevan la impronta del integracionismo dominante, conciliadoras de ciudadanía del liberalismo con el pluralismo –cultural- que más que abogar por una ciudadanía diferenciada en el sentido de resistencia y reivindicación, en el fondo, plantean nuevas modalidades de integración a la idea de estado nacional y democracia modernas. Kymlicka (1996, 2003) plantea la necesidad de una serie de derechos especiales, expresamente formulados, que deben ser la base de la coexistencia de las etnias y culturas con el sistema liberal democrático; mientras Rawls (1995; 2001) propone la posibilidad de un consenso entrecruzado entre las concepciones comprensivas que subsisten en las sociedades democráticas modernas. En sentido contrario Bilbeny (2002:24) destaca que la contradicción para el liberalismo es que los valores centrales de democracia, libertad e igualdad, deben estar ahora al servicio de la diferencia y de la inclusión; no hay libertad sin derecho a la diferencia y no hay igualdad en una sociedad excluyente que sólo anhela parecerse a sí misma.

Si bien partir de una membrecía estatal, derivada del nacimiento en el seno de una comunidad política, los integrantes de los grupos étnicos han nacido y se han desarrollado en el seno de colectividades culturalmente diferenciadas de la mayoritaria (aunque se encuentren bajo su hegemonía), ante las cuales también tienen determinados derechos y obligaciones, y que les proporcionan los elementos necesarios para definir su identidad social, por lo que la pertenencia a dichas comunidades es fundamental para su desarrollo como personas. En este sentido, Miguel Bartolomé (2008: 43) apunta que en la medida en que los horizontes culturales norman y orientan las conductas sociales, la misma libertad de elección de cada individuo tiene un componente cultural colectivo, ya que éste le proporciona la posibilidad de actuación dentro de un marco social propio, que condiciona y posibilita las elecciones y objetivos culturalmente definidos como relevantes. Es decir que, en este caso, el ejercicio pleno de sus derechos individuales requiere del

reconocimiento de sus *derechos colectivos*, como miembros de una comunidad diferenciada de la de los otros miembros de la colectividad estatal.

Regresando al sistema de cargos, podemos decir que es la institución comunitaria donde se objetiva con mayor claridad la idea de membresía y pertenencia comunitaria (individual y familiar).

El sentido de servicio es provisto del trabajo que los sujetos prestan a la comunidad a través de un proceso de enseñanza-aprendizaje gradual que implica principalmente a los varones. El servicio y el trabajo son un proceso que prepara a los sujetos a enfrentar y resolver la vida cotidiana comunitaria, desde organizar una faena (trabajo comunitario) hasta resolver un conflicto agrario por la tenencia de tierra. De ese modo, dentro de los grupos indígenas se concibe el ejercicio ciudadano, como la participación en la toma de decisiones y el desempeño de los cargos de representación como una recompensa a los servicios prestados y una inserción en el ámbito público.

La participación en el sistema de cargos comunitarios implica un entramado de significados que fortalecen los lazos de afiliación comunitaria, a partir de una red generacional que inculca en los miembros de la familia la responsabilidad de ocupar un cargo, en otras palabras los requisitos fundamentales para trabajar de forma honorífica en la política comunitaria. La responsabilidad y participación individual no se separa de la colectiva, de esta manera refiere Miguel Bartolomé (1997) que la filiación parental como la política forman parte de la configuración de la identidad étnica. En este sentido, la participación de los sujetos étnicos en un cargo civil o religioso, implica la convalidación de sus vínculos de filiación comunitaria.

La estructura del sistema de cargos puede variar de acuerdo a la comunidad, sin embargo, la podemos encontrar representada en la mayoría de las comunidades hñähñú por los siguientes cargos civiles y comités: Delegado (*nzaya*), es la figura de representación de la comunidad ante los tres niveles de gobiernos (figura que actualmente es reconocida por la Ley Orgánica Municipal del estado), es el que negocia y gestiona recursos en beneficio de la comunidad. El Secretario, Tesorero,

Comisariado Ejidal, Representante de Bienes Comunales y Representante de la Pequeña Propiedad. Y del orden de los comités se encuentran: Comité de escuela (un comité por cada escuela que haya en la comunidad, por ejemplo comité del Jardín de niños, comité de la primaria, etc.), comité de agua potable y comité de obras y un grupo de ayudantes del delegado llamado *varistas*. También se encuentra el comité de fiesta, que en algunos casos ha sustituido a la figura del Mayordomo religioso de las fiestas católicas del Santo Patrono²⁸.

Funciones de los cargos civiles y comités comunitarios en las comunidades hñähñü del Valle del Mezquital

Cargo	Trayectoria del sujeto/ciudadano
Delegado	El Delegado es la figura que encabeza la estratificación política comunitaria. Representa a la comunidad ante las autoridades municipales, estatales y federales; promueve beneficios para la comunidad a través la gestión, negociación y cabildeo con instituciones de los tres niveles de gobierno. El cargo es representado por hombres adultos de entre 40 y 60 años de edad. Para ser Delegado, es requisito haber transitado por toda la estructura de cargos para obtener reconocimiento legítimo.

²⁸ En algunas de las comunidades hñähñü de la región, la figura del Mayordomo de la fiesta patronal se ha transformado en comité, pasando de la una figura "individual" a una mayordomía colectiva. De acuerdo con Beatriz Moreno (et., al) (2006:17) estos cargos han cambiado principalmente por la influencia de la religión evangélica en la región, donde según la autora, los grupos evangélicos han debilitado el nivel organizativo de las fiestas patronales. Sin embargo, nosotros consideramos que además de este factor, la presencia de los comités religiosos se debe a la baja de los ingresos familiares, razón por la cual complica la inversión de los recursos económicos de una sola familia. Pero también, podemos interpretar que la creciente participación de estos comités, responde al fortalecimiento de la identidad católica y, principalmente a la identidad comunitaria, puesto que involucra activamente a más miembros de la comunidad en la organización de los festejos patronales. Este supuesto cobra relevancia cuando observamos los diferentes impactos que han dejado las sistemáticas crisis económicas y el fenómeno de la migración en las comunidades del Mezquital.

Este cambio no es generalizable, responde a las situaciones particulares de las comunidades.

Secretario/ subdelegado	Segundo cargo en autoridad. El secretario y/o delegado realiza las casi las mismas funciones del Delegado, por lo que se exige que sea una persona respetable, lo que significa que también es una persona que sobresale por su experiencia y posición respetable.
Tesorero	Tercer cargo en autoridad. El tesorero se encarga de la administración, manejo y resguardo de las inversiones, gastos y cobros comunitarios.
Comisariado ejidal	Estos cargos los ocupan quienes ya han sido delegados o han estado involucrados con la tenencia, defensa, gestión de la propiedad de la tierra. Generalmente son hombres con experiencia y conocimiento de las formas de relación clientelar con los líderes políticos (caciques) regionales.
Representante de Bienes Comunales	
Representante de la pequeña propiedad	
Comité de escuela	
Comité de agua potable	Los comités son conformados por un grupo promedio de 6 integrantes. Generalmente quien preside el comité es el sujeto con mayor experiencia, el resto de los integrantes pueden ser incluso jóvenes y mujeres.
Comité de obras	
Comité de salud	
Comité de fiesta / Mayordomo	Los hombres jóvenes de recién incorporación a la vida ciudadana a veces son incorporados en las tareas y trabajos de estos comités que requieren mayor fuerza física. Las mujeres (solteras o casadas) participan principalmente en los comités escolares y en el de salud (centro de salud), desempeñando tareas de limpieza y preparando los alimentos ²⁹
	Este cargo tiene mayor importancia para las comunidades con población mayoritariamente católica. La

²⁹ La mayor presencia de las mujeres en los cargos civiles tiene relación con los requisitos que exigen los programas de desarrollo social del estado mexicano. Por ejemplo, el Programa Oportunidades que exigen la participación y organización de las mujeres en la vida comunitaria. En la región las conformación de comités de alimentación, salud y educación están encabezados y conformados por mujeres madres de familia. Estos comités pueden ser electos por la comunidad o por el promotor de gobierno o bien, en asamblea comunitaria, o cada uno tener independencia.

	importancia y reconocimiento de quien ocupa este cargo incluso es comparable con la trayectoria del cargo de Delegado.
Varista	Este cargo es el de menor jerarquía en la estructura de representación, lo ocupan principalmente los jóvenes que cumplen su primer cargo. Los varistas se desempeñan como ayudantes y mensajeros del delegado. Tienen la función de auxiliar en las múltiples tareas comunitarias: informar a la comunidad sobre las tareas colectivas, calendario de faenas, pago de servicios, fechas de reuniones ordinarias y asambleas generales y avisos de emergencia que perturben el orden cotidiano.

El sistema de cargos comunitarios se rige principalmente por el honor y prestigio (capital simbólico) de los sujetos que ocupan el cargo. Los cargos *se reparten y ganan* a partir de la buena reputación familiar e individual de los sujetos, especialmente por la experiencia y buen desempeño de su trabajo en cargos anteriores (o bien, por su participación activa en beneficio de la comunidad). A través de esta relación “el intercambio de trabajo y de bienes personales es un estrategia que permite extender y consolidar las relaciones sociales, el honor y el prestigio, que cristalizan en el reconocimiento a la trayectoria de trabajo que los varones van construyendo a lo largo de sus vidas adultas mediante su desempeño en los sistemas de cargos” (D’Aubeterre, 2007:13). En el mismo sentido, Paloma Bonfil comenta que es en función del sexo y la edad de los integrantes de la comunidad- que les permite asumir gradualmente sus responsabilidades ciudadanas y colectivas, por una participación valorada por el servicio y el estatus” (Bonfil, 2002:72). Por ejemplo, los logros obtenidos en el mejoramiento de las condiciones de la infraestructura de la comunidad (carretera, escuelas, red telefónica, red de agua potable, etc.), en las relaciones y contactos, acuerdos y negociaciones con instancias de gobierno y partidos políticos (haber conseguido recursos económicos para un proyecto, haber obtenido material de construcción y

firmar acuerdos específicos en campañas proselitista de algún candidato político), y, por la representación y defensa del territorio comunitario (haber ganado en juicio algún territorio en disputa, negociado algún lindero para abrir camino, haber disuelto algún conflicto agrario o incluso haberlo defendido con fusil en mano o hasta con la propia vida). Esto, es expresión justamente del capital social, político y simbólico que se genera para poder garantizar una posición de honor y privilegios el ámbito comunitario y fuera de él.

Ocupar o trabajar un cargo, además de ser una cuestión de honor, también es una oportunidad para demostrar el sentido de pertenencia a la comunidad y principalmente ganarse el derecho propio de pertenencia y el de sus hijos. Podríamos decir que lo que está en juego es el derecho a ser parte de la comunidad y que este derecho se materialice a través del derecho a la tierra.

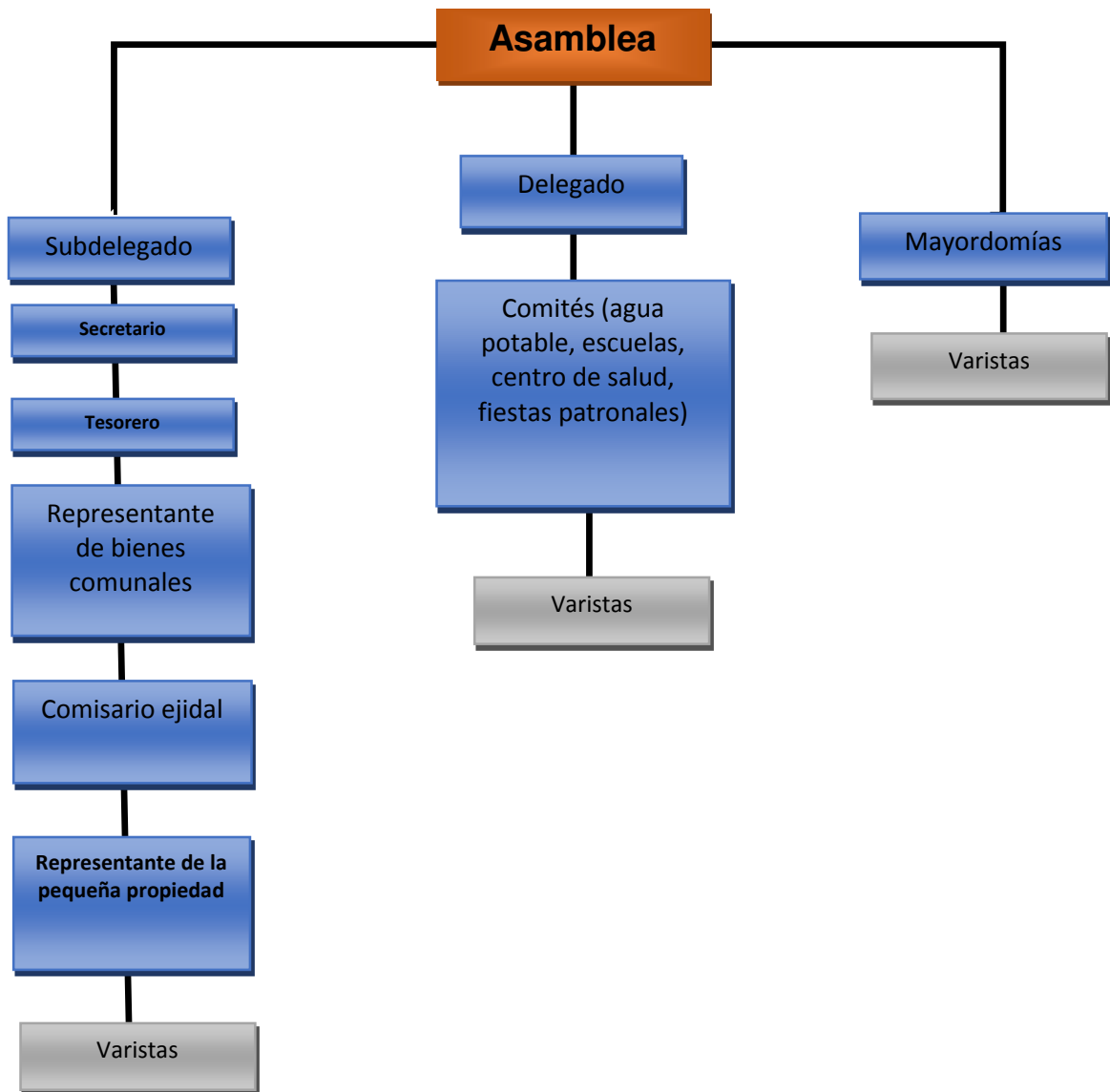
Haber trabajado un cargo comunitario y que el trabajo desempeñado haya sido representativo y reconocido, es motivo para que quede en la memoria de la comunidad y lo recuerden como “un buen delegado”, “un buen comité de agua potable”, etc., y que la comunidad espere de la siguiente generación (los hijos) el mismo desempeño o mejor. En este sentido, el capital simbólico que construyen los padres en las comunidades, también se hereda. Para los jóvenes es un recurso muy importante que puede ser utilizado para escalar en la estructura de los cargos y de antemano, obtener legitimidad.

Los cargos se eligen anualmente a través del voto directo en asamblea general (democracia directa). Aunque toda la comunidad es convocada a la elección de cargos comunitarios, incluso emitir su opinión en relación a un tema o un candidato, los únicos votos que cuentan son los de los ciudadanos, es decir de los hombres que son cabeza de familia, la opinión de las mujeres y los jóvenes solteros no son formalmente válidas.

La estructura de poder del sistema de cargos y la asamblea, se caracterizan por ser verticales y sustentarse en la experiencia de los sujetos, especialmente de los ancianos. En la faena las relaciones y estructura de poder son más plurales y

homogéneas, aunque la participación siempre es reconocida como familiar, por lo que la responsabilidad de participación recae en la cabeza de familia. En este sentido, el género y la generación juegan un papel fundamental en la posición de los sujetos en el espacio social y político comunitario.

A raíz de la migración (nacional e internacional) de los hombres, los espacios públicos de participación de las mujeres se han ampliado, sin embargo, todavía se observa en muchas comunidades que cuando una mujer levanta la mano para emitir su opinión y voto, dicha acción es reconocida formalmente como voto del cónyuge. En la mayoría de las comunidades el control del espacio público, la autoridad y la validez de la palabra aún son privilegios masculinos. Sin embargo, la participación de las mujeres y los jóvenes en las comunidades hñähñú es un tema que cada día está más presente en la ámbito comunitario, son varios los factores que han incidido en esta transformación, entre ellos, mucho tiene que ver la migración.



Organización sociopolítica de las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital, Hgo.

3.3.4 La religión y religiones

La dimensión religiosa entre los hñähñú está estrechamente relacionada con la dimensión social. La religiosidad forma parte de la identidad colectiva, pues representa el conjunto de prácticas y símbolos que lo diferencian del exterior y le dan congruencia a sus propias instituciones. La ritualidad en el mundo hñähñú refleja una íntima vinculación entre los hombres, la naturaleza y lo sagrado; de los rituales y agradecimientos a la tierra esperan recibir un efecto positivo para el bienestar material de la colectividad, traducido en buenas cosechas y armonía social. En el pueblo hñähñú encontramos históricamente al menos tres dimensiones de la religión, una ligada al catolicismo, que es popular y festiva, y otra que pertenece más al campo de lo privado y se relaciona con los elementos de la naturaleza, de los que dependen para su subsistencia, principalmente ligados a la siembra y la cosecha (Moreno, 2006:34) y, un tercero, que implica el proceso de conversión religiosa del catolicismo a las iglesias evangélicas³⁰.

Las fiestas patronales son la celebración más representativa de la identidad cultural religiosa de los hñähñú. Es común que el santo le dé su nombre al pueblo, acompañado de una historia mítica que cuenta su arribo a la comunidad. También la protege y le procura buenas cosechas, pero a cambio se le debe hacer una fiesta grande en su día, llevarle ofrendas y sacarlo en procesión para que cargue de fuerza a la comunidad. Alrededor de la fiesta se organizan las mayordomías. Los mayordomos son los encargados de hacer los preparativos de las fiestas del pueblo, tanto la del santo patrono como el carnaval y las fiestas menores. El número de encargados varía y los gastos que conlleva también. Generalmente están los mayordomos de la música -quienes animan la fiesta y la procesión-, de los castillos -que se queman al final de la fiesta-, de las flores -para adornar la iglesia-, de las escamadas o ceras -para vestir al santo y adornar la iglesia-, también están los

³⁰ La conversión religiosa del catolicismo a las iglesias evangélicas comprende al menos dos procesos históricos. El primero con la llegada del Instituto Lingüístico de Verano y el segundo, con la migración hacia Estados Unidos a través de las redes de ayuda de grupos de evangélicos estadounidenses.

encargados de preparar la ofrenda de comida del santo y los alimentos para toda la comunidad.

El cargo de mayordomo y las mayordomías colectivas se deben recibir con gusto, y tienen que hacer el mayor esfuerzo humano y económico posible para agradar al patrono. En este sentido, la mayordomía funciona no sólo para que la comunidad establezca un intercambio adecuado entre veneración y buena cosecha con el santo patrono, además es un mecanismo para que el mayordomo obtenga prestigio frente a la comunidad. De hecho, en comunidades con gran arraigo religioso a las fiestas patronales, el mayordomo es una de las personas más importantes y de mayor poder en la vida comunitaria.

El sistema de mayordomía, como parte de la organización comunitaria, está siendo reemplazado por los comités, los cuales, a través de la cooperación de los vecinos, organizan las diferentes fiestas, sobre todo patronales. Con base en el trabajo etnográfico se ha identificado que dicha sustitución tiene su principal raíz en la repartición de los gastos, dado el elevado costo de las fiestas, su realización es más viable cuando son varios quienes asumen los gastos. Pero en algunas comunidades o ciertas celebraciones aún está vigente la mayordomía y conserva su importancia, como es el caso de la fiesta patronal del barrio de San Nicolás y la fiesta del Señor de Jalpan, patrono regional.

La fiesta del Señor de Jalpan representa la comunión regional con su patrono. Cada una de las comunidades y barrios de la región dispone de un día, durante los meses de agosto y septiembre, para llevarle una ofrenda al santo. Estas ofrendas son sufragadas en su mayoría por el patrono, pero al igual que en el caso de San Nicolás, la reciprocidad permite la realización del ritual.

Actualmente podemos observar en la región la presencia creciente de religiones no católicas, principalmente las evangélicas y pentecostales. Ambas iglesias se diferencian de la católica en que niegan la existencia de los santos y rechazan los

ritos –considerados como “paganos”- que hay a su alrededor, específicamente las fiestas patronales y de todo lo que las acompaña.

El pastor, líder de la iglesia no católica, se ocupa de presidir el culto, leer y reflexionar sobre las lecturas de la Biblia, dirigir a la comunidad, aconsejarla y sancionar a los “fieles” en caso de alguna falta. También, son los encargados de difundir y extender “la Palabra” a nuevos lugares, a través de las misiones. Para realizar su trabajo se auxilian de diáconos o “voluntarios” encargados de dirigir las ramas de la iglesia; por ejemplo, la escuela dominical, la cocina y el coro, entre otras. Están además los “ujieres”, jóvenes que apoyan en el culto; los ancianos son auxiliares del pastor y a nivel simbólico le dan fuerte respaldo puesto que por ser – viejos- portadores de sabiduría, ellos se encargan de orar por la sanación de los enfermos. La flexibilidad de estas iglesias permite que se fraccionen al interior y formen nuevas iglesias. A diferencia de los católicos, el pastor puede ser electo por la comunidad religiosa.

La mayor parte de las iglesias del Valle tienen un pastor hñähñú (que puede o no pertenecer a la comunidad territorial). Desde su entrada a la región, la religión evangélica se ocupó de evangelizar a su base social a través de su propia lengua, de hecho el Instituto Lingüístico de Verano quien se introdujo a mitad del siglo pasado en la región, fue quien inició el proceso de evangelización protestante de manera bilingüe, priorizando la lengua materna. A través de metodologías pedagógicas bilingües, la religión evangélica garantizaría la formación pastoral de base, la difusión de “la palabra” y lo más importante, legitimarse. Los pastores hñähñú han jugado un papel simbólico muy importante en la región; su ejercicio de predicación y la oración en “el culto” a través del hñähñú han favorecido la confianza con la gente al hablar el mismo idioma.

Sin embargo, dado que el “arraigo” de la religión evangélica se ha fortalecido en la región, la negación y suplantación de prácticas culturales religiosas “paganas”, ha traído importantes confrontaciones con la comunidad católica.

Moreno (2006) señala que la presencia evangélica en el Mezquital ha originado numerosos conflictos al interior de las comunidades. Los católicos afirman que los evangélicos rechazan los usos y costumbres que existen “desde tiempo inmemorial”, al no querer participar de las fiestas ni hacer faenas o cooperar. Los evangélicos argumentan que el sistema de cargos es un mecanismo de los caciques para controlar a la población, además de que ellos no tienen por qué participar de un culto en el cual no creen.

Es común escuchar de la gente católica en las comunidades donde existe mayoría de población evangélica, que los evangélicos han debilitado el nivel organizativo de las fiestas patronales, sin embargo, las festividades evangélicas conservan muchos rasgos de las fiestas comunitarias católicas. Tienen comités de fiesta y sustentan el trabajo solidario de cooperación en la faena. En la mayoría de las ocasiones las diferencias religiosas son trascendidas por los valores comunitarios. Por ejemplo, en el barrio del Calvario, fundado recientemente por evangélicos, no existe un sistema de cargos. Diversos comités se encargan de la organización de las festividades religiosas. Toda la comunidad aporta para el evento y las mujeres preparan los alimentos que comerá todo el grupo. Los festejos civiles, como los escolares o nacionales (el 15 de septiembre), constituyen espacios donde las diferencias religiosas son disueltas. La gente coopera y se organiza en torno a ellos. Otros festejos, como la “elección de la reina”, también han diluido estas oposiciones.

La comunidad El Alberto, en Ixmiquilpan, tiene una población aproximada de 600 habitantes, más del 80% son evangélicos; sus autoridades dicen que ahí *la religión no hace diferencias, lo que importa es el trabajo de la gente, que la comunidad tiene que caminar junta y trabajar para el bienestar común*. Tanto católicos como evangélicos realizan sus festejos e incluso entre los familiares de distinta religión se apoyan con las faenas, o con las cooperaciones para las fiestas familiares, etc., Pero también hay que mencionar situaciones comunitarias donde la diferencia de religión es sinónimo de enfrentamiento, discriminación y violencia física. En Remedios, comunidad con población mayoritariamente católica -del mismo municipio-, hace poco tiempo se registró un fuerte enfrentamiento entre católicos y

evangélicos. Un difunto evangélico fue excluido del panteón comunitario, en dicha situación nadie pudo intervenir, la asamblea ordenó la exclusión y el difunto tuvo que ser sepultado en el jardín de su casa. Incluso, actualmente es común que en las comunidades en conflicto, cada religión construya su propio panteón.

En la región, la migración hacia Estado Unidos ha tenido un papel importante en el crecimiento de adeptos hñähñú a la religión evangélica: *se van católicos y regresan convertidos en evangélicos*—comentan la gente en las comunidades. Olga Odgers Ortiz (2006) en un estudio sobre el cambio de religión en la migración México-Estados Unidos, sostiene que la migración internacional es un factor de cambio religioso, principalmente por cuatro aspectos: una mayor exposición a la diversidad religiosa, el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social, la vulnerabilidad asociada con la condición migratoria, y el proceso de redefinición de referentes identitarios, de normas y valores, que exige la incorporación a la sociedad receptora. Estos aspectos sin lugar a dudas son compartidos por las experiencias migrantes de los hñähñú, sin embargo, no quiere decir que se cumplan como regla, hay diversos factores que intervienen en la conversión religiosa tanto en el lugar de arribo como en de expulsión.

Además de la migración de los últimos veinte años, en el Valle del Mezquital, el arribo e influencia de la religión evangélica data de mediados del siglo pasado cuando el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) llegó a la región. El ILV fue una organización religiosa, la iglesia Bautista del Sur que venía de California y que llegó al Mezquital en los años cincuenta y sesenta a traducir y difundir la biblia en la lengua originaria. Con la venia de Instituto Nacional Indigenista (1948), el ILV se internó en las comunidades a través de misiones con el objetivo de realizar trabajo de alfabetización y castellanización por medio de la evangelización.

Durante los años siguientes, el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Lingüístico de Verano participaron en la elaboración de material didáctico y en la codificación de lenguas que no contaban hasta entonces con una forma de escritura alfabética. La Secretaría de Educación Pública imprimió estos materiales y promovió su uso en

las escuelas rurales. El Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital siguió produciendo textos –entonces- en otomí, también con el apoyo del Instituto Lingüístico de Verano.

Desde entonces, muchos de los conflictos religiosos comunitarios se dieron por los choques entre las visiones religiosas: la católica, adaptada y sustentada en la base cultural colectiva (sincretismo religioso) y la evangélica, que se funda y promueve sobre la base de valores individuales.

Capítulo IV

La migración internacional hacia Estados Unidos. Cambios y permanencias

La migración hacia Estados Unidos tiene una larga data en la región del Valle del Mezquital, sin embargo, la historia se reescribe a partir del éxodo masivo que emprendieron los hñähñú en la década de los noventa del siglo XX, en nuestros días la migración ya forma parte inherente en la vida cotidiana de las comunidades. Para los hñähñú la migración no sólo ha implicado una experiencia individual, sino colectiva, en este sentido es un tema familia y comunitario.

Tanto los que se van como los que se quedan recrean la comunidad a través de diferentes estrategias que les permitan garantizar su pertenencia. La comunidad se transforma y adapta a las condiciones que se le presenten, es dinámica y trata por todos los medios de mantenerse dinámica.

Este capítulo tiene como objetivo contextualizar el fenómeno migratorio en la dinámica histórica de las comunidades a partir del último tercio del siglo XX con el fin de identificar en su dinámica cotidiana, cambios y transformaciones en sus formas de organización cotidiana, en este sentido, nos preguntamos ¿De qué manera el fenómeno migratorio interviene en la organización social y política de las comunidades?

4.1 Migración internacional hñähñú: antecedentes

La historia migrante de los hñähñú del Valle del Mezquital data desde tiempos prehispánicos, cuando emprendían grandes distancias en busca de alimentos, huyendo de la dominación chichimeca y, más tarde, en la Colonia, para escapar del yugo español. Después de la Revolución de Independencia (1810) las condiciones de dominación no cambiaron para el pueblo hñähñú, el despojo de tierras y la subordinación a la explotación hacendaria fueron una constante que los obligó a tener una movilidad casi inherente a su forma de vida. Desde finales del siglo XIX y hasta el segundo tercio del siglo XX, en pleno proceso de modernización

del país, la incesante demanda de mano de obra en los centros urbanos y la pobreza del campo fueron condiciones que obligaron a la población campesina (indígena y no indígena) a salir de sus comunidades y emplearse en la industria minera Hidalguense (Pachuca, Mineral del Monte, Mineral del Chico, Mineral de la Reforma, municipios de tradición minera desde finales del XIX y casi todo el siglo XX) y como albañiles en la Ciudad de México y en la ciudad de Guadalajara.

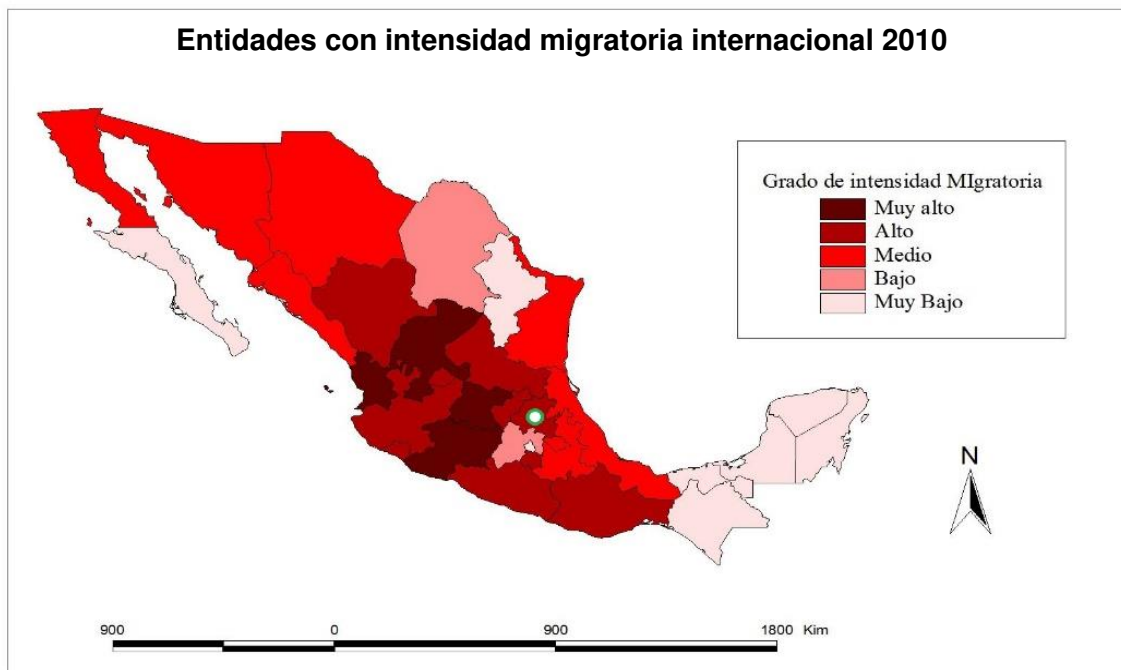
Hasta nuestros días la migración nacional sigue siendo una constante, pero ahora ya no la emprenden sólo hombres, sino también mujeres jóvenes (13-20 años de edad) que se insertan en el mercado laboral informal como trabajadoras domésticas. Además de la migración nacional, es vigente la dinámica de la migración regional temporal donde el trabajo jornalero campesino acude al corte de tomate, ejote, jitomate de las zonas de riego y, el trabajo de las artesanas y artesanos visita plazas y ferias, o bien, lugares turísticos donde puedan mercar sus productos a mejor precio.

La movilidad característica de esta población la cataloga como una región históricamente migrante³¹, algunas investigaciones como las de Martínez Assad (1991: 17) y De la Peña (1991: 24) han aportado elementos históricos importantes en relación al fenómeno migratorio. El primero observó que la población hñähñú había sido desposeída de las mejores tierras y para satisfacer sus necesidades tenía que dedicarse a diferentes actividades: jornaleras, comerciales, artesanales, entre otras. También, emigraban hacia la región productora de caña o de café en la Huasteca para complementar sus ingresos, o al Distrito Federal para emplearse

³¹ En la historia de los hñähñú del Mezquital, existen varias versiones sobre los motivos de las migraciones. En tiempos prehispánicos huían del acoso y sometimiento constante de los grupos dominantes, principalmente de los aztecas y, posteriormente, de la explotación violenta de los conquistadores españoles. El clima extremo y la aridez de gran parte del territorio, también fueron importantes motivos. Consúltense Botho Gaspar Anastasio (1991), "La Cultura hñähñú en, Martínez Assad y Sergio Sarmiento (coord.) Nos queda la esperanza: el Valle del Mezquital, México, CNCA., Guzmán Betancourt, Ignacio (2002) ¿Lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí, en Rosa Brambilia Paz. Episodios novohispanos de la historia otomí, México, Biblioteca de los Pueblos Indígenas., Carrasco, Pedro (1987) Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, Ediciones del Gobierno del Estado. México., Guerrero, Guerrero (1983) Los otomíes del Valle del Mezquital, INHA-Centro Regional Hidalgo, México., Arroyo, Artemio (2001) El Valle del Mezquital, una aproximación, Serie Regiones, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes- Hidalgo, México.

como albañiles, o bien, emigraban a Estados Unidos. El segundo, descubrió que el carácter campesino en las diversas comunidades seguía funcionando porque tenían un fuerte subsidio proporcionado por los ingresos de miembros de la familia que trabajaban como asalariados en la región, o que habían emigrado hacia Pachuca, la Ciudad de México o Estados Unidos.

Como se observa, la región del Valle del Mezquital tiene una larga experiencia en los flujos migratorios a los centros urbanos, migración rural urbana que ha significado la integración de fuerza de trabajo campesina en la dinámica del trabajo asalariado sobreexplotado en las ciudades.



Fuente: Elaboración propia con datos del CONAPO, 2012.

Pero entonces ¿Cuándo inició la migración internacional hacia los Estados Unidos?

Desde mediados de la década de los noventa el estado de Hidalgo se ubicó entre las diez entidades del país emergentes al fenómeno migratorio internacional hacia Estados Unidos que afecta a nuestro país. La migración internacional de los hidalguenses hacia Estados Unidos tiene antecedentes desde los años cuarenta con el Programa Bracero (1942-1964), pero fue después de la segunda mitad de la década de los noventa que se volvió una constante. Actualmente, Hidalgo se ubica con alto grado de intensidad migratoria (2.79 índice de intensidad migratoria superior al 1.68 como promedio nacional) (Schmith y Crummet, 2004; Acosta, Tapia y Granados, 2004; Quezada; 2008; Serrano, 2006).

¿Quiénes migraron? ¿Cuáles fueron las principales causas del éxodo hacia Estados Unidos?

En el año 2000, Ixmiquilpan se ubicó de entre los municipios hidalguenses con muy alto grado de índice de intensidad migratoria y la principal entidad de mayor expulsión de migrantes indígenas (hñähñú) y el segundo lugar en recepción de remesas del estado de Hidalgo, cabe mencionar que este municipio se ubica en la región del Valle del Mezquital y es la entidad con más población indígena o hñähñú del Estado. Esto es importante señalarlo porque la característica emergente de la migración hidalguense no es sólo por su debut en el escenario de la migración internacional (a diferencia de los estados de con tradición migratoria a Estados Unidos como Zacatecas, Guanajuato y Michoacán, –por citar algunos de ejemplos–) sino porque los migrantes internacional son de origen indígena.

La tabla muestra el proceso sistemático de las principales entidades federativas con mayor monto de población hablante de lengua indígena de mitad de la década de los años noventa hasta el 2010. El estado de Hidalgo ocupa el segundo lugar sostenido durante 15 años y un crecimiento de casi tres veces del 2005 al 2010³²

³² María F. Quezada y Aurelio Granados (2013), realizaron importantes interpretaciones en relación a la sostenida y nutrida migración de la población indígena hidalguense, comentaron que las cifras

Principales Entidades Federativas con mayor monto de migrantes

Hablantes de Lengua Indígena hacia Estados Unidos.

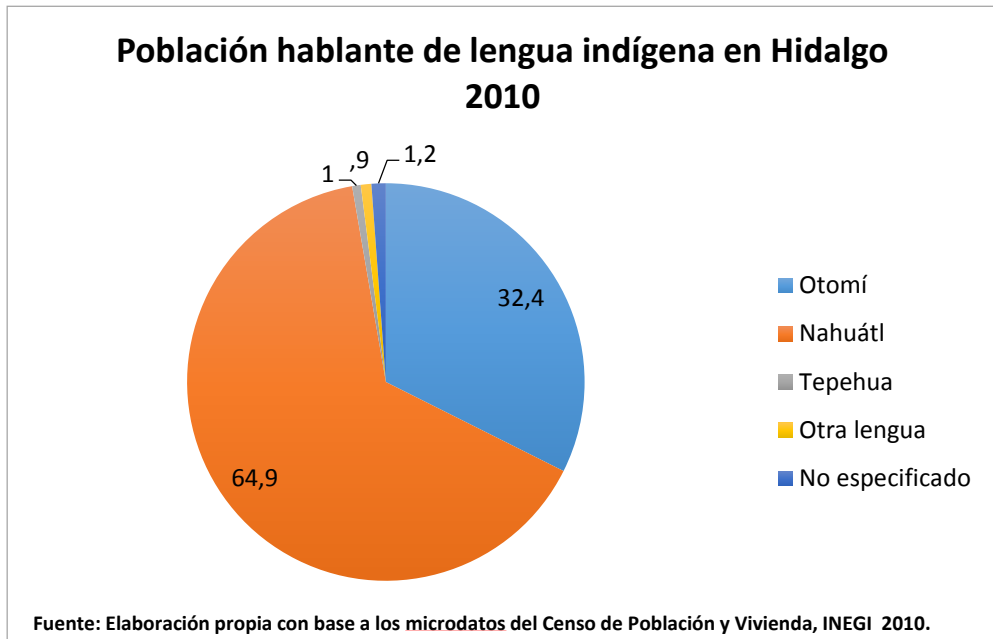
Entidad Federativa	1995-2000	Entidad Federativa	2005-2010
Oaxaca	2409	Oaxaca	10001
Hidalgo	1335	Hidalgo	5003
Michoacán	954	Puebla	2712
Baja California	433	Guerrero	2243
Puebla	386	Veracruz	1816
Jalisco	342	Yucatán	1683
Yucatán	333	Michoacán	1514
México	277	México	1343
Guerrero	250	Coahuila	935
Distrito Federal	225	Baja California	597
Resto de las Entidades	1495	Resto de las Entidades	4255
Total	8,439		32,102

Fuente: Tabla elaborada por María Felix Quezada y José Aurelio Granados con base a los microdatos del muestra del Censo de Población 2000 y 2010.

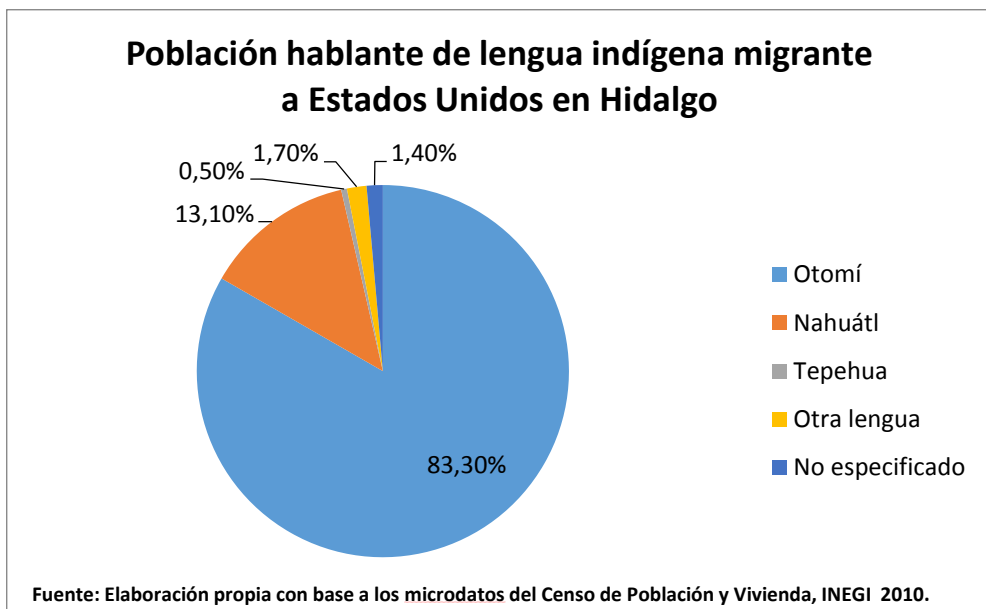
En Hidalgo la concentración de población indígena está distribuida en al menos tres regiones: en la región huasteca se encuentra el grupo náhuatl, en la sierra Otomí Tepehua, los otomíes y tepehuas y en el Valle del Mezquital los otomíes o hñāhñū. Proporcionalmente el grupo náhuatl concentra el mayor número de hablantes de

(expuestas en la tabla) contrastan con la tendencia reconocida por diversos autores de que la migración mexicana hacia Estados Unidos se había estancado, pues como se puede observar la migración indígena se incrementado entre el primer periodo de referencia y el ultimo casi tres veces. Al respecto señalaron algunas tendencias. Una de ellas es que pareciera que la crisis mundial ha golpeado con mayor magnitud a los no indígenas, lo que hace inferir que la migración indígena no está ligada a los sectores económicos tradicionales de migración no indígena. La otra es que en el caso del migrante indígena las opciones laborales que tiene su lugar de origen son tan escasas que se aferran a quedarse en Estados Unidos a pesar de las condiciones económicas del vecino país. Estas interpretaciones sin lugar a dudas obligan a preguntarse sobre los elementos, características y relaciones que soportan la regularidad de la migración indígena en el país y especialmente en la región de estudio.

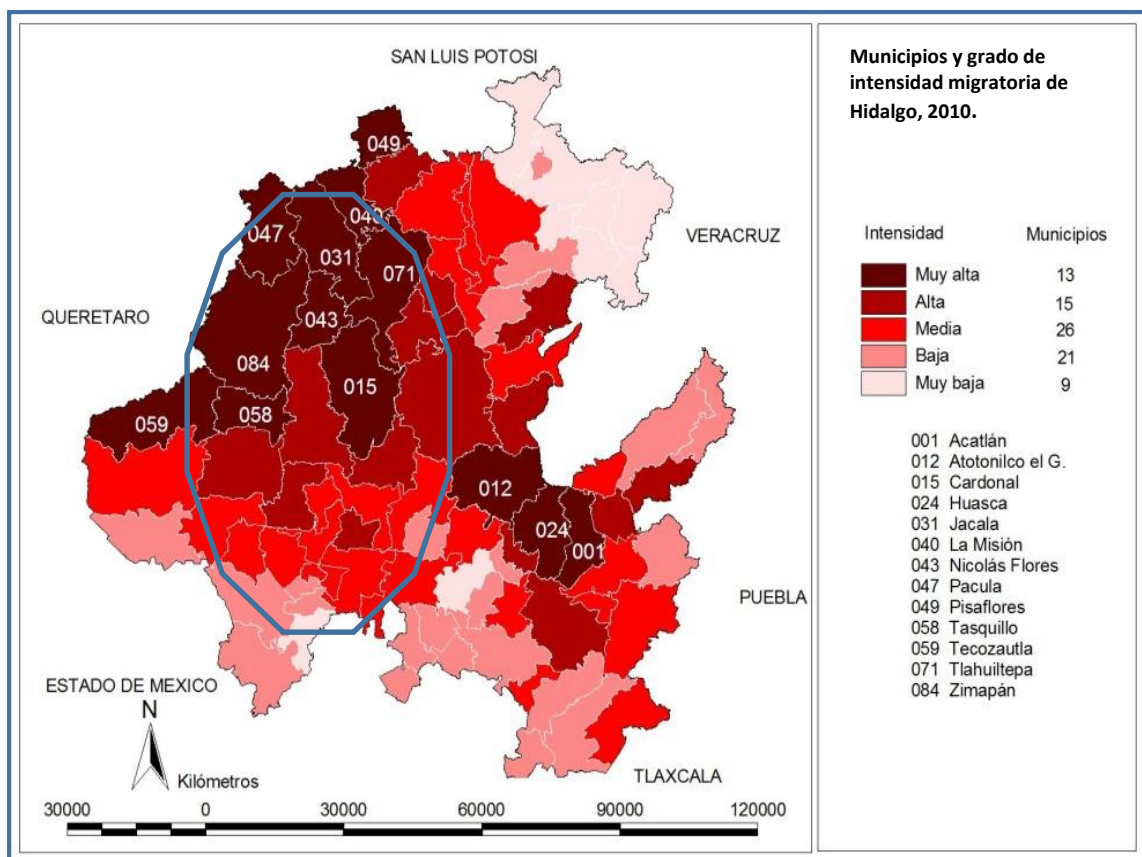
lengua indígena en el estado, sin embargo, este grupo no es quien encabeza la migración hacia Estados Unidos.



Como lo muestra el siguiente gráfico, son lo otomíes, el grupo indígena que concentran el mayor porcentaje de población migrante hacia Estados Unidos con 87%, mientras que el grupo náhuatl alcanza sólo el 13.1%.



El mapa que a continuación se presenta, muestra la intensidad migratoria de los municipios hidalgenses y confirma que aquellos que se identifican con “Muy alto grado” y “Alto grado” de intensidad migratoria, se ubican en la región del Valle del Mezquital. Esto quiere decir que desde finales de los años noventa los hñähñú del Mezquital son el grupo étnico que ha mantenido una migración internacional sostenida en los últimos veinte años.



Fuente: Propia a partir de datos del CONAPO, 2012.

Para el año 2000 eran 35 municipios los que figuraban en la migración internacional, en 2010 ya eran 54, de éstos al menos 25 de ellos (46%) se encontraban en el Valle del Mezquital (incluidos ocho municipios de muy alta intensidad migratoria (Quezada y Serrano, 2014). Es importante señalar que si bien la migración internacional a pesar de que la migración internacional se extendió a otros municipios del estado,

fueron las entidades con población indígena las que encabezaron el fenómeno migratorio.

María Félix Quezada y Aurelio Granados (2013) ubican tres momentos de la migración de los hñähñú del Valle del Mezquital hacia Estados Unidos. El primero lo ubican en los años treinta con el Programa Bracero. En esos años varias regiones rurales exportaron fuerza de trabajo a la pizca de algodón y corte de naranja en los estados del sur de los Estados Unidos. Las primeras experiencias migratorias no tuvieron mayor relevancia en las comunidades de origen, los que se fueron regresaban casi de manera inmediata después que se terminaba la pizca o el trabajo.

El segundo momento, es ubicado en la década de 1980. Después de los años setenta y con la implementación de las políticas neoliberales llevaron al traste la inversión y el desarrollo del campo mexicano en las regiones rural-indígenas del país. La falta de inversión al sector rural, los precios raquíticos de los productos agropecuarios (coyotaje, un mercado interno debilitado por los bajos precios de los productos de importación, los bajos precios de los productos de exportación y altas cuotas arancelarias), la competencia desigual, los pocos empleos y mal pagados fueron las principales causas por las que emigraron los hñähñú.

Con base en el trabajo etnográfico, la memoria de las personas ubica la segunda mitad de 1980 cuando los jefes de familia empezaron a irse a Estados Unidos con el fin de probar suerte y mandar dinero a sus familias empobrecidas.

...me acuerdo que los primeros que se fueron... fue como en el ochenta y ocho, ochenta y siete, algo así. Mi papá se fue. Venía y se iba casi cada seis meses, lo más que tardaba era un año (no como los de ahora que tardan mucho tiempo). Me acuerdo que nos decía a mi mamá y a mis hermanitos (que en ese entonces estaban chiquitos) pues que ya no veía la forma de mantener a la familia y pues en Ixmiquilpan nomás te la daban de jornalero y te pagaban bien poquito, venían los de México [Distrito Federal] y compraban todo bien barato y pues ya el gobierno no daba apoyos para sembrar (y peor les iba a los que no tenían riego en su

terreno)... y pues ya no quedó de otra y así varios de aquí de la comunidad se empezaron a ir. Primero fueron dos, tres, cinco, luego uno se llevaba al otro y así hasta que luego se fueron más. (Max, 28 años, El Alberto, Ixmiquilpan)

Quienes emigraron en aquellos años tuvieron oportunidad de legalizar su estancia en el país del norte a través de la ley Immigration Reform and Control Act (IRCA). La condición de legalidad permitió a los primeros migrantes hñāhñú condiciones menos difíciles a su llegada y salida de aquel país, al mismo tiempo lograron propiciar condiciones de arribo de otros migrantes y mantener. El proceso migratorio de entonces fue la experiencia que dio origen a la construcción de las redes sociales que más tarde consolidaron la experiencia sostenida de la migración internacional.

... pues nomás esperabamos y esperabamos... no como ahora que ya rápido te avisan cuando ya llegó por allá. No, antes no era así como ahora que rápido nos llaman y ya sabes que ya llegó la familia. Antes te tenías que esperar hartito, a veces hasta quince días para tener noticias. Pues cuando se podía nos escribían una carta y ya no esperábamos meses después, a veces uno de por allá venía y ya nos contaba que la familia había llegado bien. Y pues de otros, ya no supimos, pero no te creas, antes siempre llegaban bien. Lo bueno es que varios se fueron, sino hubiera sido así, pues ahora no se pudieran ir los de ahora. Los que se nos fueron primero fuimos los que hicimos el caminito y ya los otros pues rápido se fueron. Por qué crees que yo voy y vuelvo cuando quiero del otro lado, porque yo sí tengo papeles. Yo estuve en el tiempo donde todavía se podía. (Don Alfredo, 48 años, El Alberto, Ixmiquilpan)

La década de los noventa fue una parte aguada en la región y especialmente en las comunidades indígenas. El flujo de emigrantes hacia los Estados Unidos empezó a ser constante y masivo (Rivera y Quezada, 2011).

Hasta mediados de los años noventa la tendencia de la migración internacional hñāhñú a los Estados Unidos se caracterizó por la expulsión de los grupos de edades entre los 30 a 45 años, quienes se enfilaban en la migración era

principalmente padres de familia, sin embargo en los últimos quince años los más jóvenes, en edades entre 15 y 29 años³³ protagonizan la ida al otro.

Según la Encuesta Nacional de la Juventud de 2007, Hidalgo se encuentra entre una de las entidades con mayor expulsión de población juvenil indígena (12 y 29 años de edad) a Estados Unidos. Por su parte el Consejo Nacional de Población (CONAPO) indica que la tendencia de la migración de jóvenes y mujeres va en aumento. Hace quince años migraban los jefes de familia, hoy lo hacen sus hijos. Las generaciones más jóvenes emprendan la ida en busca de oportunidades de desarrollo, percibiendo la migración casi como la única alternativa.

La falta de oportunidades de producción, empleo, educación y en general, de desarrollo, son los principales motores que continúan empujando a los hñähñú del Mezquital a dejar sus comunidades de origen, en busca de *billetes verdes* o *cueros de rana* (Cortés y Martínez, 2007). Partir hacia *el otro lado* forma parte ya de las estrategias de sobrevivencia familiar y también parte del paisaje actual: poblados vacíos, comunidades que son habitadas por mujeres, ancianos y niños; escuelas vacías o a punto de cerrar, o bien, poblados encumbrados llenos de “castillos” abandonados que materializan el fantasma viviente del sueño americano.

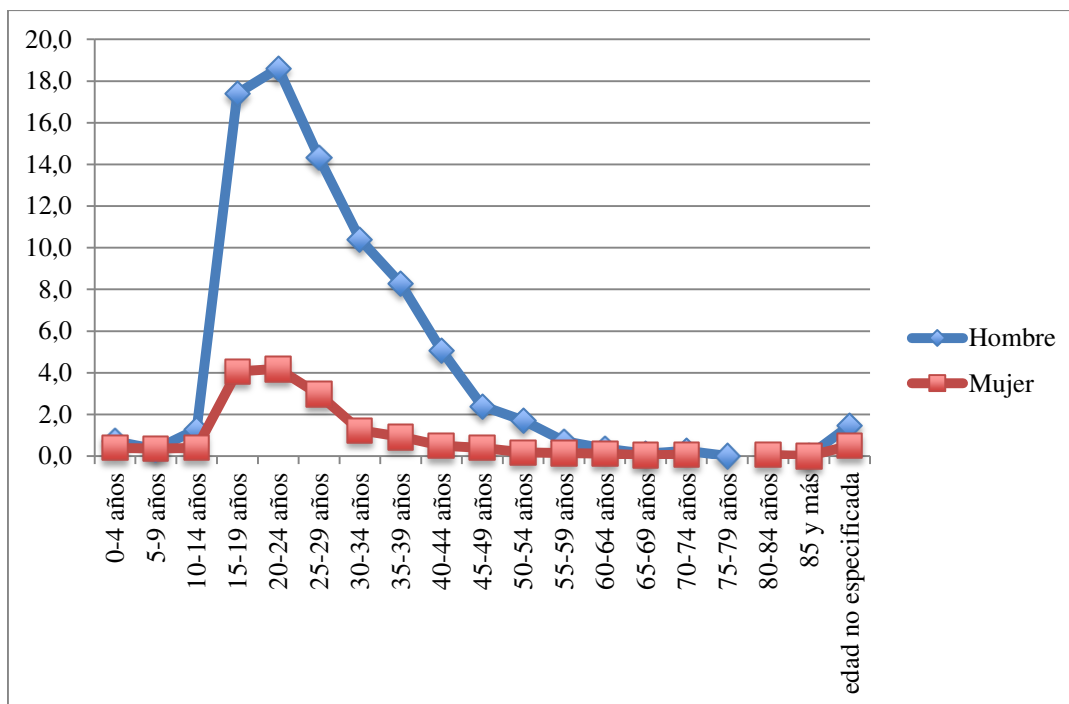
En un estudio realizado por la Oficina de Atención al Migrante en Hidalgo y en el Extranjero, con datos del último censo de población y vivienda, demostró que el

³³ Para acceder a esta comparación de grupos de población migrante, se consultaron datos de población, intensidad migratoria y grado marginación en los censos de población y vivienda del INEGI de 1980, 1990 y 2000, 2010.

Cabe señalar que cerca de la mitad (48.6%) de los migrantes internacionales salieron de los municipios que integran el Valle del Mezquital; en el segundo lugar con 14.3% le corresponde a la Sierra Gorda. En el estado predomina el grupo de 15 a 24 años, pues más de la mitad, tanto de hombres como de mujeres, están dentro de este rango de edad. Al interior de las regiones se observa que en la Sierra Alta, El Valle del Mezquital, la Sierra Gorda y el Valle de Tulancingo, los varones de 15 a 24 años representan el 59% del total de sus hombre migrantes. Sin embargo el predominio de las mujeres de 15 a 24 es mayor al 60% como el caso del Valle del Mezquital. Consúltese La migración en Hidalgo (2004), INEGI, Gobierno del Estado y Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y el Extranjero. De hecho el informe de 2006 de la Coordinación General de Apoyo al Hidalguense en el Estado y en el Extranjero registra que el 54.8% de los migrantes indígenas del estado son hombres y el 45.2% son mujeres.

grupo de edad de 15 a 24 años de edad es el que predomina, pues más de la mitad de los migrantes (varones) se encuentran en este rango de edad.

Los censos del 2000 y del 2010 mostraron la prevalencia de los varones migrantes, por ejemplo de las personas que emigraron en el quinquenio 2000-2005, 83.5 eran hombres y 16.5 mujeres. Y como ya lo mencionamos, estos migrantes se concentraron en las etapas etarias más productivas (15-19, 20-24 y 25-29 años).



Fuente: Elaborada por María Felix Quezada (2014) a partir de los datos de la muestra censal del Censo de Población y Vivienda 2010.

La falta de oportunidades educativas y laborales ha vulnerado aún más la posición de la juventud indígena en México. En la migración ven una de las únicas alternativas de experimentar otros mundos y de acceder a modelos juveniles (estereotipos mercantiles promovidos por los medios de comunicación, principalmente por la televisión) que también la misma fenómeno migratorio a construido. La troca, los carros deportivos, la ropa, las casas, etc., son elementos que circundan a las identidades juveniles en contextos de migración.

Pues sí, yo me fui al otro lado porque acá nomás no podía hacer nada. Salí de la escuela estuve un tiempo buscando trabajo y nada, nomás veía como mis primos venía del otro lado en las vacaciones y yo seguía igual: sin nada. Bueno si agarré un poco de experiencia pero me pagaban bien poco, no me alcanzaba para nada, por eso mejor me fui. Ahora está más difícil regresarme, pero vale la pena. Ya no me hallo aquí. (Oscar, 22 años, Taxadhó, Ixmiquilpan)

... ya no lo pensé, dije órale, vámonos. Aunque mis papás no querían porque decían que era mujer, pues primero como que me dio miedo, pero después dije si no me voy, me voy a quedar aquí nomás haciéndome, y que me voy. Acá me aburría mucho, nomás me pasaba viendo la tele y ver los animales, darles de comer, echar las tortillas... ya no quería hacer eso, mejor me fui. Primero fue un poco difícil, no ganaba nada, después ya empecé a tener mis dólares (Isabel, 23 años, San Andrés Daboxtha, Cardonal)

La migración internacional afecta de manera significativa a las comunidades. Actualmente es común encontrar en las comunidades *fantasma*, casi desabitadas con casas, corrales, autos y solares abandonados; en otras sólo hay mujeres, ancianos y niños. Las mujeres son cada vez más visibles ocupando cargos civiles y las tareas comunitarias que antes sólo desempeñaban los varones y, a pesar de que la población juvenil es la que está emigrando, también hay jóvenes que se quedan en las comunidades a cargo de la responsabilidades familiares y domésticas.

Los procesos y las experiencias migratorias internacionales tienen nuevos rostros, poblaciones indígenas (Fox, 2004, Kearney, 2000:11; Varese, 2000: 24) que sin lugar a dudas plantean nuevos escenarios y derroteros de estudio. De entrada que el flujo de migrantes se ubique entre el muy alto y alto grado de intensidad migratoria en los municipios indígenas, como científicos sociales nos obliga a analizar los cambios y transformaciones que la migración a provocado en las formas de organización de las comunidades indígenas; sobre sus estrategias de sobrevivencia

y reproducción, pero también de la capacidad de flexibilización y negociación con sus integrantes y con otros interlocutores (el estado).

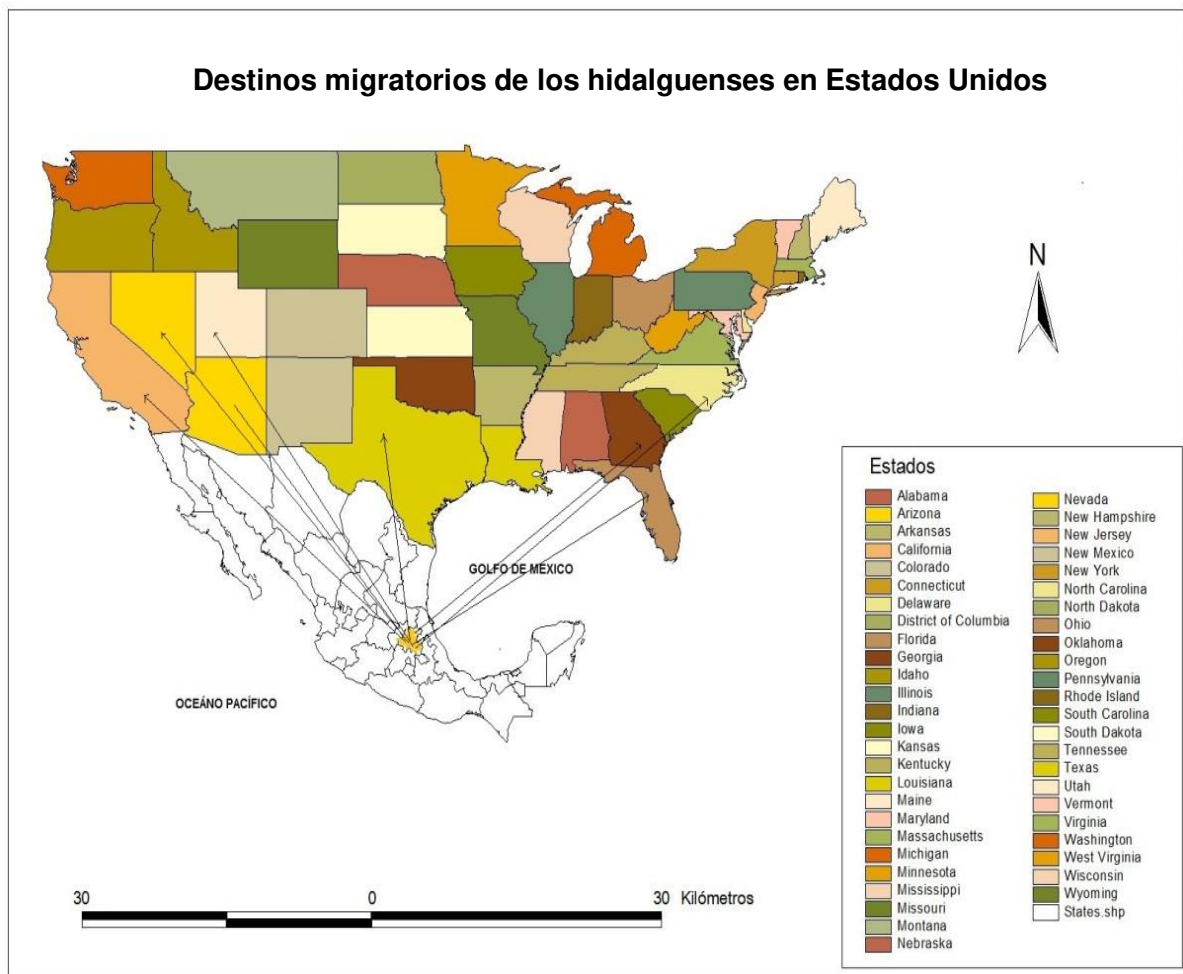
4.2 Destinos migratorios

En 2003, Ella Schmit y María Crummet registraron que la migración hidalguense se dirige a destinos no tradicionales para los mexicanos, como Florida (Clearwater), Nevada (Las Vegas), Georgia (Atlanta) y Carolina del Norte (Hickory). El mismo estudio sobre la migración hñähñú hacia la ciudad de Clearwater, Florida, dio cuenta de que la mayoría de los hidalguenses y específicamente los hñähñú de Ixmiquilpan se empleaban en el sector de servicios, construcción y el comercio. Destacaron la existencia de pequeñas empresas que los hñähñú habían logrado en esta ciudad, gracias a la identidad étnica que los cohesiona. Y que de igual manera gracias al capital social comunitario sustentado en relaciones de solidaridad y cooperación, los hñähñú habían construido una multiplicidad de organizaciones cívicas, sociales y políticas por medio de las cuales unen esfuerzos para llevar a cabo diversos proyectos tanto en el lugar de destino como en el de origen (Schmidt y Crummett, 2003).

Las redes sociales juegan un papel fundamental en la experiencia migratoria aseguran el arribo de los migrantes al lugar de llegada al otro lado de la frontera, apoyando a sus paisanos con la ubicación en algún empleo, prestamos de dinero, comparten piso o departamento. Además, las redes sociales garantizan la reproducción de la cultura con sus comunidades de origen; uno de los elementos o instituciones más importantes es el sistema de cargos y el trabajo comunitario o faena, es decir, las obligaciones con la comunidad que dan sentido a la pertenencia y al disfrute de derechos individuales y familiares.

El uso de las remesas era reinvertido en los proyectos comunitarios, es claro ejemplo del vínculo de pertenencia de los migrantes con sus comunidades de origen. En la región uno de las experiencias de inversión migrante para el desarrollo comunitario es el complejo ecoturístico (EcoAlberto) que la comunidad El Alberto mantiene. En el sexenio de Vicente Fox (cuando Xochitl Galvez estuvo al frente de

la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que dicho sea de paso sustituyó al extinto Instituto Nacional Indigenista (INI) los migrantes invirtieron junto con el gobierno federal y estatal a través del Programa 3x1 de la SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social) para la construcción de la carretera que actualmente conecta a la comunidad con la carretera México-Laredo, a 10 minutos de la cabecera municipal. Además del complejo, ahora la comunidad invirtió en una Purificadora de Agua Comunitaria³⁴.



³⁴ El proyecto de la purificadora de agua es una empresa comunitaria estrechamente vinculada con Xóchitl Gálvez, ex comisionada de la CDI y actual inversionista de Bonafot México. Actualmente El Alberto tienen un crédito millonario con Bonafot, quien le proporcionó la planta tecnológica de purificación de agua.

La tradición migratoria de los hñähñú ha sido una estrategia familiar sustentada en el capital social y simbólico de las relaciones de parentesco. María Félix Quezada (2008:31) argumenta que la migración es una estrategia familiar y las decisiones sobre la migración no la toman los actores individuales en forma aislada, sino las unidades más grandes como las familias, donde la gente actúa en colectividad para maximizar los ingresos esperados, minimizar los riesgos y reducir las limitaciones asociadas con una variedad de fallas en el mercado (de seguros, de crédito, de trabajo). Esta tesis es respaldada por los trabajos realizados por Lourdes Arizpe (1985), García y Oliveira (1994) y D'Aubeterre (1995) ya que todas las autoras consideran a la familia como célula estratégica de la reproducción de la cultura comunitaria en contextos migratorios indígenas.

Los cambios y transformaciones comunitarias en el contexto de la migración invariablemente cuestionan la reproducción cultural e identitaria de las comunidades, pero al mismo tiempo pone en evidencia la capacidad de reinención y recreación de las identidades étnicas. Las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital distan de ser homogéneas, se reconstituyen a través de los procesos y experiencias históricas, pero dentro de la complejidad de estos avatares cotidianos donde el sistema capitalista pareciera mercantilizar los espacios y relaciones sociales, las comunidades “guardan” un vínculo fundamental (no esencial) de resistencia en los contextos de migración: su identidad étnica.

4.3 La migración como factor disruptivo en las comunidades

La vida cotidiana en las comunidades hñähñú se articula en un constante movimiento, sin embargo, la migración hacia Estados Unidos ha tenido un papel importante en la transformación de las relaciones, valores, dinámicas y estilos de vida de las familias y de la propia dinámica comunitaria.

Existen cambios morfológicos en el paisaje de las comunidades migrantes: grandes casas (de dos plantas y más), donde hay muchas habitaciones –casi siempre vacías y donde la cocina sigue siendo el centro de reunión; lugar donde conviven el microondas, el gran refrigerador, el comal, el molcajete y la comida cocinada en el

fogón; autos deportivos y camionetas, letreros de negocios en inglés, banderas estadounidenses pintadas en las casas y los autos, tiendas de ropa *americana de marca* (usada y nueva), mini súper mercados, grandes tiendas de materiales, locales con casetas telefónicas; objetos, símbolos y nuevos espacios que dan cuenta de la influencia “gringa” y de las necesidades materiales que trajo la migración.

Al interior de las familias se presentan distintas circunstancias que evidencian problemáticas que demuestran la delgada línea que divide lo público y lo privado. Las estancias prolongadas de los migrantes han provocado que las familias, por diferentes medios y formas fortalezcan los lazos de comunicación para mantener vivos los vínculos afectivos.

La migración ya forma parte de su cultura e identidad. Las familias hablan de los que se fueron, se enteran rápidamente de los sucesos que acontecen cotidianamente en los lugares de arribo en los Estados Unidos; el teléfono y ahora las redes sociales y teleconferencias (vía Skype y Face book) son los medios que les permiten estar comunicados y enterados de los pormenores de la vida migrante. Los migrantes les llaman a sus familiares varias veces por semana (incluso varias veces al día) a sus familias; lo que se quedan, les participan el estado del pueblo, las noticias, los pormenores familiares y comunitarios (los trabajos de servicio común, las problemáticas, las celebraciones y fiestas, etc.).

Existen casos donde los migrantes tardan entre 5 y 8 años en regresar, algunos llevan más de diez. El endurecimiento de la vigilancia y la violencia en la frontera son algunas razones; otra y, posiblemente de igual importancia, es el temor a perder su empleo a causa de la inestabilidad que ha provocado la recesión de la economía estadounidense en la última década. Ante la difícil situación, sin embargo, los migrantes y sus familias se las ingenian para que el *pueblo vaya*. Es común ver carteles de colores encendidos avisando el día de la salida de la *trailer* o camioneta a Las Vegas, Florida y otras ciudades. Las familias se preparan con tamales, barbacoa, tortillas, chiles, especias y muchos otros platillos que envían congelados

a sus familiares migrantes al otro lado. El dueño de la camioneta que va atascada de artículos, sabores, recuerdos y en general símbolos de comunidad. Quién va y viene con la carga, también son migrantes, de los primeros que consiguieron documentar su residencia en los años noventa y ahora entran y salen de Estados Unidos –como dicen ellos mismo- como en su casa. Estos migrantes son otros de los enlaces directos con el pueblo. Cuando la *trailer* está de regreso, los migrantes envían fotografías, aparatos electrodomésticos, televisiones y dinero.

Estas estrategias de comunicación han sido fundamentales para mantener y reforzar los vínculos familiares a distancia, sin embargo, también existe otra cara.

Las ausencias prolongadas han significado la ruptura de los vínculos familiares (conyugales y con la familia ampliada). Por lo menos en cada comunidad (donde hay migración), existe alguna historia de abandono de pareja (de cónyuges hombres), ancianos, niños, jóvenes, incluso podríamos decir que cuando los cónyuges abandonan a sus parejas, abandonan a la familia completa (incluyendo la familia extensa).

El orden comunitario en ocasiones se ve rebasado por las “nuevas” prácticas que los migrantes importan del país del norte. Las adicciones (consumo de alcohol, marihuana, cocaína) y prácticas delincuenciales (robo de automóviles, saqueo de casas abandonadas) son las prácticas que han ocasionado problemas intra e intercomunitarios.

A veces ya no sabemos qué hacer con los jóvenes, antes no eran así, ahora andan destruyendo todo, se meten en problemas. Se emborrachan y se pelean en los bailes, luego hay que irlos a sacar porque los agarran los policías. Pero a veces no es todo, los muchacho que regresan del otro lado pues ya traen otras mañas, les gusta tomar lo que no es suyo y pues eso sí que está mal, luego no es el problema sólo con uno o dos, sino que luego la gente cree que así es toda la gente de la comunidad y pues así no es la cosa. Antes no era así... (Saturnino, Delegado de La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan)

Cuando las faltas al orden comunitario las realiza un miembro, por ejemplo si se alcoholizan, ocasionan o tienen riñas en las celebraciones o saquean las casas abandonadas, en estos casos las autoridades comunitarias (el Delegado) ejercen una penalización o si la falta ha sido más grave, se dirige en el juzgado municipal. Cuando la falta de un ciudadano se ejerció en la jurisdicción de otra comunidad, el acusado tiene que cumplir la penalización que imponga las autoridades de la comunidad afectada, que además de reponer la falta (en especie) tienen que pagar una multa.

... ya los tienen bien ubicados, dicen que son de Maguey Blanco y unos de aquí del centro, de La Reforma, creo... pues primero se robaban los carros viejos, pero ahora es parejo, de todo se llevan. Dicen que los desvalijan y los venden en partes, que les cambian las placas, el color, le raspan la serie y así ya nadie se da cuenta que es el carro que les robaron. Los venden en los tianguis de aquí, hay varios y la gente los compra... dicen que son puros chavos de Maguey Blanco, ya toda la gente sabe quiénes son pero ni los de sus mismo pueblo se meten con ellos por miedo. (Anónimo)

La migración en relación a la vida de las mujeres que se quedan resultó un factor que interrumpió la violencia física en las relaciones de pareja, aunque mantuvo la simbólica vía telefónica, para algunas mujeres los golpes desaparecieron cuando él se fue. La ausencia de los cónyuges que ejercían violencia física contra sus parejas, significó para las mujeres la disminución y ausencia de golpes, sin embargo, la violencia contra las mujeres ha tomado un todo diferente y si bien no podemos dar cuenta de que es un fenómeno recurrente, si es muy significativo: infecciones y enfermedades de transmisión sexual.

Mediante la investigación etnográfica en la región, hubo varios acercamientos con las enfermeras de las casas de salud o clínicas comunitarias y con los comités de salud (conformados por mujeres) y en distintas ocasiones comentaron sobre los casos de VIH y otras enfermedades de transmisión sexual que se identifican en las esposas de los migrantes. Las enfermeras comentaron que varios migrantes

regresan a sus comunidades enfermos (infectados de algún virus de transmisión sexual), tienen relaciones sexuales sin protección con sus esposas y las infectan. Al paso del tiempo las mujeres acuden a la clínica y las diagnostican. Comentaron el tema aún resulta difícil de abordar entre las mujeres y peor aún con las parejas, así que si una mujer tiene síntomas o molestias, se aguanta y no va a la clínica por miedo, ignorancia y/o vergüenza.

El acceso a un mayor poder adquisitivo ha favorecido y simplificado las tareas, por ejemplo, la compra de herramientas y maquinaria (tractores, empacadoras, mezcladoras de alimentos, etc.), incluso enseres electrodomésticos que han facilitado la vida cotidiana (refrigerador, hornos de microondas, licuadoras, etc.) Acceder a una vida más “cómoda” aunado a “nuevos” hábitos alimentarios (consumo de refresco, embutidos, comida chatarra, sopas instantáneas, etc.) y la propensión a una vida sedentaria, ha generado el aumento de casos de obesidad, sobrepeso y enfermedades degenerativas (diabetes e hipertensión). Los adultos mayores y abuelos se están muriendo de cáncer, diabetes, infartos cerebrales, etc., los niños y jóvenes cada vez consumen más productos chatarras y tienen una vida más sedentaria al lado de los videojuegos. El uso cotidiano del carro (o camioneta) hace que la gente camine menos y haya una mayor contaminación en los centros urbanos. Los días de plaza en las cabeceras municipales son intransitables por la saturación de automóviles.

A pesar de que las remesas han mejorado las condiciones económicas y adquisitivas de las familias, acercando y ampliando –por ejemplo-, las alternativas de salud, alimentación y educación. Esto no significa que haya una mejoría en los servicios, al contrario, el Estado ha menospreciado la inversión en infraestructura y programas sociales que impulsen el desarrollo de las comunidades. Las comunidades que dependen de las remesas o bien, en donde las remesas son su principal fuente de ingresos familiares y comunitarios han construido, sobre la base de su organización comunitaria, proyectos de desarrollo autogestivos que sostienen económica y socialmente a la comunidad. Por ejemplo, las comunidades El Tephé

y El Alberto, quienes actualmente cuentan con los complejos turísticos comunitarios que han sido levantados y fortalecidos por las remesas solidarias de los migrantes.

Lo descrito anterior nos habla de algunas de las transformaciones que irrumpen y trastocan la vida cotidiana. La frase recurrente “ahora ya no es como antes” en las comunidades alude a las formas de percepción generacional y de género, a las vivencias y recuerdos que las personas ubican en la migración a Estados Unidos.

Pero, ¿Cuáles han sido los cambios en los sistemas de organización comunitaria y cómo los han enfrentado las comunidades?

Consideramos que uno de los cambios más relevantes y el que más llama la atención para los intereses de esta investigación, es el que implican al sistema de organización de la vida pública comunitaria, nos referimos al sistema de cargos.

Como lo mencionamos en el capítulo anterior, la asamblea, cargos civiles y la faena, son las tres instituciones que integran al sistema de organización de la vida pública y de la membresía comunitaria. Pertener a la comunidad significa participar en la faena y en un cargo, significa contribuir con fuerza de trabajo y con cooperaciones. En sentido estricto los cargos civiles tienen que ser cumplidos personalmente por el carguero electo, pero entonces, ¿Qué pasa cuando no los cargueros que fueron electos en asamblea no están presentes en la comunidad para cumplir su cargo? ¿Cómo enfrentan las comunidades ñähñú las ausencias de los migrantes, es decir, la falta de fuerza de trabajo?

Hasta antes del éxodo migratorio de los varones padres de familia eran los legítimos acreedores del derecho y de las obligaciones comunitarias, por tanto los que tenían el deber de cumplir con el cargo civil. A raíz de las ausencias de la fuerza de trabajo masculina, el sistema de cargos ha tenido que flexibilizarse de distintas maneras dado que cada comunidad construye y enfrenta la realidad a su manera. Aquí trataremos de ilustrar algunos de los cambios comunes en la dinámica del sistema de cargos que lograron identificarse en las comunidades donde se desarrolló la investigación etnográfica.

Cuando las ausencias de los migrantes son muy prolongadas e incluso no hay indicios del regreso a la comunidad, la familia asume la responsabilidad cubriendo el cargo o pagando alguna multa (que puede variar entre los treinta y ochenta mil pesos) para que el ausente no pierda sus derechos y membresía comunitarios. La comunidad emplea distintas estrategias para fortalecer el arraigo y compromiso comunitarios con los migrantes.

Hasta hace no más de cinco años (2010) la comunidad El Alberto, se resistía a que los migrantes pagaran por realizar el cargo, sólo en los casos donde el migrante justificara ante la asamblea la imposibilidad de regresar a su comunidad a cumplir su cargo, se permitía que un familiar directo (padre o hermano) cubriera el lugar del carguero titular de manera gratuita (sin pago monetario alguno, al menos formal). El fin último de la asamblea y las autoridades eran hacer respetar el reglamento de la comunidad y, al mismo tiempo, mantener la membresía del carguero migrante y preservar el honor y prestigio familiar.

En el caso de la faena, fue permitido pagar a un peón o enviar a alguien de la familia o quien fuera para que cumpliera su tarea, el fin era realizar el compromiso comunitario.

Sin embargo, en el 2012 la misma comunidad cambio las reglas. Lo que antes bien se pudo interpretar como una forma de resistencia a la mercantilización de los cargos, actualmente se puede hacer, pero bajo determinadas circunstancias. En esa comunidad se está sucediendo una especie de relevo generacional en la migración, los padres que se fueron a finales de los años noventa, cuando sus hijos eran pequeños, están regresando y son los hijos quienes se van. Esto aparentemente no tendría por qué modificar las reglas de la ocupación del cargo, ya que sería el padre quien cubriera el cargo del hijo ausente.

Sin embargo, cuando el abuelo, el padre, el hijo son migrantes ¿Quién cubre el cargo? Ante esta situación había familiares que se quedaban en la comunidad, podrían ser algunos abuelos o jóvenes que por distintas razones no habían podido migrar. Dado que el trabajo se tenía que garantizar y ante la demanda de fuerza que necesitaban las obras comunitarias en construcción (Parque EcoAlberto, Planta

purificadora de agua y otras tareas varias), la asamblea decidió que las personas que estuvieran en posibilidades de realizar el cargo de un migrante y que el migrante tuviera las posibilidades de pagar, lo hicieran. La justificación de la asamblea frete a las personas que no compartían la decisión, fue que la comunidad no podía exponer a los migrantes a regresar a su comunidad, exponer su vida a las difíciles condiciones del paso ilegal y a la pérdida de su trabajo, pues comentaban que estaban conscientes que gran parte del desarrollo de la comunidad había sido gracias a las remesas producto del trabajo de los migrantes. Al mismo tiempo, argumentaron que lo que estaban logrando era la generación de empleo para aquellos que no tenían posibilidades de subsistencia económica.

En este caso el proceso de flexibilización del sistema de cargos, podría interpretarse como la integración al sistema capitalista de manera más profunda, pero al mismo tiempo, se puede interpretar como una estrategia de sobrevivencia comunitaria. Pagar por la realización de un cargo, no significa que el migrante quede absuelto de las cooperaciones y compromisos comunitarios. El interés de los migrantes por pagar y cumplir su responsabilidad demuestra la fuerza de la pertenencia, el pago también refleja el interés por seguir contribuyendo para garantizar los derechos de pertenencia bajo la idea del regreso al terruño.

En este sentido, lo que sostiene a la lógica comunitaria es el intercambio de los bienes simbólicos, que en palabras de Bourdieu (2007) sería la lógica de una economía de bienes simbólicos opuesta al toma y daca de la economía de los sujetos racionales y calculadores, al contrario la economía de los bienes simbólicos se basa en la predisposición de los agentes a entrar a una dinámica social sin intención ni cálculo del intercambio. En este sentido la lógica cultural de las comunidades está sustentada en un sentido de pertenencia que se reconoce y respeta a través de la participación activa de sus miembros.

Además es una realidad que la mayor parte del desarrollo de las comunidades migrantes se subsidie con las remesas. Al respecto María Félix y Aurelio Granados (2013) encontraron que en Hidalgo con la crisis estadounidense, las remesas no

disminuyeron dado que el número de perceptores de estas fue mayor en el periodo de 2005-2010 que el de 1995-2000.

**Principales Entidades Federativas con mayor monto de perceptores
de remesas hablantes de lengua indígena**

Entidades	Perceptores 1995-2000	Entidades	Perceptores 2005-2010
Oaxaca	12869	Oaxaca	24465
Hidalgo	6834	Hidalgo	8613
Michoacán	3561	Puebla	7448
Guerrero	3368	Guerrero	7006
Yucatán	3109	Yucatán	4903
Puebla	2931	Veracruz	4451
Estado de México	2752	Michoacán	3809
Veracruz	2317	Nayarit	2532
Distrito federal	1392	Estado de México	2254
Baja california	916	Chiapas	1817
San Luís Potosí	827	San Luis Potosí	921
Resto de las entidades	5949	Resto de las entidades	6385
Total	46825		74604

Fuente: Tabla elaborada por María Felix Quezada y José Aurelio Granados con base a los microdatos del muestra del Censo de Población 2000 y 2010.

4.4 Las mujeres y los jóvenes ¿Nuevos actores en el escenario público comunitario?

La migración de los varones y sus las largas y constantes ausencias ha ocasionado que nuevos actores se aparezcan en la escena pública comunitaria. Las mujeres y los jóvenes son dos de los actores que hasta antes del éxodo migratorio a Estados Unidos no aparecían en la estructura de cargos, ahora, cada vez hay más mujeres y algunos jóvenes que ante la ausencia del ciudadano carguero, son ellos quienes lo cubren.

Mujeres jefas de familia, jóvenes solteras y madres solteras en la vida pública comunitaria, principalmente en los sistemas de cargos, que hasta antes de la

migración masiva, eran espacios masculinos privilegiados (Barrera y Oehmichen, 2000; Bonfil, 2002; Valladares, 2008; D'Aubeterre, 2000; Oehmichen, 2000). Jóvenes que de un día para otro se convirtieron en cabeza de familia, y no porque se hayan casado, sino porque sus padres emigraron. Ahora las y los jóvenes también cubren los cargos, hacen faena, asisten a las asambleas, con el objetivo de asegurar la pertenencia de la familia en la comunidad.

Aunque la participación de los miembros de la comunidad es crucial para la reproducción de la vida e instituciones comunitarias, en la mayoría de las comunidades la participación de las mujeres en la estructura política comunitaria no es reconocida, es decir, que generalmente participan "sólo cubriendo el cargo", pero no hay un reconocimiento de su voz y voto propio. La voz y voto de las mujeres en los cargos y en las asambleas es escuchada sólo si está avalada por la autoridad y representación masculina (del padre o esposo). Por lo que se sostiene que los cambios morfológicos no necesariamente significan cambios sociales sustantivos en las relaciones de poder.

Los que se quedan también están teniendo un papel relevante en la dinámica comunitaria. La tendencia creciente de la migración de parejas (padre y madre) y familias completas ha dejado en el abandono a niños y jóvenes. Los niños y los jóvenes se quedan en situación de encargo con los familiares o, como responsables del cuidado de sus hermanos menores en ausencia de sus padres; cubren el cargo de sus padres y las responsabilidades de sus madres.

Sin lugar a dudas, podríamos enumerar las transformaciones que a la par de la migración también son acompañados por una acelerada urbanización y expansión de las relaciones capitalistas, sin embargo, hasta aquí podemos decir que el fenómeno de la migración abre un campo de conflicto que pone en tensión las normas, creencias, lealtades, formas y representaciones de lo que cada grupo o colectividad considera como el comportamiento adecuado. Pone en tensión las visiones de género y generacionales; las diferentes formas de ver y vivir el mundo.

Capítulo V

Participación de los y las jóvenes hñähñú en el sistema de cargos.

Tensiones generacionales y de género

En las comunidades hñähñú la participación es el vínculo que permite la reproducción y actualización de la membresía comunitaria, es decir, lo que da sentido a la comunidad. La comunidad es un agente dinámico que construye estrategias para la resolución de conflictos, tensiones o bien, circunstancias que provoquen desestabilidad en el sistema de organización de la vida cotidiana (orden y normas). El fenómeno migratorio ha detonado cambios significativos en las formas organización de la vida cotidiana, “nuevos” agentes que hasta antes del fenómeno migratorio no eran visibles en el espacio público comunitario. Los y las jóvenes ante la ausencia de fuerza de trabajo de los cargueros titulares, participan cubriendo temporal o por periodos completos el cargo civil. La necesidad de fuerza de trabajo y de la necesidad de la presencia simbólica de cubrir el cargo para no perder la membresía comunitaria, son dos de los factores más que hemos identificado mueven a las comunidades a pensar en estrategias que les garanticen su reproducción. Sin embargo, la participación de los y las jóvenes en los espacio públicos, ocasiona tensiones generacionales y de género con las estructuras de autoridad tradicional.

Los momentos de mayor tensión se observan cuando quienes cubren el cargo, son mujeres jóvenes (solteras), pues además de aparecer en un espacio originalmente destinado para los adultos, irrumpen en un espacio de poder y autoridad masculinos.

La presencia de los y las jóvenes en el espacio público comunitario no sólo pone de relieve a “nuevos” actores en escena, sino que su presencia y acciones plantean varios cuestionamientos a las formas de organización social y política tradicionales. El espacio de la vida cotidiana se convierte en un campo de lucha donde los “nuevos” actores entran en tensión con la norma tradicional y concretamente con quienes detentan el poder. La participación de los y las jóvenes es una respuesta a

la crisis comunitaria que origina la migración, es una situación que devela la lucha entre la perpetuación de las estructuras de poder tradicionales y la transformación; una lucha entre la permanencia y el cambio donde si bien los jóvenes pueden significar el cambio, sus acciones también pueden orientarse a la reproducción de las dinámicas históricas de poder.

Este capítulo tiene como objetivo analizar los cambios y tensiones que origina la participación de los y las jóvenes en el campo comunitario y específicamente, en el sistema de cargos.

5.1 Los jóvenes varones, participación y el sistema de cargos

En el capítulo III señalamos que las tres instituciones que legitiman la membresía comunitarias, son la asamblea, los cargos civiles y la faena. Los tres se erigen a través del trabajo. El trabajo comunitario se convierte en el medio y fin que sostiene a la comunidad, y si bien éste puede expresarse en forma colectiva (faena) y en forma individual (cargo), el trabajo es la bisagra que articula una relación dialéctica individuo-colectivo. El trabajo es la forma de participar más importante en la comunidad ya que por medio de éste se sustenta el sentido de pertenencia de los individuos hacia la comunidad, es decir que la participación mediante el trabajo forma y legitima la membresía comunitaria.

Formar parte de la comunidad y participar en las instituciones comunitarias significa reafirmar el sistema de organización y normas; significa legitimar y reproducir las estructuras históricas de poder donde se definen posiciones y formas de participar, pero de acuerdo al momento o circunstancia, también de replantearlas. Por tanto, quiénes participan y cómo participan en el sistema de organización de la vida comunitaria, cobra sentido cuando quienes participan no son agentes formalmente legitimados.

Participar significa una práctica diferenciada, ser hombre o mujer es una construcción social y cultural que asigna valores, roles y significados; en este sentido es una construcción de género, entendida como la forma primaria significativa de relaciones de poder que entraña un sistema normativo que surge

tanto del consenso como del conflicto (Scott, 1996: 289-290). Cristina Oehmichen (1999) comenta que el género junto a la étnica y la clase constituyen uno de los grandes modos de diferenciación y de jerarquización social. En este sentido, las relaciones de género matizan y en muchos casos, determinan las condiciones particulares de vida de los hombres y las mujeres.

En tanto que la participación en las comunidades hñähñú se organiza a partir de la generación y el género, primero abordaremos la participación de los jóvenes varones para dedicarnos posteriormente a las jóvenes.

Dentro de las distintas realidades comunitarias uno de los espacios más importantes para la configuración de la identidad juvenil de los varones, es el cargo civil. Como espacio de socialización de las normas y forma de participación comunitaria, representan el espacio de iniciación a la vida de las responsabilidades; ser candidato a cargo o iniciarse por primera vez en un cargo para los varones significa la entrada al proceso de formalización y legitimidad de la membresía comunitaria; representa la afirmación de su pertenencia formal (ciudadanía comunitaria), formar parte de los compromisos, responsabilidades y obligaciones masculinas en el espacio público.

Participar en el sistema de cargos es sinónimo de madurez social y al mismo tiempo, la afirmación de su masculinidad. En las comunidades hñähñú, tanto la madurez social implica estar listo para asumir la responsabilidad de una familia y la obligación de cumplir con las responsabilidades de trabajo y la toma de decisiones para el bien común.

Para los jóvenes que inician este proceso, inicia un proceso de prueba, de competencia entre posiciones para poder legitimarse como un buen ciudadano, para ser un buen hombre. Ocupar un cargo significa conocer las reglas del juego, las distinciones y distancias (de poder), quién manda, quién obedece; preguntarse por el lugar que ocupa o sólo ocuparlo y reproducir la norma.

Cuando los jóvenes solteros inician su cargo, se convierten en “jóvenes casaderos”, ya que iniciarse en el campo de las decisiones públicas, implica estar “listo o

preparado para el matrimonio”, “estar listos” para adquirir la responsabilidad de una familia (tener una pareja e hijos). Desempeñar un cargo significa estar vigilado por las autoridades comunitarias, pero también por el resto de la comunidad. Tal vez no sea una vigilancia explícita, pero si la es de fuerte carga simbólica.

El primer cargo y la experiencia que haya tenido en su desempeño, posiciona al individuo en la estructura social y política comunitaria; el prestigio que genere le ayudará para escalar la pirámide de autoridad, pero también le ayudará como recurso simbólico para iniciarse en el proceso de “cortejo” con las muchachas.

En las salidas y paseos fuera y dentro de la comunidad, los jóvenes hacen uso del poder simbólico que les otorga el cargo y comienzan a “hablarle a las chavas” – como ellos dicen-. Los jóvenes con cargo, resultan más atractivos para las chicas, que aquellos que no lo tienen. El cargo les otorga autoridad y madurez y, más aún cuando el joven proviene de alguna familia con prestigio. Después de haber concluido el cargo o incluso durante su desarrollo, es común que algunos jóvenes terminen casados o “juntados” (unión libre).

[...] sí, deje la escuela y así bien rápido, ni me di cuenta cómo paso el tiempo, y casi a los dos años, ya me habían avisado que tenía que trabajar un cargo [...] ya la conocía desde antes, pero no teníamos nada, los dos estábamos bien chiquitos [...] y así, hasta que cuando dejé de estudiar que me escogen para ya empezar mi cargo y ahí fue cuando me empezó a llamarme la atención [risas] Ni nos hablábamos, nomás nos echábamos los ojos. Y así fue pasando el tiempo hasta que nos hicimos novios y así pues luego ya nos juntamos.

Es bonito el cargo porque todo el día andas en la calle, de aquí pa'llá y así. Conoces a muchas muchachas que dejas de ver y en veces ya ni las conoces. Y pues ahora ellas ya también están grandecitas y se fijan en uno, no que antes cuando estás más chavo ni te pelan. Cuando estás en el cargo, hasta te hablan más [las muchachas]. (Juan, 21 años, El Alberto, Ixmiquilpan, 2007)

Ocupar un cargo representa dejar el proceso de tránsito entre la niñez y la adultez, la juventud hñähñú por eso tiene un vínculo estrecho con la soltería y al parecer, ocupar un cargo exige “completarse” rápidamente como ciudadano, es decir, como cabeza de familia.

En el caso de los jóvenes que recién se acaban de casar o juntar, son incorporados a “la lista” de ciudadanos de la comunidad y más tarde al sistema de cargos (del periodo en turno o al próximo inmediato). Formalmente estar casado o “juntado” los hace abandonar el estatus de juventud, sin embargo, incorporarse a un cargo significa, probar su hombría, es decir, probar la su madurez como representante de una familia; representar a su pareja como esposo y como padre a sus hijos (aunque no los tenga en ese momento), es decir, como *hombre completo* (dejar de ser joven).

Actualmente, la masculinidad en los jóvenes también está fuertemente influenciada por la migración hacia los Estados Unidos. El tránsito ilegal se convirtió en una de las experiencias de iniciación en la configuración de la masculinidad de los jóvenes donde la figura del migrante es un ejemplo a seguir para niños y jóvenes. En el imaginario social de las comunidades, quienes se van, cruzan la frontera y llegan a su destino son referente de fortaleza y, quienes logran conquistar el sueño americano, son casi héroes. Los migrantes, son referentes de reafirmación de la masculinidad juvenil que reproducen estereotipos del “*hombre fuerte, valiente y triunfador*”. Actualmente ocupar un cargo y ser migrante, se convierten en experiencias pilares en la construcción de la madurez social y de la identidad masculina de los jóvenes varones.

Para los varones, cumplir 18 años de edad, estar juntados o casados es una situación que los expone a la vida de las responsabilidades comunitarias en un espacio de autoridad y jerarquías masculinas.

La designación de un cargo significa estar preparado para sostener responsabilidades de interés colectivo-público, y para ello primero tienen que ser capaces de comprobar que son responsables adquiriendo la responsabilidad familiar, ser cabeza de familia y fungir como figura de mando y decisión. Ser hombre significa demostrar la capacidad de resguardar la reproducción de la de familia,

cumplir las obligaciones comunitarias para ganar derechos legítimos. Derechos que sólo se consiguen a través de la participación ergo mediante el trabajo.



Jóvenes de la comunidad Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan, Hgo.
Foto: Dalia Cortés Rivera, 2007.

La faena, es el espacio del trabajo colectivo y solidario de las comunidades, es también el espacio donde se socializan e interiorizan las normas y valores; donde se inculcan los roles sociales de género, autoridad y las formas de comportamiento en el espacio público. La faena es el espacio de entrenamiento para la maduración de los miembros y ciudadanos legítimos. En tanto que todos los miembros de la comunidad pueden participar en este espacio, para los jóvenes resulta el espacio de entrenamiento previo al desempeño del cargo. Si los jóvenes realizan la faena del padre, en la lista de control de participación que llevan las autoridades sólo se asienta el nombre de la cabeza de familia y, sin embargo, aunque no haya un reconocimiento formal de la participación directa, es el espacio donde los varones inician su proceso de acumulación de capital social individual para luego ponerlo en juego y competencia en el espacio colectivo. Su trabajo y compromiso quedan grabadas en la memoria colectiva y seguramente será utilizado en algún momento como parte de una estrategia en el juego que involucra el espacio público comunitario.

Por ejemplo, en el caso de algunos jóvenes estudiantes y/o profesionistas que ponen al servicio de la comunidad sus servicios y experiencia (capital escolar) de manera gratuita, es reconocido por la comunidad como trabajo comunitario. Dicha colaboración es motivo de orgullo para la comunidad que “sus jóvenes” profesionistas se pre-ocupen de las problemáticas comunitarias y apoyen con lo aprendido en la escuela. Los gestos solidarios de los jóvenes profesionistas son reconocidos cuando estos sirven o coinciden con las necesidades o intereses de la comunidad. Es decir, cuando el apoyo de los profesionistas se convierte en una acción concreta en beneficio del colectivo, siempre y cuando no perturbe los valores y normas comunitarias.

Al igual que los jóvenes profesionistas, lo mismo pasa con los jóvenes migrantes que han pasado varios años en Estados Unidos y a su regreso tienen una actitud proactiva y participan en las tareas comunitarias, hacen cooperaciones económicas extras (donaciones extras a la cooperación familiar obligatoria) para alguna actividad festiva o alguna obra de infraestructura. De esta manera, aunque los

jóvenes no ocupen un cargo formal, sus aportaciones son consideradas como símbolo de solidaridad y fortaleza de los lazos de pertenencia. La solidaridad les servirá para construir su posición de prestigio ante la comunidad; tarde o temprano su iniciativa de participación es reconocida. A continuación se ilustra este proceso con un par de testimonios.

Ya después de la preparatoria pues entré a la Universidad, aquí a la del UTVM [Universidad Tecnológica del Valle del Mezquital] y pues ya desde antes les ayudaba a los de mi manzana a hacer oficios, cartas... después cuando salí de la Universidad (bueno, primero como técnico universitario) ya les ayudaba a más cosas. Por ejemplo, los acompañaba a hacer gestiones con muchas instituciones, llámese instituciones públicas, de gobierno, presidencias municipales, estatales... y la gente tiene muchos problemas a la hora de hacer esto porque no está preparada, es muy difícil que inclusive lleguen y sepan a lo que van. Pero bueno, yo los apoyaba.

Pasó el tiempo y así la gente pues me empezó a tener confianza, después me invitaron a participar en el comité de feria, me fue muy bien, bueno, nos fue muy bien. Y así vas ganándote la confianza de la gente, trabajando para que todos nos beneficiemos.

Y ya desde ahí empiezas la relación con la comunidad... yo recuerdo mucho que cuando entré a la comunidad todo el mundo me admiraba por eso, porque en esa manzana en la que yo vivía que son en promedio 70, 80 familias, pues así como que son contados 3 ó 4 los que son universitarios. Entonces, imagínate, la gente luego me iba a buscar porque me decían, no pues que fíjate necesitamos un documento, fíjate que fuimos a la presidencia a hacer un trámite y nos piden un oficio que diga esto, esto, esto... entonces, digo, sí influye mucho tu formación académica... hasta ese momento te das cuenta lo importante que es tener una carrera.

Ahora me doy cuenta que haber apoyado a mi gente cuando lo necesitaba valió mucho la pena porque me gané su confianza. (Martín 27 años, El Tephe, Ixmiquilpan, 2007)

La actitud solidaria de Martín y los apoyos concretos que brindó a su comunidad (enseñarles cómo hacer cartas, apoyarlos en la gestión con instancias gubernamentales, etcétera) le valió para involucrarse en una lógica de intercambio de bienes simbólicos, que con el tiempo, pudo capitalizar para acumular capital político a partir del uso de su capital cultural. A pesar de que en actualmente Martín es padre de familia, después de haber participado en el comité de fiesta cuando tenía 18 años, a la fecha no le han exigido ocupar un cargo formal; es un profesionalista reconocido más que por su profesión concreta, por su actitud solidaria y dispuesta hacia la comunidad.

Con el trabajo, carisma y actitud, Martín cumplió con las expectativas comunitarias de cooperación y solidaridad por eso fue altamente reconocido. Formar parte del comité de feria le permitió iniciarse en el campo del interés público, digamos que estaba alineado al sistema de normas y comportamiento comunitario. Martín es un ejemplo de quien reconoce las formas de organización y legitima la forma de estratificación social en la comunidad, es decir, reconoce y reproduce la estructura de poder.

Martín tuvo la oportunidad de convertir el capital cultural adquirido en la escuela (leer, escribir y sus habilidades técnicas), en capital simbólico, proceso que le permitió ir construyendo una posición estratégica en la comunidad.

Esto quiere decir que las estrategias para entrar a un campo específico obedecen a situaciones (coyunturas) concretas que implican una dinámica del juego, de intercambio de recursos materiales y simbólicos donde existe la posibilidad de transformar y convertir los capitales ya sea para poder plantear algún cambio en la lógica del juego o para reproducirla.

Martín es un caso donde el capital escolar fue su principal recurso de posición social, a continuación se ilustra la experiencia de Poli, un joven migrante donde su principal recurso fueron las habilidades aprendidas en su estancia en Estados Unidos y disposición para el trabajo.

... me vine a estar unos meses por acá... pienso quedarme un medio año... me fui a los 15 años, cuando terminé la secundaria... ahora que regreso todo está bien cambiado, hasta las muchachas... [Risas]... pues me invitaron a participar con el comité de “Gran cañón” [...] no, no tengo cargo, pero me invitaron y yo acepté... estoy ayudando a los jóvenes que se encargan de prender las antorchas. Ayudo a vigilar y en las juntas pues les doy ideas de cómo podemos hacer para que funcionen mejor las cosas, así pues, el balneario y el “Gran Cañón”.

En Estados Unidos estuve trabajando en la construcción; le entré también a la jardinería y por eso sé muchas cosas sobre los jardines y cuando trabajé en los hoteles también, pues me traje muchas ideas. Yo sé que me voy a regresar porque aquí todavía está muy difícil, pero lo que estoy haciendo ahorita es que estoy llevando a la práctica todas las ideas que me traje de allá, aprovechando pues, pa´ hacer bien bonitas las cosas acá. Y pues a la gente eso le gusta mucho, hasta dicen que ya no me vaya.

Todos los día me levanto bien temprano y a trabajar... termino bien cansado los fines de semana... un montón de gente hay que estar atendiendo y córrele pa´ca, que ve pa´lla... pero la verdad es que ni se siente cuando estás en el trabajo. Descanso un rato, me tomo un refresco y otra vez” (“Poli”, 19 años, El Alberto, Ixmiquilpan, 2008)

La experiencia de Poli es muy parecida a la de muchos jóvenes migrantes que regresan a sus comunidades con la actitud de involucrarse en la dinámica cotidiana. En su estancia del otro lado, Poli aprendió varios oficios y diferentes habilidades que ahora pone en práctica en el complejo turístico de su comunidad. A primera vista la invitación que las autoridades le hicieron a Poli se podría interpretar como el aprovechamiento de mano de obra calificada ante la necesidad del complejo turístico, es decir que la comunidad involucra a sus migrantes por la aportación gratuita de sus aprendizajes, sin embargo, la situación amerita una interpretación más profunda.

Poli proviene de una familia respetable en la comunidad, su abuelo forma parte del consejo de ancianos (o de los *Principales*), su padre fue delegado y su tío abuelo

era sobador de huesos. Aceptar participar en los trabajos del “Gran Cañón”, significó poner en práctica el capital social acumulado a lo largo de la historia familiar, es decir, la interiorización del compromiso familiar, que supo combinar con los aprendizajes adquiridos en su estancia en los Estados Unidos, que también le sirvió como capital simbólico para reafirmar el compromiso comunitario.

En los contextos migratorios este tipo de bagaje es denominado remesa social, en donde los aprendizajes construidos en la estancia migratoria son puestos en práctica en los lugares de origen, en donde si bien pueden ser aportaciones económicas, son especialmente reconocidos como capital simbólico que alimentan el vínculo social y el sentido de pertenencia.

Tanto la participación de Martín como la de “Poli”, no obedecen a una estrategia calculada (racional) para acceder y posicionarse en el espacio político comunitario, más bien a la participación como práctica resultante de la efectividad del habitus incorporado. A pesar de que su participación no es “formal”, sus relaciones y acciones sociales “informales” expresadas a través del trabajo y compromiso comunitario son legítimas y acumulables. Es muy probable que cuando Martín y a “Poli” sean electos para un cargo, su experiencia y solidaridad les sea reconocida de manera formal, ubicándolos en un cargo estratégico para el desarrollo de la comunidad.

La faena entonces es el espacio de socialización y entrenamiento para los jóvenes, en la dinámica de la faena construyen y adquieren capital social y político a través de experiencias y estrategias específicas. De esta forma es como los jóvenes se van incorporando de manera formal al sistema de organización comunitario.

En cuanto a la participación en el sistema de cargos, los jóvenes saben que tener 18 años cumplidos o ser cabeza de familia, son los requisitos para ingresar a la vida adulta y al espacio público donde se toman las decisiones comunitarias. Los jóvenes saben que para exigir sus derechos comunitarios, primero hay que cumplir con *la obligación*, esto significa servir y trabajar para la comunidad en la faena y en el cargo. De esta manera es como los jóvenes varones inician su participación formal en el ámbito comunitario. La participación de los jóvenes en las tareas comunitarias

y en el sistema de cargo, es la objetivación de los valores interiorizados que implican el sentido de pertenencia, es decir, *habitus*.

Para los jóvenes los cargos comunitarios representan varias cosas. Para unos, representa entusiasmo por iniciarse en la vida política comunitaria y esperan la mayoría de edad para poder ser candidatos a cargo; para otros, significa –como su nombre bien lo expresa, una carga que implica responsabilidad y exposición al juicio vigilante de la comunidad.

La visibilidad en el espacio comunitario pareciera realizarse cuando los jóvenes cumplen la mayoría de edad o se casan, pero la cuestión no es mecánica. Los procesos de socialización educan y entrenan a los sujetos (interiorización del *habitus*) para un momento determinado; los varones reconocen (a veces de manera consciente y casi siempre inconsciente) que son ciudadanos en potencia y, que el momento de las responsabilidades y juicio comunitario llegará. Las familias se ocupan de inculcar los valores del trabajo, específicamente del *buen trabajo*, es decir no sólo de desempeñar las tareas que la comunidad encomiende, sino de hacerlas bien y que estas sean satisfactorias. Trabajar bien significa haber cumplido con las expectativas de la comunidad y siempre son sometidas a la comparación del desempeño de quien los antecedió.

El mayor peso no lo tienen solamente las múltiples actividades que implican el desarrollo de la tarea, sino la carga simbólica que representa su actitud y desempeño del trabajo.

Las expectativas comunitarias cambian de acuerdo a cada una de las realidades de la región, pero en cada una de ellas existe un interés particular en dejar huella en la memoria colectiva a través de sus acciones, por tanto lo que más preocupa y ocupa a las familias en los procesos de socialización de los valores –familiares y comunitarios- es inculcar sólidamente los valores de responsabilidad y compromiso hacia el trabajo comunitario, para que cuando se llegue el momento en que los jóvenes “cumplan con la mayoría de edad”, éstos conserven y/o aumenten el prestigio familiar ante la comunidad.

El honor y prestigio son formas de poder simbólico representadas por el padre, ambas formas son heredadas a los hijos de manera casi inmediata; el joven se hace portador del prestigio familiar que debe mantener y fortalecer. Los hijos de los adultos que son reconocidos por la comunidad por su buen desempeño, llevan “el sello de la casa”, el deber de proteger y mantener el nombre del padre.

Para los jóvenes que inician su participación formal, el prestigio es un recurso muy importante que suele ser utilizado como capital político para posicionarse y escalar en la estructura de poder comunitario. Para los jóvenes que se inician en su primer cargo significa el paso hacia la madurez y obligación comunitarias; el paso obligado y legítimo en una estructura de poder y competencia jerarquizada dirigida por hombres adultos. En este sentido, el acceso al sistema de cargos, también significa el proceso de iniciación en la construcción de la masculinidad, es decir, la construcción de una posición de poder que implica ser sujeto de derechos, de decisión y de mando.

La relación de los jóvenes varones ante el sistema de cargos y, en general ante el campo de poder comunitario no se observa como un desafío a las estructuras de poder, a través de los testimonios anteriores se muestra la permanente y cercana relación de los jóvenes con el sistema de organización, la interiorización efectiva de los valores y la puesta en marcha de los recursos de cada uno de los individuos para poder acceder a la estructura de participación formal. Los varones se someten a un proceso de prueba permanente para ser reconocidos en la estructura de estratificación comunitaria, al final cada uno capitaliza o hace uso estratégico de sus recursos materiales y simbólicos, bajo el mismo fin: la afirmación de la membresía y trabajar por una posición de poder en el campo comunitario.

5.2 Ante las ausencias... los hijos más grandecitos

Cuando ambos padres (padre y madre) emigran, los hijos mayores – que no necesariamente cumplen con 18 años de edad- asumen la responsabilidad de los hermanos menores, el cuidado de los animales de traspatio y en muchas ocasiones también la responsabilidad de la milpa. En ocasiones los jóvenes que ya no estudian

son quienes asumen la responsabilidad de los padres o, se ven obligados a abandonar la escuela para *hacerse cargo*. Generalmente los familiares más cercanos (tíos y abuelos) se encargan de procurar y vigilar a la “nueva cabeza de familia”. Las mujeres de la familia como las tías, abuelas, hermanas casadas o solteras cuando “ya está grandecita”³⁵, asisten el cuidado y las labores domésticas; la comida, la ropa limpia y aseo personal de los más pequeños para que el joven pueda desarrollar el cargo del padre ausente.

En edades cada vez más tempranas los jóvenes varones cubren el cargo del padre o el de algún familiar cercano. Antes de cumplir 18 años jóvenes varones son más visibles en el espacio público comunitario cubriendo “temporalmente” algún cargo. Cuando los varones jóvenes cubran el cargo del familiar ausente no representa mayor cuestionamiento social, pues la participación de los varones en el espacio público aparece como natural, tan es así que para muchos es la oportunidad de iniciación, para otros jóvenes sin embargo, las ausencias irrumpen en su vida cotidiana representando sorpresivamente mayor trabajo y responsabilidades.

... la verdad es que nomás que llegue mi hermano y mi papá y pues yo ya quiero dejar esto [cargo] porque de todas formas aunque le hecho muchas ganas ni me pelan. Mejor que vengan ellos y que se hagan bolas. (Anónimo, 17 años, Durango Daboxtha, Cardonal, 2008)

Pues estuve casi todo el año... ¿pero para que sirvió?, la gente de todas formas quedó hablando porque mi papá no trabajó... de repente yo sí dije “tengo que echarle hartas ganas” para que le vaya bien a mi papá, pero en vez de que cuando llegó me hubiera preguntado a mí ¿cómo te fue hijo?... o así, mejor le preguntó a la gente. Pues bien que mal salió el trabajo. Si no pues ya me hubieran dicho desde el principio que empecé.... Mi mamá siempre estaba diciéndome “échale ganas”, “échale ganas” para que no tengamos problemas...

³⁵ Los roles genéricos se van construyendo desde muy temprana edad; las niñas saben que tienen que ayudar las labores domésticas, el cuidado de los animales y ayudar en la milpa. Generalmente antes de que salir de la primaria ya participan de todas estas labores.

... pues así nomás llegó mi papá y pues ya me salí yo... pues sí se siente uno bien porque al fin de cuentas estas trabajando para tu familia, para tu derecho, nomás que la gente ni nos toma en cuenta porque dicen que como estamos jóvenes, pues no sabemos... pues como que a mi papá le dio gusto, pero no me dijo, y a mi mamá como que le preocupaba más lo que dijera la gente... ya ni sé... pues ya me tocará. (José, 17 años, San Andrés Daboxtha, Cardonal, 2008)

En algunas comunidades, el cumplimiento de cargo queda saldado cuando alguien lo cubre, en otras sólo se exime de una multa por ausencia, sin embargo, queda pendiente el cargo en “las listas” (control escrito) hasta que el titular regresa a cumplirlo personalmente. Generalmente los montos de las multas son muy altos con el fin de obligar al titular a cumplir el cargo.

En mi casa somos tres hombres y dos mujeres, pero ellas están chiquitas, bueno una, la otra ya se casó... mi papá ya tiene un ratote que se fue, tiene como tres años que no ha venido y pues mis hermanos y yo, ¡ah!, y mi mamá también, nos hemos tenido que repartir la tarea. Ahorita un hermano, el que tiene 22 (y no se ha casado) está haciendo el cargo de mi papá; el otro estudia el CBTA y yo que a veces que nomás “me hago”... y a veces trabajo.

Ya mi papá sabe que tiene que venir, si no nos vamos a poder zafar del cargo, porque aunque nosotros lo hagamos, aquí la comunidad lo sigue poniendo en la lista, dicen que él personalmente tiene que hacer el cargo, que si no, pierde los derechos... a mí no me gusta lo del cargo, nomás te mandan y ni te pagan y además siempre tienes que estar a la hora que ellos digan. Por eso aprovecho ahorita que no me toca todavía, nomás veo a mi hermano como se lo traen... (Cleofas 17 años, Cerro Corazón, Ixmiquilpan, 2007)

Los procesos de iniciación a la vida adulta comunitaria no son homogéneos. Para algunos jóvenes, el proceso de iniciación en el mundo de las responsabilidades – adultas-, es más temprano y a veces sin previo aviso. Nos referimos a aquellos jóvenes que se ven obligados por la ausencia del padre a involucrarse en las responsabilidades de la vida pública comunitaria a través de la ocupación temporal

en un cargo. A diferencia de Martín y Poli que por convicción decidieron participar en algunas actividades comunitarias, la participación de los jóvenes que cubren las responsabilidades de los ausentes padre, hermano, tío, primo o amigo, es obligada por las circunstancias.

Los jóvenes que ocupan temporalmente al ausente no representan cuestionamientos a nivel estructural; la participación anticipada de los jóvenes, aparentemente no ocasiona cambios significativos y tampoco tensiones en las estructuras comunitarias de poder. Ser varón y cubrir a un varón en una estructura masculina representa -de forma anticipada- la reproducción de las formas de organización social y política comunitaria. Sin embargo, a nivel personal, la experiencia temporal en el cargo les representa mucha presión. Estar en el escenario público donde está en juego el prestigio familiar y personalmente el del padre, somete a los jóvenes en una situación de crisis “temporal”, en una especie de “deslugar” porque no son adultos que puedan desempeñar el papel que les corresponde, no pueden tomar decisiones y, sin embargo, asumen un encomienda muy importante: garantizar la membresía comunitaria.

El aumento de trabajo y la responsabilidad que implica el cargo, tienden a poner al joven en una situación de crisis, -en muchos casos- provocando una percepción de rechazo hacia el cargo. Esta percepción es ocasionada por la falta de reconocimiento que la familia y comunidad hacen al trabajo y esfuerzo que los y las jóvenes imprimen en sus tareas. Aunque en teoría la cobertura del de las responsabilidades es “temporal” (un par de meses, medio año o incluso la duración completa del cargo) o “sólo estamos de mientras” –como lo mencionaron algunos jóvenes-, su paso por los espacios que antes eran exclusivos de los adultos los hace mirar desde su propia perspectiva a la forma de organización comunitarias, asumirla como deber ser, o también cuestionarla.

Existen experiencias donde por la emergencia de la cobertura temporal del cargo, los jóvenes han tenido que abandonar la escuela, o darse de baja temporal. Ocupar un cargo significa estar a la disposición de las necesidades comunitarias, así que para los que lo cubre temporalmente, disponen sólo de su “tiempo libre” para realizar

sus actividades personales, a sabiendas de que el cargo les requiere tiempo completo. Los encuentros con la novia, los juegos por las tardes, las visitas al centro o dar la vuelta o a la compra se posponen para cuando finalicen el cargo.

La participación “temporal” de los jóvenes, presenta la primera tensión entre la participación formal e informal, pues si bien ocupan el cargo de otra persona, su presencia y trabajo formalizan el objetivo del cargo. El objetivo del “cargo temporal” es la de cumplir con la responsabilidad del trabajo comunitario para reafirmar la membrecía comunitaria del padre (ciudadano legítimo) a través de la representación simbólica del joven (hijo, sobrino, nieto). A pesar de que explícitamente el hijo no reconoce la “responsabilidad formal del cargo”, la comunidad se encarga de ejercer presión social sobre él a través de una vigilancia permanente sobre el desempeño temporal de sus tareas al frente del cargo. Las generaciones adultas vigilan el desempeño, mientras que los jóvenes –a veces en desacuerdo- hacen todo lo posible proteger el honor y prestigio familiar. Aunque su participación no sea formalmente reconocida, si lo es la participación simbólica del padre.

5.3 La participación de las jóvenes ¿continuidad, flexibilidad y transformación de las estructuras comunitarias?

La irrupción de la migración masiva en las comunidades hñähñú genera cambios y también resistencias. Entre los cambios que más llaman la atención es la presencia de las jóvenes en la vida pública. En la mayoría de las comunidades en las que se realizó la investigación de campo, las mujeres no son reconocidas como sujetos de derecho y tampoco de obligación comunitaria formal. La presencia de los y las jóvenes en el espacio público comunitario pone en relieve a “nuevos” actores en escena y, especialmente el caso de las jóvenes plantea varios cuestionamientos a las formas de organización social y política tradicionales. La participación temporal de las mujeres jóvenes en los cargos de los ausentes ocasionan cambios y tensiones generacionales y de género que pudieran estar planteando la reinvencción de las instituciones sociales, o bien, provocando también resistencia de éstas a los cambios. No se trata solamente de plantear una u otra situación, sino de explorar e

interpretar las tensiones que se generan con la participación de las jóvenes en las dinámicas comunitarias impactadas por la migración.

Iniciaremos con un acercamiento a la dinámica cotidiana de las mujeres jóvenes hñähñú, y en seguida analizaremos la inserción de ellas en el espacio público comunitario. Pondremos atención en los casos de las jóvenes (solteras) que cubren el cargo comunitario de los padres ausentes y la inserción de las madres solteras en el sistema de organización y participación comunitaria.

Tradicionalmente la participación de las mujeres se ejerce en los espacios domésticos: administración del hogar, al cuidado de los hijos, preparación de los alimentos, aseo de la casa, el cuidado de los animales de traspatio y la milpa. Éstas, son las labores que se reconocen como “propias” del rol de las mujeres en la comunidad. Al hombre, le corresponde la vida pública, las decisiones, el trabajo y la obligación de la manutención de la familia, es decir, el rol tradicional de proveedor. En este sentido, los roles de las mujeres y los hombres en la comunidad hñähñú se designan de acuerdo al género. La participación de las mujeres y de los hombres se define con base en las estructuras jerárquicas comunitarias, sustentadas en la edad y el género.

La relación entre el aspecto generacional y de género ayuda a clarificar las diferencias y distancias sociales; el significado simbólico que la cultura le asigna a las mujeres y a los hombres. La relación entre los géneros aparece como natural y, si bien es complementaria, también es una imperante lucha de fuerzas entre el cambio y la perpetuación de la dominación. En este sentido, la diferencia de posiciones de los hombres como “aptos para la vida pública” y de las mujeres como “administradoras del espacio doméstico”, se inscriben en relaciones históricas de poder donde el capital simbólico y político luchan y se entremezclan en juego de posiciones y de imposiciones que se reproducen de manera natural. De esta manera –señala Lamas- se establece un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, el género está implícito en la concepción y construcción del poder. De ahí que ella señale que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. (Lamas, 2005:91)



Jóvenes de la comunidad Ignacio López Rayón, Ixmiquilpan, Hgo.
Foto: Dalia Cortés Rivera, 2007.

Los cambios generacionales y las transformaciones que genera el fenómeno migratorio en las comunidades de origen, pone a discusión los roles tradicionales de género. Los medios de comunicación y el acceso a la educación profesional también son factores que han permitido replantear la posición de las mujeres en las estructuras masculinas comunitarias. La migración y profesionalización de las generaciones jóvenes –y en particular la de las mujeres– ha proporcionado mayor movilidad en espacios fuera de la comunidad, situación que implica diálogo y confrontación con otras experiencias y referentes de vida; la oportunidad de pensarse a sí mismas como mujeres y como jóvenes individuales y como parte de una comunidad.

La migración (nacional e internacional), la profesionalización (educación técnica y superior) y el contacto con los medios de comunicación (la televisión y el internet), son aspectos que están transformando generacionalmente a las mujeres. En las dos últimas generaciones (mujeres que nacieron en los años ochenta y noventa),

principalmente en las más jóvenes (menores de 30 años de edad) se observan cambios generacionales en la idea de pareja, matrimonio, sexualidad, familia, trabajo, participación, entre otras.

Generacionalmente las apreciaciones son diferentes; las vivencias de las abuelas (65 años y más), las madres (35-45 años de edad) y las hijas (15-30 años de edad) cambian y van involucrando diferentes elementos y percepciones sobre su condición de género. Aquí ilustramos estos cambios.

Uy, no... antes teníamos hartas cosas que hacer... ayudábamos a nuestras mamás en la casa con el quehacer, cuidábamos a los animales, les dábamos de comer y cuidábamos a nuestros hermanos, íbamos a la milpa y ayudábamos a la cosecha... cuando ya estábamos en nuestro tiempo pues nos casábamos y teníamos nuestros hijos y así pues, era nuestra vida... Ahora, es diferente, las muchachas de ahora quieren otra suerte para ellas. Ya no quieren estar solamente en la casa, quieren conocer el mundo, ir a la escuela, trabajar, tener uno y otro novio, comprarse ropa, hasta quieren ser delegadas. (Doña Tomasa, 45 años de edad, El Alberto, Ixmiquilpan, 2007)

Las mujeres jóvenes ahora van a la escuela, generalmente terminan la secundaria, algunas estudian el bachillerato, otras continúan con una carrera técnica y, las menos llegan hasta la universidad. En algunas entrevistas informales, los maestros de nivel secundaria de la región comentaron que ahora hay más mujeres estudiando en las escuelas;³⁶ los hombres jóvenes migran a los Estados Unidos en el último año, algunos terminan la secundaria, otros la dejan inconclusa.

Aunque las mujeres jóvenes también están teniendo un papel fundamental en la migración internacional, la salida de su comunidad se ve más condicionada. Al respecto, Ivonne Szasz (1995:130) señala que las migraciones de las mujeres se encuentran más condicionadas que la de los varones por la etapa de su trayectoria

³⁶Las comunidades que tienen nivel secundaria, generalmente es en la modalidad de telesecundaria. Esta modalidad está dirigida a los ámbitos rurales.

de vida, posición en el hogar, su estado civil, la presencia de hijos, el papel asignado a las mujeres en la reproducción.

Las mujeres jóvenes que no migran, viven con su familia. Con base en testimonios que resultaron de la investigación etnográfica, las jóvenes que tienen oportunidad de estudiar más allá de la secundaria –comentaron- no querer el mismo futuro que sus familiares o amigos migrantes. A pesar de que reconocen que migrar e ir a trabajar a los Estados Unidos puede darte *muchas cosas* (materiales), también reconocen que la travesía y la estancia en aquel país, implica riesgo, peligro, maltrato y discriminación.

Mi prima me decía, ¡vámonos!, pero le dije que no, que mejor me quedaba a estudiar acá. Primero cuando se fue a Guadalajara a trabajar, yo estaba más chiquita y me decía que la fuera a visitar; ahora está en Utah y cuando viene de visita me dice que me vaya con ella. Pero nomás me imagino todo lo que me ha contado que se sufre para llegar allá y a veces como la pasa allá, la verdad es que se me quitan las ganas. Mejor me quedo, dicen mis otros hermanos que ya regresaron, que aquí también se puede vivir bien. Y pues te digo, que ahora que estoy terminado la escuela puedo tener mejores alternativas para trabajar... ahorita estoy haciendo mi servicio social aquí mismo en el balneario, a la mejor quien quite y me quedo acá a trabajar [risas]... (Angélica, 22 años, El Alberto, Ixmiquilpan. Estudiante de Turismo en la UTVM, 2007)

Hay otras chicas que terminan la secundaria y posteriormente se emplean; unas por decisión propia y otras, abandonan su instrucción escolar obligadas por la falta de recursos se ponen a trabajar para apoyar el sustento familiar.

La verdad es que sí quisiera seguir estudiando, pero ya no se puede. A mis papás no les alcanza para apoyarme en la escuela. Antes mis hermanos que están del otro lado pues si me ayudaban, les mandaban dinero a mis papás para que ellos me pagaran la escuela, pero ahora ya ni les mandan nada, dicen que ya no pueden seguir ayudándonos. Y como ves que te digo que no me quede en la “Normal” pues menos. Aunque me hubiera quedado de todas formas yo creo que tampoco iba a ir porque mis

papás no me iban a poder pagar la renta ni los materiales que piden...ya estoy buscando trabajo porque acá mi casa pues no gano nada, nomás me aburro... tal vez me den trabajo en una tienda del centro. (Rocío, 18 años, La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan, 2007)

Otras jóvenes se quedan en sus casas, no estudian ni se emplean, se quedan con su familia y apoyan en las labores domésticas. Muchas de ellas esperan a que algún familiar cercano migrante se las lleve a Estados Unidos o esperan a casarse. Es común que al regreso de los jóvenes migrantes que llegan en temporada de vacaciones o fiestas, inicien una relación de noviazgo, se casen, se junten, se embaracen y se vayan junto con ellos. Pero también es común que se queden embarazadas y aunque su novio se haga cargo de la manutención de su hijo, se queden en la comunidad al amparo de las familias (la de ella y la de él). Algunos regresan y se las llevan con o sin el hijo, otros se olvidan de ellas y de su hijo.

En las comunidades donde se realizó la investigación, prevalecen matrimonios jóvenes (16, 17, 18 años de edad) y jóvenes madres desde los 13 años. Y también se encuentran mujeres jóvenes que tienen acceso a una educación posbásica (técnica y universitaria) que postergan su unión en pareja o bien se unen en pareja y retrasan la maternidad. Sin embargo, postergar la maternidad cuando ya se unieron en pareja no son decisiones bien avenidas por la familia y por la comunidad; cuando se casan y al poco tiempo no se embarazan, la gente se encarga de generar rumores sobre algún problema de fertilidad, situación que se convierte rápidamente en el estigma de la “mujer incompleta”. La maternidad, pero más aún la paternidad es símbolo de honor de los hombres, pero además, representa una prueba de fuego que les permite a las mujeres calibrar los compromisos de sus maridos (D’Aubeterre, 2000:73).

Actualmente el ritual del matrimonio religioso está siendo desplazado por la unión “libre” de los jóvenes (juntarse). Aunque no es bien visto, hay casos en que primero se van a vivir juntos y si la relación no funciona se separan y cada uno se regresa a la casa de su familia. En los casos de separación “prematura” el joven migra y deja a la muchacha con la familia política (con la mamá de él) que la vigila de manera

permanente. En estos casos es poco probable que si la joven “rehaga” su vida permaneciendo en la comunidad. Para intentarlo de nuevo, las jóvenes prefieren emigrar y conocer otras experiencias. También es muy importante señalar, aunque son casos aislados, que hay mujeres jóvenes que se separan cuando empiezan a sufrir violencia de género (principalmente física) y lo denuncian ante las autoridades comunitarias.

A pesar de que las mujeres jóvenes empiezan a abrirse algunos espacios para mejorar su situación, principalmente las que estudian y se profesionalizan, no es nada fácil. Su situación aún está profundamente marcada por su condición de género, pues todavía no es abiertamente aceptado que las mujeres estudien, trabajen y puedan independizarse. Quienes se han atrevido a romper con la costumbre se enfrentan al estigma cultural de sus comunidades.

Para las mujeres jóvenes que migran el panorama es distinto. Cada día se suman más mujeres jóvenes a la migración internacional³⁷, acompañadas por su familia, en pareja o solas. Para Cristina Oehmichen (1999) los factores objetivos genéricos³⁸ por los cuales emigran las mujeres son: el desamparo a causa de la viudez, fracaso matrimonial o el abandono por el cónyuge, la poligamia, la violencia intrafamiliar y social, la soltería después de cierta edad y los problemas asociados con el alcoholismo de la pareja. Definitivamente estos factores, son compartidos por las mujeres hñãhñú migrantes, al respecto, nosotros agregaríamos otros más que son característicos principalmente de las mujeres jóvenes solteras; escape “al fracaso” (ser madres solteras), el re-encuentro con la familia (reunirse con los padres), reencuentro con el novio (alcanzarlo) y enfatizaríamos, la soltería después de cierta

³⁷ Al igual que los hombres, las mujeres también iniciaron sus primeras migraciones internas a los centros urbanos más cercanos, empleándose principalmente como trabajadoras domésticas y en el área de servicios de limpieza de la ciudad de México, Estado de México, Pachuca y Guadalajara. Hasta la fecha continúan haciéndolo.

³⁸ Cristina Oehmichen, retoma el modelo heurístico que ocupa Enrique Santos Jara para analizar los factores objetivos (económicos, fraccionamiento de las parcelas, menos tierra, erosión de suelos, explotación capitalista) y subjetivos (contraste entre campo y la ciudad elaborado por el campesino, imaginario colectivo que sustenta que en la ciudad hay mayores posibilidades de desarrollo a partir de la comparación subjetiva entre el campo real y la urbe posible) de la emigración campesina, y los amplía enriqueciendo desde una perspectiva de género, enunciando factores objetivos genéricos para analizar la migración de las mujeres Mazahuas a la Ciudad de México.

edad y la violencia intrafamiliar y social (enunciados por Oehmichen) e, invariablemente, rescataríamos el factor económico y la carencia de oportunidades de empleo y desarrollo como una de los factores objetivos³⁹.

... me fui por varias cosas, pero lo que más me pesó fue que acá ya le había dedicado mucho a la escuela, a mi familia y pues eso, a estudiar; no salía a fiestas, ni tenía novio para no distraerme, pero me llevé una gran decepción... estuve casi dos años buscando trabajo y no encontraba o si encontraba pues pagaban bien poquito y pues ni era de lo que había estudiado. Y pues como quien dice, me quedé como el perro de las dos tortas, sin trabajo y sin novio... todo por estudiar.

...allá me encontré con el que ahora es mi esposo. Pues digamos que sí estoy bien, estoy feliz porque tengo un trabajo, igual no es de lo que estudié pero me pagan mucho más que acá y, pues me fue bien porque encontré a mi esposo. (Lorena, 25 años, Taxadhó, Ixmiquilpan, 2008)

Las experiencias son diversas, para muchas mujeres la migración ha representado “libertad”, independencia económica, y fortaleza; para otras, más violencia.

Alrededor del proceso de migración se construyen valores de prestigio, que en comparación con el reconocimiento que se les hace a los hombres, el trabajo y los bienes que las mujeres logran acumular no es reconocido y celebrado de la misma forma. Sin embargo, si hay un reconocimiento importante a las mujeres que experimenten (sufren) la travesía del paso ilegal por la frontera; es recurrente escuchar en las comunidades que las mujeres que pasan la frontera son fuertes y valientes, son *“mujeres que tienen pantalones”*⁴⁰. Las mujeres son parte de la experiencia migratoria, pero a pesar del juego simbólico de las ganancias –

³⁹ 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 estatus de los migrantes que fueron en busca del sueño americano.

⁴⁰ Etiqueta que más que reconocer a la mujer como sujeto de decisión (decidir migrar a pasar del peligro que implica el paso por la frontera), la subsume al estigma y figura masculinos. En este sentido, la mujer con pantalones, sería interpretado como la mujer que actúa como hombre.

materiales- del sueño americano; la posición de las mujeres aún continúa fuertemente condicionada por el rol tradicionalmente asignado.

La movilidad e “independencia” que muchas mujeres (jóvenes solteras y madres solteras) han ganado, cuestiona el rol masculino de proveedor. Las mujeres que rompen con el rol tradicional de su género, 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) por la obtención del capital económico y simbólico, muchas veces son marginadas en la familia y en la comunidad, traduciéndose incluso en pocas posibilidades de encontrar pareja dentro de la comunidad.

Sí la verdad es que si me siento diferente, como que la gente te ve diferente, más que eres mujer, pues ya te imaginaras. Ahora mis papás no me tratan como antes, antes ni me dejaban salir y si salía quería saber santo y seña, después de que me fui y vieron que no fracasé, pues es diferente... además ya no les pido nada, yo me mantengo y de mi dinero me compro lo que quiero, hasta me alcanza para darles a ellos.

Me voy otra vez porque acá como que no puedo hacerla, la gente te mira mal, no los convences con nada; si no sales dicen que ya eres presumida porque te fuiste al otro lado, si andas pa'ca y pa'lla de todas formas te ven mal, dicen que andas de loca. Mejor me voy, allá si tengo más libertad de hacer cosas. Bueno, a veces porque de todas formas están mis tíos, pero ellos si como que me comprenden más. (Moni, 27 años, El Alberto, Ixmiquilpan, 2007).

Las mujeres jóvenes migrantes se presentan de manera distinta frente a las costumbres y valores tradicionales de la comunidad. Algunas rompen con el estereotipo tradicional de “mujer” (deber ser) que históricamente ha representado 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), el mayor acceso a una educación profesional y la formación de liderazgos femeninos, habla de “nuevos” roles y una posición diferente de las mujeres (mayor acceso y recursos) tanto el comunidad como en otros espacios. Los cambios y “ganancias” que han generado el contexto y la propia lucha de las mujeres, está logrando una posición distinta en sus familias y en la comunidad, 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, específicamente de 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 aquellos 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” –dicho común- 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 las mujeres, ni les otorga una mejor posición de poder o de prestigio al interior de sus familias y comunidades (Barrera y Oehmichen, 2000: 19)

Sin embargo, si señalamos la importante presencia y trabajo de las mujeres en las comunidades donde el fenómeno migratorio ha impactado fuertemente. Observamos que las madres de las que ahora son jóvenes de entre 15 y 25 años,

han sido importantes impulsoras de estos cambios; apoyan a sus hijas para que estudien, trabajen y escojan a la pareja que decidan. Al respecto Raquel Valladares (2008) encontró que las mujeres indígenas adultas que se involucraron en procesos organizativos, como promotoras culturales o que estudiaron la secundaria y una carrera técnica, brindan mayor apoyo a sus hijos a la hora de decidir qué estudiar o la elección de la pareja y el momento de la maternidad.

Mi mamá me cuenta que antes, cuando ella era joven pues le iba re mal. Sus papás le pegaban, creo que hasta la querían casar con uno que ni le gustaba, pero que luego se encontró a mi papá y aunque al principio le pegaba porque creo que no le gustaba como cocinaba, pues dice que luego cambio. Y como ves que también desde que se metió a la “cope” [cooperativa] pues ahí le enseñaron varias cosas. También ir de un lado para otro vendiendo sus cosas la hizo cambiar mucho... ahora mi mamá nos dice a nosotras que tenemos derechos, que somos mujeres pero que tenemos derecho a muchas cosas y en especial a ser felices. Ella siempre nos dice que no nos dejemos, que menos agachemos la cara cuando un hombre nos grite.

Mi mamá nos ha enseñado muchas cosas, y nos da mucho apoyo. Dice que no quiere que nos vaya igual que a ella. Por eso nos dio estudio, bueno, aunque yo ya no seguí no me quiero casar con cualquiera, no sea que me toque uno que me pegue y hasta me engañe” (Maribel, 26, Cerro Colorado, Cardonal, 2008)

En el caso de la elección de pareja, las jóvenes –dicen- que son ellas las que escogen a su novio. A pesar de que la concertación y/o acuerdo familiar no son tan explícitos como hace treinta años, cuando las mujeres se intercambiaban por una dote (por tierra o dinero) de una familia cercana conveniente para la familia de la novia, para fortalecer las relaciones de parentesco. En la actualidad aunque no son obligadas (físicamente, pero sí de forma simbólica) a casarse o “juntarse” con un muchacho de la misma comunidad, existe presión social para que sea de esta forma, ya que si el muchacho no es de la comunidad, se pierde el control de su procedencia y las relaciones de parentesco parecieran debilitarse.

En las comunidades hñähñú las relaciones de parentesco son fundamentales ya que “garantizan” la reproducción de la comunidad. El “riesgo” de las jóvenes a elegir sin consentimiento de la familia a su pareja puede incluso provocar una ruptura familiar. Graciela Freyermuth lo comenta que la decisión de una mujer en 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, 2000:208). Por tanto, cuando la joven no cuenta con el apoyo de su familia es fundamental la manera en la que se posicione con su nueva familia y las alianzas que establezca con la suegra y sus cuñadas, quienes en determinados momentos pueden adoptar el papel de hermanas y madre, brindándole apoyo por el resto de su vida (Freyermuth, 1997 citado por Freyermuth y Manca, 2000:210)

La decisión de las mujeres a escoger a su pareja implica 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 la familia, sino específicamente la autoridad del padre, su estatus y honor. Lo que está en juego es el orden comunitario sustentado el papel simbólico del hombre. En este sentido, la posición de la mujer y la disposición de la familia sobre ella se vuelve crucial para la reproducción de las estructuras de poder y autoridad masculinas. Pierre Bourdieu explica esta relación a través de la economía de los bienes simbólicos y comenta “está en la lógica de la economía de los bienes simbólicos, y, más exactamente, en la construcción social de las relaciones de parentesco y matrimonio que atribuye a las mujeres su estatuto social de objetos de intercambio según los intereses masculinos y destinados a contribuir así a la reproducción de la primacía concedida a la masculinidad en las taxonomías culturales” (Bourdieu, 2000; 60.)

En la actualidad la valoración de la idea de pareja, de matrimonio, de sexualidad y la decisión sobre el momento de la maternidad, son temas que las generaciones de mujeres jóvenes están reflexionando. Invariablemente esto implica el cuestionamiento de los roles de género tradicionales tanto en el espacio doméstico como en el público. Preguntarse por la forma como se educan a las mujeres y por

qué éstas, suelen trabajar más que los hombres en la casa y, por qué sólo a los hombres se les hereda la tierra, son cuestionamientos que aparecen como pensamientos en voz alta, pero que van haciendo camino conjuntamente y encontrando eco con sus compañeras pares. Las mujeres jóvenes que tienen la oportunidad de estudiar (hasta la preparatoria o bachillerato) y provienen de familias donde la madre ha participado activamente en procesos organizativos con otras mujeres, se construyen como agentes más críticos. Son mujeres que dada su formación y experiencia de vida hablan de la igualdad de derechos, de la importancia de la educación, de trabajar para tener dinero y construir independencia, de su salud, entre otros temas.

Los cambios generacionales, no son en automático, son procesos de cambio cultural que implican conflicto y tensión con la pareja, en la familia, con las autoridades, pero también negociación y hasta acuerdos. Son procesos de avance y regreso que si bien plantean cambios estos son paulatinos y contradictorios, muchos de ellos no atentan contra las estructura de poder o bien, son “cosméticos” o bien, cambios de superficie.

Los cambios culturales que está generando la dinámica migratoria en las comunidades de origen y, otros factores como la escuela y los medios de comunicación afectan en la construcción de género de las mujeres y de los hombres, sin embargo, si bien las identidad de género de los hombres no se ha mantenido estática (Montesinos, 2002), las experiencias de las mujeres las ha llevado a tener un papel más crítico en cuando a su posición en los diferentes espacios donde se desenvuelven.

Aunque los hombres más jóvenes históricamente cooperan en las labores domésticas, principalmente en el trabajo agrícola, el cuidado de los animales; el cuidado de los hijos, las labores de limpieza, la preparación de los alimentos son actividades que parecen ser todavía exclusivas de las mujeres. Los hombres jóvenes incorporan y experimentan la construcción de su identidad casi de manera natural (doxa) reproduciendo sin mayor cuestionamiento el sistema de organización de la comunitaria.

5.4 Ante las ausencias de varones... Las mujeres jóvenes

Las ausencias y abandonos de los titulares de los cargos originan la presencia de “nuevos” agentes en el escenario comunitario. En el apartado anterior vimos como las mujeres y los jóvenes se han incorporado en la participación del sistema de cargos cubriendo temporalmente o de manera definitiva algún cargo, para garantizar la membresía a la comunidad, ahora preguntemos sobre ¿qué implica que sean las mujeres jóvenes (solteras) las que participen en los cargos?

Hay dos situaciones que originan que las jóvenes se integren al sistema de cargos. Uno, cuando la familia no tiene hijos varones o todos han migrado (incluyendo el padre) y, dos, cuando ambos padres migran y la madre no puede reemplazar al padre en el cargo.

Cuando la familia no tiene hijos varones, todos han emigrado y los familiares directos como sobrinos tampoco se encuentran en condiciones de cubrir el cargo, la familia toma la decisión de que la hija mayor cubra el cargo. Las redes sociales comunitarias gozan de una solidaridad familiar estable y así como se apoyan para las fiestas o algún trabajo de construcción, también así funciona la cooperación y solidaridad que se brindan entre las familias. Ante esta circunstancia las hijas casadas o los abuelos también pueden ocupar brevemente el cargo, pero lo que se observa es que son las jóvenes quienes pareciera son el último recurso para cubrir las ausencia ante situaciones casi límite.

Cuando el padre y la madre emigran y los hijos se quedan en espera de que los padres conquisten el *sueño americano* y regresen, en la comunidad las redes sociales se reactivan vigorosamente; los abuelos (paternos y maternos) se quedan al cuidado de los hijos y las hijas, los tíos procuran estar cerca o son ellos (en caso de que los abuelos falten) quienes se quedan a su cuidado. La reactivación de los redes, no significa que la familia se encuentre en condiciones para cubrir la responsabilidad de un carguero, pues su dedicación implica tiempo completo sin percibir remuneración alguna. Por lo que ante la falta de fuerza de trabajo masculina

que cubra los cargos, las jóvenes hijas que se quedan en la comunidad, cubren la responsabilidad del ausente.

Cuando la pareja de padres se va y a pesar de que los familiares directos apoyen el cuidado de los hijos que se quedaron en calidad de encargo, las jóvenes hijas las que asumen papel de madre y padre. Desde ese momento, la joven y sus acciones son permanentemente vigiladas por algún familiar, pues, aunque “goza” de confianza porque *“como es mujer ya sabe lo que tiene que hacer”*, la vida de las jóvenes cambia de manera drástica. Generalmente aumentan la carga de trabajo y por ende son mayores sus responsabilidades, en muchas ocasiones abandonan o posponen sus estudios para hacerse cargo de la jefatura familiar, son más propensas a discriminación y violencia por su condición de género y, su estado de vulnerabilidad al quedarse sin sus padres.

Para las jóvenes quedarse al cuidado de los parientes cercanos representa un estado de intensa presión, su desempeño en el trabajo doméstico no será cuestionado por las autoridades comunitarias, pero si será cuestionada la educación que recibió de sus padres si no lo desempeña bien y peor aún si no obedece o acata las normas de la “nueva familia” o bien de la nueva representación de autoridad. Pero además tendrá que cuidar sigilosamente su actitud fuera de la casa porque sus “imprudencias” pueden atentar contra el prestigio (masculino) del padre como jefe de familia.

Cuando una mujer ocupa un cargo su papel en la comunidad se vuelve más visible, por lo que la vigilancia se dobla, su actitud es casi sinónimo de su reputación frente a la familia y la comunidad. Si para las mujeres jóvenes que estudian, trabajan y empiezan construir su independencia económica y familiar cargan con un estigma negativo (“chismosas”, “locas” o “cochinas”), para las mujeres que ocupan un cargo, el estigma es todavía es más agresivo.

Las mujeres jóvenes son los nuevos actores en el espacio de las responsabilidades comunitarias y familiares, son padres de sus hermanos menores, representan a la madre en los cargos escolares, se hacen cargo de los quehaceres domésticos, se

coordinan con su familia (hermanos y abuelos) para hacer la faena y cubren el cargo del padre en el espacio público. Son los nuevos actores emergentes ante las necesidades de pertenencia comunitaria.

Es frecuente que las jóvenes estén al frente de la representación del cargo por un corto tiempo (una semana, un mes hasta medio año), cubriendo el cargo mientras llega el padre de los Estados Unidos; otras ocasiones sólo asisten a las asambleas y a las faenas al pase de lista. Y como veremos más tarde a través del caso de Silvia, la joven cubre el periodo completo. En todas las situaciones la familia está 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 si luego si 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 que bueno que rápido llegó mi papá, si no, pues iba a seguir así. (Norma, 19 años, El Alberto, Ixmiquilpan, 2008)

La ocupación temporal del cargo, es muy frecuente en las comunidades y cada vez representa mayor carga de tareas y responsabilidades para los que se quedan. A pesar de que en la mayoría de las comunidades las autoridades en turno avisan de su cargo a los titulares que salieron sorteados o fueron designados (a veces hasta con dos meses de anticipación o más), los migrantes (padres o hermanos) tienen que asegurar su empleo y regreso a Estados Unidos y, es frecuente que el proceso de retorno se complique y tarde más de lo previsto.

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 barrera, que les ayudará 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 la 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, que bueno, me liberé y ya él se hizo cargo, ora sí que se hizo cargo". (Toña, 17 años, Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan, 2008)

Hay casos donde los hijos e 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 decía 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 re-feo 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 si 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 si no podía ir un peón, eso sí que 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 si 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, 19 años, Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan, 2008.)

A continuación citaremos el testimonio de Silvia quien cubrió el cargo del padre por el periodo completo. Este caso es representativo porque ilustra la reproducción de las estructuras de dominación masculinas instituidas en el sistema de cargos; porque visibiliza la importancia de la participación de las mujeres jóvenes solteras en el espacio doméstico y público y; porque 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 de para ayudar ahí al comité a hacer las actividades e igual aquí en la comunidad me venía a las

reuniones a las faenas, participaba en la comunidad y me pusieron un cargo de tesorera en lugar de mi papá porque él estaba 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 obedecía, por 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, 2008)

Hacerse cargo de sus hermanos, de todo lo que implican las labores domésticas y hacer la faena, implicó para Silvia el aumento significativo en la carga de trabajo y responsabilidades, pero la mayor responsabilidad estaba en garantizar los derechos de la familia y el honor del padre.

Contrario a lo que dicta la norma para ocupar un cargo, Silvia rompió con ella: ser mujer y soltera, es decir joven y sin hijos.

...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... (Ibid).

Las autoridades comunitarias se vieron obligadas a aceptar a Silvia en el cargo de su papá. En este ejemplo, 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 respeto a las reglas de la comunidad. En términos de Bourdieu (2000,2005a), la mujer se convierte en 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, forman parte de una lógica de dominación donde la mujer ocupa una posición de subordinación.

María Eugenia D'Aubeterre comenta que es por la mediación de las mujeres y el vínculo filial 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 al seno de los grupos domésticos (D'Aubeterre, 2007) Es importante mencionar esto, porque a pesar de que Silvia trabajó el cargo de su papá, su participación no fue reconocida, de hecho, fue hasta el regreso de su papá 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 organización y vida política comunitarias. Ellas, son las que resguardar el honor individual y colectivo de los hombres.

Aunque es cada vez más frecuente que las y los jóvenes “cubran” el cargo del papá (en su mayoría son los hijos mayores quienes los cubren, pero si no hay hombres en la familia, las hijas mayores lo hacen, como en el caso de Silvia), no es reconocido por la comunidad y sin embargo, su participación cumple un objetivo primordial: resguardar el honor individual y colectivo⁴¹.



Silvia, joven de la comunidad Ignacio López Rayón, Ixmiquilpan, Hgo.
Foto: Dalia Cortés Rivera, 2007.

⁴¹ El cumplimiento del cargo comunitario por los jóvenes (hijos mayores) y las mujeres que responde al resguardo del honor del padre podría explicarse como un intercambio de simbólico que para que funcione, necesita que ambas partes (es decir tanto jóvenes, mujeres y padres) tengan categorías de percepción y de valoración idénticas (*habitus*). “Cosa que también es aplicable a los actos de dominación simbólica que, como resulta manifiesto en el caso de la dominación masculina, se ejercen con la complicidad de los dominados (*en este caso serían los jóvenes y las mujeres*), en la medida de que, para que sea semejante forma de dominación se instaure, hace falta que el dominado aplique a los actos de dominación (y a todo su ser) unas estructuras de percepción que a su vez sean las mismas que las que emplea el dominante para producir esos actos (Bourdieu, 2007:170) *Cursivas mías.*”

Cuando las jóvenes se quedan al frente de la familia y tratan por todos los medios de salvaguardar el prestigio de ésta (porque de antemano saben que sus papás migraron para que ellos –sus hijos- vivan mejor), viven situaciones de violencia (física, emocional y sexual) de sus familiares, vecinos y desconocidos. Saber que están solas, definitivamente las pone en una situación de riesgo. Además, muchas de las jóvenes que asumen estas responsabilidades, generalmente abandonan la escuela y otras actividades que formaban parte de su vida y relaciones juveniles. Abandonan el juego y las pláticas con sus amigos por las tardes.

Su participación en el espacio público y, específicamente en el sistema de cargos, no es por voluntad propia y tampoco son aceptadas por la flexibilización de dicha estructura, en el caso de Silvia, fueron las condiciones (la ausencia de los padres – de la cabeza de familia-) las que propiciaron que ella saliera en defensa del honor de su padre y ocupara el cargo. Y por parte de la normatividad y autoridades comunitarias, igualmente, no tenían de otra opción más que aceptarla pues no había nadie más que supliera el cargo y poner en riesgo la membresía y el respeto por la autoridad que representan las norma, es decir, la obligación de cumplir un cargo. Empero a estas situaciones obligadas por el contexto, Silvia pugnó por tener una oportunidad, y aunque no fue reconocido su buen desempeño, definitivamente abrió brecha, fue el antecedente y uno de los primeros referentes para que en la comunidad otras mujeres jóvenes solteras y jóvenes madres solteras empiecen a exigir sus derechos de pertenencia.

A pesar de que la institución familiar atraviesa por un proceso de fragmentación en las comunidades impactadas por la migración masiva, su reproducción es fundamental para la socialización de la cultura, por lo que a nivel simbólico es muy importante que alguien la represente para mantener su estatus o posición de prestigio comunitarias. Por tanto, puede ser que la familia no tenga la misma forma pero sí que guarde el mismo sentido.

Las jóvenes tratan de cumplir “al pie de letra” los deberes y el cumplimiento de las reglas a través de la comunicación telefónica con sus padres; las instrucciones que

los padres dan y que los hijos acatan reproducen el rol de subordinación y legitiman la estructura de dominación masculina a través de la representación familiar. En este sentido, la familia como base y núcleo de la forma de organización de la comunidad, asume un papel determinante en el mantenimiento del orden social, en la reproducción, no sólo en la biológica sino social, es decir en la reproducción de la estructura del espacio social y de las relaciones sociales (Bourdieu, 2007, 2005a).

La familia es una institución educadora porque inculca los valores y normas a través de la socialización en el devenir cotidiano; la familia se encarga de la transmisión y formación del habitus; cohesiona y da forma a los roles, distinciones y distancias sociales: impone las reglas del juego social. Por tanto, la familia es la unidad de poder y control sobre las conductas de los agentes.

La familia dice Bourdieu⁴², “funciona en los habitus, como esquema clasificatorio y principio de construcción del mundo social y de la familia como cuerpo social particular, que se adquiere en el seno mismo de una familia como ficción social realizada. La familia es en efecto fruto de una auténtica labor de institución a la vez ritual y técnica, orientada a instituir duraderamente en cada uno de los miembros de la unidad instituida unos sentimientos adecuados para garantizar la integración que es la condición de la existencia y la persistencia de la unidad” (Bourdieu, 2007:131).

En las comunidades hñähñú, la familia es fundamental porque es ahí donde se forman los sujetos y configuran el mundo a través de la lengua materna, a través de los principales valores comunitarios: solidaridad, respeto y compromiso; a través de las normas, ahí se les enseña a los sujetos “lo bueno” y “lo malo”, las formas y límites de comportamiento. Y también como dice Vania Salles (1992) es un “ámbito de socialización que al funcionar de esta manera deviene un espacio crucial para

⁴² Dice Bourdieu, “la familia es un principio de construcción a la vez inmanente a los individuos (en tanto que colectivo incorporado) y que a la vez los trasciende, ya que lo encuentran bajo la forma de objetividad en todos los demás... la familia como categoría social objetiva (estructura estructurada), categoría mental que constituye el principio de miles de representaciones y de acciones (matrimonios por ejemplo) que contribuyen a reproducir la categoría social objetiva”. (2007:130) “La familia asume en efecto un papel determinante en el mantenimiento del orden social, en la reproducción, no sólo en la biológica sino en social, es decir en la reproducción de la estructura del espacio social y de las relaciones sociales” (2007:133)

en la formación de identidades” (1992: 171) Además, es “uno de los lugares por antonomasia de la acumulación del capital bajo sus diferentes especies y de su trasmisión entre las generaciones” (Bourdieu, 2007: 133)

Aquí se mama el amor a la tierra, al campo, a los montes, a las peñas, al río; el respeto a los abuelos. En la casa se enseña a los niños a ser responsables, a trabajar para el pueblo sin esperar nada a cambio. La familia enseña a no olvidarse de su tierra y menos de su mamá. (Federico, 38 años, El Alberto, Ixmiquilpan, 2007)

En las comunidades de origen, las familias se ven trastocadas. En la mayoría de los casos, las ausencias han fracturado los símbolos de apoyo y autoridad. Las mujeres que se quedan al frente de las familias comentan con recurrencia que los “chamacos ya no respetan a nadie, que ya no saludan y que nomás andan en la calle con los amigos”. Las familias que hasta antes de la migración se caracterizaban por tener como representantes del orden, autoridad y apoyo al padre, en la actualidad –como ya lo mencionamos- la madre encarna ambos roles.

Pues el muchacho anda cayendo de un lado para otro, a veces, yo creo que cuando tiene hambre va con su tía o con su abuelita, pero a veces ni eso. A veces no lo vemos por aquí varios días, como sus papás le mandan dinero pues tiene con qué moverse. Pero si lo ves, ya el muchacho parece que no anda muy bien. Dicen mis hijos que cuando han platicado con él y le preguntan dónde anda, dicen que les contesta mal y mejor les cambia el tema. Dicen mis hijos que les dice que no le gusta estar con su tía porque nada más lo regaña. (Don Foncho, 45 años, padre de familia de dos hijos de 10 y 17 años. La Manzana, Zimapan, 2008)

Los símbolos que ha generado la experiencia migratoria junto a los estereotipos difundidos por los medios de comunicación masivos (televisión, radio, internet), las formas de vestir, de hablar: las modas, conforman las identidades juveniles actuales conviven y se enfrentan con la comunidad.



Jóvenes de la comunidad Durango, Cardonal, Hgo.
Foto: Dalia Cortés Rivera, 2008.

Las ausencias del padre son variables. Hace 15 años, tardaban 1, 2 y hasta 3 años en regresar a la comunidad a ver a su familia, ahora tardan hasta 8 años⁴³. Ahora, cuando los dos padres se van (padre y madre) y los hijos se quedan encargados, alguno de los padres regresa en un breve tiempo (un año) para quedarse al pendiente de sus hijos o para llevárselos.

Esta serie de prácticas invariablemente cuestionan y replantean el modelo de familia tradicional, al mismo tiempo la fragmentación del tejido social y las estrategias comunitarias para hacerle frente.

⁴³ Las ausencias prolongadas se deben principalmente a tres factores. I) debido al aumento de seguridad en la frontera sur de EU (intensificados después del 9/11); II) a que los dos primeros años terminan de pagar el dinero que pidieron prestado para poder irse a EU y después de ese tiempo, empiezan a trabajar para enviar dinero a sus familias III) Forman una familia en los EU y en el mejor de los casos mantienen a las dos, a la de México y a la de EU. Y sólo vienen a cumplir el cargo (el tiempo de descanso entre uno y otro cargo va de 8 a 10 años, depende la normativa de la comunidad).

Como se observa, no sólo los roles “tradicionales” se han transformado a raíz de las ausencias de los hombres y la migración de las familias completas. Las ausencias y los abandonos han generado desintegración familiar y, también, motivado nuevos vínculos emotivos fuera del núcleo familiar. La falta de atención, protección y lazos emotivos que cubría la familia, son “reemplazados” por grupos juveniles, principalmente por la banda. Aunque esta construcción colectiva como relación y espacio de identificación y resguardo juvenil que convoca y reúne a los jóvenes en distintas actividades lúdicas, también es un espacio donde se han albergado relaciones destructivas, por ejemplo: el alcohol, las drogas, la prostitución y la delincuencia

Ante el contexto de migración las estructuras de organización social y política de las comunidades -nos atrevemos a decir- se han ido flexibilizado en función de las necesidades actuales: las ausencias de los hombres. Ante esta situación la participación de las mujeres y de los jóvenes, en una estructura (cargos comunitarios) que anteriormente se presentaba como privilegiada de los hombres, empieza a abrirse e involucrar a estos actores. La flexibilidad que demuestran las estructuras de poder sin embargo, no en todos los casos significa que haya una transformación del juego del poder y autoridad. La organización comunitaria a pesar de los retos y embates de la migración, sustenta su autoridad en estructuras de autoridad patriarcales y gerontocráticas, formula histórica de poder que no es privativa de la organización indígena, sino que es resultado de la configuración del sistema político mexicano.

Ocupar un cargo significa contar con ciertas habilidades (carisma, negociación, cabildeo, conocimientos técnicos) que fueron desarrolladas por los hombres de ahí la distinción del sistema de cargos como un campo político, un campo político que exige determinadas requisitos de entrada y de juego. Las mujeres han sido excluidas, pero eso no significa tampoco que no estén luchando (mediante discursos y acciones concretas) por ganar una posición en el campo del poder comunitario y también fuera de éste.

Las luchas que se presentan dentro del campo, son luchas de poder por la autoridad legítima, por romper el monopolio histórico de la representación y poder de las estructuras masculinas.

5.5 Jóvenes y madres solteras, el debate

El título de este apartado parecería contradictorio ya que a lo largo de este trabajo se ha dicho que la juventud se define por la soltería, por tanto las madres solteras saldrían de esta referencia. Sin embargo, el caso de las madres solteras es un ejemplo llama nuestra atención para reflexionar en torno a la flexibilidad de las estructuras de autoridad, la participación y la ciudadanía comunitaria de las mujeres. Además el caso de las madres solteras llama la atención porque en las comunidades donde se desarrolló el trabajo de campo, los abandonos de las parejas jóvenes son muy frecuentes y aunque no tenemos cifras ni porcentajes estadísticos, las madres solteras y los derechos de los hijos que no tienen un padre como cabeza de familia, es un tema que se aborda en las asambleas, es decir, es un tema de interés público prioritario.

A pesar de que la significación de los roles de género se han ido transformando, la condición de las mujeres continua siendo fuertemente estigmatizada. El caso de las jóvenes madres solteras en las comunidades hñähñú es un tema de muy reciente discusión en los espacios públicos comunitarios. Al no tener una figura masculina de “apoyo y representación”, las mujeres se enfrentan a una fuerte crítica social, y al mismo tiempo a las exigencias del cumplimiento de sus obligaciones comunitarias. Estas mujeres se convierten en madres a temprana edad (13, 14 y 15 años de edad, cuando cursan el segundo y tercer grado de secundaria), casi siempre abandonan sus estudios, se convierten en jefas de familia y, casi de inmediato adquieren nuevas y más responsabilidades.

Abordar el caso de las madres solteras, llama la atención porque supone un reto en el reconocimiento formal de la participación y de los derechos de las mujeres en la estructura de autoridad masculina comunitaria, es decir, como ciudadanas. Técnicamente estas mujeres dejan de ser jóvenes porque se convierten en madres,

sin embargo, no son casadas “ni juntas” (forma casi única de ser reconocida en la comunidad es cuando al lado está la representación de un hombre que es el esposo o el padre), generalmente son abandonadas.

Antes ser madre soltera era una situación muy delicada porque las muchachas que resultaban embarazadas pues era porque andaban con varios hombres o porque el muchacho era de fuera y no había forma de obligarlo a hacerse cargo del niño. Pero ahora las muchachas salen a trabajar, van a estudiar, toman, van a los bailes, tienen uno o dos novios... pues ya no sabe una a dónde se andan metiendo. Bueno... a veces ellas no tienen la culpa, pasa que el muchacho las deja, se va y así nomás se quedan con su niño. Como ahora los muchachos se van al norte pues a veces vienen pero a veces ya no regresan (Doña Braulia, 51 años, Cerro Colorado, Cardonal, 2008)

Son madres jóvenes que tienen un reto por delante: garantizar la ciudadanía de sus hijos, esto significaría casi en automático el reconocimiento como agente de participación en la organización comunitaria, cumplir un cargo y tener voz y voto en la asamblea como cualquier otro padre. Sin embargo, la situación no es tan sencilla, las madres solteras pueden realizar faena, incluso que la asamblea le ceda un cargo y que con su trabajo garantice los derechos de su hijo, pero no necesariamente como madre, tenga voz y voto en la asamblea.

Ser madre soltera en las comunidades indígenas es sinónimo de “fracaso”. En el imaginario colectivo de las comunidades, una mujer que ha concebido un hijo fuera del matrimonio es penalizado con el rechazo social. Es una situación de violencia y discriminación por no haber cumplido con las expectativas sobre “ser buena mujer”. El estigma del “fracaso” les niega la oportunidad de rehacer su vida con una pareja, por lo que además de dedicarse completamente a su hijo o hija, viven a la sombra de la autoridad de sus padres –abuelos de sus hijos-, ya que a pesar de ser cabeza de familia y jugar el rol de padre y madre, son subordinadas a la autoridad del padre.

Pues mi hija se quiere regresar, pero le digo que mejor se espere porque si se viene la van a poner a trabajar acá y mejor le digo que se ponga a trabajar allá mientras, para que así junte un poco de dinero y cuando se

venga y la pongan a trabajar pues, pueda tener sus ahorros...Porque como ella fracasó, pues ahora tiene que trabajar su cargo para que su hija tenga derechos. Pues sí, porque si tuviera marido pues el marido trabajara, pero así no, ella tiene que trabajar.

Pero además le digo que se espere porque ahorita la niña está muy chiquita y ella todavía está muy triste y pues no va a aguantar... ya ves como son la comunidad...Pues sí, la gente es bien critica y luego luego van a empezar a decir que llegó sola, sin esposo y con una niña... y ya mi esposo que él la va a reconocer como su hija, bueno, que le van a poner los mismo apellidos de mis hijos... bueno, de hecho, ya la registraron allá con los apellidos de la Francis, pero acá también la quieren registrar para que pueda entrar y salir de los dos países.

Entonces, le digo que se espere para estar más fuerte y pueda llegar acá.

Lo bueno que ahorita todavía no se ha enterado la gente, por eso no habla, pero nomás que se enteren y van a empezar los chismes...Además si llega, luego luego la van a poner a trabajar...

Pues sí, casi casi... si la gente se entera que una muchacha se embarazó y el muchacho no le cumplió, o sea, que no se casó con ella, pues entonces la gente empieza a decir que ya se quedó sola y ahora tiene que responder por ella y por su hijo... Casi después que tienen a su niño, bueno a veces pasan meses y a veces hasta años, la gente empieza a decir que por qué ella no trabaja si ya tiene responsabilidad, entonces las autoridades, bueno, el delegado viene a buscar a la muchacha. Bueno, primero habla con los papás les explica (aunque ellos ya saben) cómo está la cosa y luego ya habla con la muchacha. Le enseña la lista y le dice que ya le toca trabajar. En la comunidad las autoridades tienen un control de todos los que tienen que trabajar en la faena o en un cargo. Por eso, también las madres solteras tienen que trabajar porque ellas no tienen esposo que trabaje por ellas, por eso ellas tienen que trabajar, porque son solas. Por eso le digo a mi hija que se espere, para que esté mejor y tenga fuerzas para trabajar.

...esto apenas tiene poco tiempo, o sea que hace muy pocos años empezó a dárseles cargos a las mujeres...

Pues más se empezó a ver desde que empezó la migración... antes no se daba tanto porque si las muchachas salían embarazadas, pues se les obligaba a los muchachos, a los novios pues, que les respondieran a las muchachas, pues así no había tanto problema. Pero ahora que ya no hay respeto, los muchachos hacen los que quieren porque sus papás no están, pues a veces no saben ni quién es el papá...ahora si ya hay muchas madres solteras, a veces ya ni nos sorprendemos...(Agustina, 45 años, mamá de "Francis", joven migrante de 23 años de edad, El Alberto, Ixmiquilpan, 2008)

Los casos de jóvenes madres solteras parece que van en aumento en las comunidades, o al menos la situación es más visible. Otra vez el fenómeno migratorio es uno de los factores que la gente identifica como el detonador de que varias de las transformaciones en la comunidad. La movilidad de mujeres y hombres es mucho más dinámica y acelerada, situación que genera más y diversas relaciones y prácticas sociales y sexuales.

Con las idas y vueltas de la migración, el regreso de los jóvenes es por temporadas, en sus cortas estancias en su comunidad se "arman" relaciones de "noviazgo" de muy corta duración, en ocasiones se comprometen y en muchos casos la joven se entera de su embarazo cuando el muchacho ya está de regreso. Cuando el joven es de la misma comunidad es más fácil que la familia de la joven embarazada ejerza presión sobre la familia del joven o sobre él mismo para que "se haga responsable" y "responda" por su paternidad. Pero cuando es de otra comunidad y no hay de por medio relaciones de parentesco o vecindad (amistad entre las comunidades y las familias), la presión es menor y es muy posible que el joven "no responda".

Algunas jóvenes mantienen comunicación con el papá de sus hijos, cuando el bebé nace, ellas emprenden la ida y emigran a Estados Unidos en busca de éste (Mummert, 1999; D'Aubeterre, 2000; Fagetti, 2000; Marroni, 2000; Woo, 1985); otras no tienen contacto, pero de todas formas corren el riesgo y van en busca. En ambos casos dejan al bebé a cargo de los abuelos. En el mejor de los casos, la

joven encuentra al papá de su hijo, llegan a un acuerdo y regresan por su hijo, en otras ocasiones forman una pareja nueva, “la acepta con su hijo” y ella regresa por su hijo. En el peor de los escenarios, la muchacha encuentra una nueva pareja pero ésta no acepta a su hijo y sólo manda dinero su manutención; los abuelos asumen la responsabilidad y se hacen cargo del niño de manera permanente.

... ya tiene un montón que se fue... como 4 años. Nosotros somos como los papás de su niña. Ella dijo que iba a regresar luego, pero no creo, ya se encontró por allá con un hombre, creo que ya hasta está otra vez embarazada... pero ni modo. A veces creo que fue mejor, quien sabe cómo le hubiera hecho acá; no tenía trabajo, apenas si termino la secundaria cuando nos dijo que estaba “esperando” [embarazada]. Pues nomás queremos que la niña esté bien, ya si ella no regresa pues ahí ella. (Margarito, 44 años, padre de hija madre soltera migrante, El Alberto, Ixmiquilpan, 2008)

... bien chiquita, tenía 13 años cuando se fue con el chamaco... se fue cuando su niña apenas iba a cumplir un año. Se fue a alcanzar a su marido. Ahorita está allá con sus tíos, no lo ha encontrado. Para mí que ya la dejó. Por eso se fue porque no quería estar sola acá. Su mamá y yo le dijimos que la íbamos a apoyar, pero se desesperó y se fue. (Tomás, 38 años, padre de hija madre soltera migrante, El Alberto, Ixmiquilpan, 2008)

Esta situación se dificulta más cuando las jóvenes son migrantes y se enfrentan solas a la maternidad en Estados Unidos; aunque las familias se encuentran al pendiente (vigilantes) del comportamiento de las jóvenes solteras, dada su movilidad y contacto con mucha más gente, esta situación escapa de sus manos. En muchos casos, las jóvenes prefieren quedarse solas y no regresar a la comunidad porque están conscientes de la penalización y estigma comunitarios al que se harán acreedoras. Si regresan, la penalización es doble; una por no haber logrado el sueño americano y, la otra, por ser madre soltera.

Para las jóvenes que enfrentan “su responsabilidad” comunitaria, su situación es otra. Apoyadas por su familia y en especial, por su madre (solidaridad de género),

ellas son las que buscan a las autoridades comunitarias (Delegado) para que las registre en la lista de “ciudadanos” y a su vez las ponga en la lista de cargos, faenas y cooperaciones. A pesar de cargar con un estigma –casi de por vida-, muchas jóvenes logran construir una posición de respeto frente a los demás; su trabajo y entereza con la que enfrentan tal situación las hace sujetos más activos en los espacios públicos comunitarios. En algunos casos, después de un tiempo y con apoyo de la familia y de algunos programas de gobierno (“oportunidades”) algunas jóvenes regresan a la escuela.

Mi papá al principio me decía que él se iba a hacer cargo de mis hijos, pero no, le dije que muchas gracias pero que yo los iba a sacar adelante. Mi esposo se fue a Estados Unidos y ya no supe de él, dicen que ya tiene otra familia allá. Pues se olvidó de mí y de mis hijos. ¡Híjole, no! antes yo si sufría mucho por él, me la pasaba preocupada, llorando... no sabía si le había pasado algo, si se había muerto... no, el muy vivo ya estaba con otro mujer. Pero ahora yo voy a sacar a mis hijos adelante. Ya hasta me respeta la gente porque ven que sí estoy trabajando; cumplo con mis faenas, con mis cooperaciones.

Hace un año estuve de comité de limpieza del kínder donde va mi hijo... como ahora soy madre soltera pues tengo que trabajar... mi niña está bien chiquita, pero si otra vez tengo que hacer cargo, pues lo hago. La cosa es que mis hijos no estén desamparados y que cuando yo no esté a ellos no les falte nada y la gente tampoco les reclame que yo no trabajé. (Janet 24 años, Durango Daboxtha, Cardonal, 2008)

Yo le doy muchas gracias a mis papás porque me ayudaron mucho cuando, pues... cuando fracasé, ellos se hicieron cargo de mi hija como si fuera suya, por eso yo me fui un tiempo al norte para trabajar. Junte un poco de dinero y por eso regresé. Ahora estoy de comité en el centro de salud. Ahora si la gente ya no puede decir que no cumplo con mi obligación. (Laura, 22 años, Pueblo Nuevo, Ixmiquilpan, 2008)

... Ya no supimos nada de él. Hablé con mis papás y ellos me apoyaron. Hablaron con mis suegros y también estuvieron de acuerdo. Ya después me fui a vivir otra vez con mis papás... ahora yo tengo que trabajar para

que mi hijo tenga derechos y no digan que su mamá sigue esperando a que venga un hombre para que trabaje (Evelyn 20 años, La Loma I. López Rayón, 2008)

Sin embargo, ser madre soltera no es una situación que sólo enfrenten las jóvenes; en los últimos dos décadas el fenómeno migratorio ha dejado a muchas mujeres en situación de abandono y viudez, y que de alguna u otra forma tienen que hacer responsables solas de su familia. Empero, aunque las mujeres abandonadas o viudas cuentan con el respaldo familiar y comunitario, tienen que cumplir con las responsabilidades comunitarias para preservar el derecho de pertenencia de ellas y el de sus hijos.

Los cargos comunitarios que ocupan las mujeres “solas”, generalmente coinciden con la reproducción del rol tradicional de género: comités de limpieza o alimentación de las escuelas y la casa de salud y varistas.

La mayor presencia de las mujeres en las estructuras de participación del espacio público comunitario, si bien habla de su flexibilización, más que ser por un ejercicio reflexivo de inclusión de las mujeres como actores políticos indispensables para la reproducción del colectivo, estos cambios aparecen ante una necesidad material y simbólica que dada la migración de los hombres, alguien tiene que cumplirla: las mujeres y jóvenes (hombres y mujeres). La participación de las mujeres jóvenes solteras y madres solteras se monta sobre una estructura de orden y autoridad masculina que sigue dominando su “ser” y “hacer”.

Pues sí, ahora hay como... creo que son como 4 ó 5 muchachas que están embarazadas, ¡ah, no! ¡Mentira!, ya dos tuvieron a sus bebés... pues las que todavía no tienen a sus niños no tienen problema, pero ya las que se aliviaron sí tienen que empezar a hacer sus cooperaciones... ha pasado que no todas las muchachas que son solas [madres solteras] quieren cooperar, como que les da pena o sus familias no las dejan... su papá de la muchacha se hace cargo de ella y del niño, y así ya no hay problema porque la familia sigue respondiendo. Pero sí la muchacha está sola y su papá de ella no la apoya, ella tiene que trabajar, tiene que hacer

sus faenas para que su niño tenga su derecho. Si no ¡uy no! la gente luego, luego empieza a hablar... dicen que la muchacha tiene que trabajar porque ya tiene hijo. (Don Satu, 54, Delegado de La Loma I. López Rayón, Ixmiquilpan, 2007)

Las experiencias y abordajes sobre el tema son diferentes en cada comunidad. En muchas comunidades el padre (y la madre) de la joven asume la responsabilidad y el cumplimiento de las obligaciones continúa su marcha. Donde la migración se ha llevado a la mayoría de varones (adultos y jóvenes) hay una especie de “crisis de representación masculina”, es así que las madres solteras se vuelven uno de los temas de discusión y conflicto relevante. Aunque su participación en los cargos, las faenas y en las cooperaciones es poco reconocida (ya que a pesar de que ellas asumen las responsabilidades, el peso del apellido familiar –del padre- elemento de prestigio y honor a proteger; a nivel formal la niña o niño llevan los mismo apellidos de la madre), se vuelve fundamental en la reproducción de la comunidad.

El cumplimiento con las obligaciones comunitarias como las de ocupar un cargo, hacer faenas y dar sus cooperaciones puntualmente, son las principales condiciones para que la “nueva” madre empiece el proceso hacia la membresía comunitaria, es decir a conquistar los derechos para éste y para ella. A pesar de que el estigma (violencia simbólica) sea difícil de borrar, mediante el desempeño de su trabajo podrá ir ganando terreno para ser respetada. Esto no es consuelo, es una realidad que las madres solteras viven en comunidad.

Conclusiones

Los enfoques y perspectivas de análisis sobre el tema de la juventud y sobre los jóvenes como agentes concretos con una historia, un tiempo y un espacio que los define y diferencia, han sido diversos y cada uno de ellos ha abonado el terreno de estudio para plantear nudos críticos sobre el sujeto juvenil. Las diferentes posturas y reflexiones sobre el concepto de juventud coinciden en plantearlo como una construcción sociohistórica y relacional, sin embargo este consenso conceptual se ha enfocado sobre todo en los contextos urbanos, es decir, ha dirigido principalmente sus miradas al estudio de las juventudes urbanas y la forma como se integran al orden social. Sin embargo, en las sociedades contemporáneas hablar de juventud, no sólo implica al espacio urbano, sino espacios rurales indígenas que están en transformación y que se acercan a estilos de vida “modernos”, “urbanos”, pero que al mismo tiempo “guardan” memoria práctica de las formas de organización “tradicional”. Ahora hablar de las juventudes y de su construcción no sólo implica tener claridad conceptual, sino elementos históricos concretos que den cuenta de la complejidad contemporánea en las que se construyen.

Las juventudes contemporáneas ya no son referente único de las sociedades urbanas; los procesos de globalización económica, la modernización y la tecnologización se expanden a todas las sociedades afectando sus formas vida y de organización social, política y económicas. Hace medio siglo el trabajo y la escuela, eran espacios que definían el estatus de integración de los sujetos juveniles, actualmente han sido rebasadas por el consumo y especialmente por la migración.

Los procesos de modernización y urbanización acelerada y, las condiciones marcadas de desigualdad social develaron la “presencia” de la juventud en zonas rurales e indígenas. Paradójicamente la pobreza que resulta invisibilizar a los individuos y la migración como causante de ausencias, fueron factores que provocaron la visibilidad de los sujetos juveniles en los contextos rurales indígenas (al menos para las ciencias sociales). Desde finales del siglo pasado estos factores

se convirtieron en el contexto de los sujetos juveniles indígenas rurales en el escenario social.

Hoy hablar de juventud indígena no se limita a los contextos rurales, sin embargo ante la crisis sistemática del campo, la marginación y pobreza, la falta de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y el éxodo hacia Estados Unidos, sin lugar a dudas son fenómenos que merecen la atención (y también la intervención) de las ciencias sociales.

El campo, la tierra (como referente de producción) y la agricultura (relación práctica con la tierra) ya no son referentes únicos de los contextos rurales, por tanto, la juventud indígena rural ya no sólo se identifica por el trabajo agrícola y pecuario o incluso, por hablar una lengua originaria como sinónimo de “lo indígena”. Los contextos indígenas rurales atraviesan por una serie de cambios que los hace adaptarse a las formas de vida dominante; actualmente la juventud tiene mayor movilidad a los centros urbanos, mayor acceso a la educación, a los medios de comunicación y a la tecnología. Sin embargo, a pesar de que las formas de vida en los contextos rurales son cada vez más parecidas a las urbanas, las identidades indígenas rurales conservan –actualizando- prácticas que guardan memoria campesina, que se reafirma en los recuerdos pero también en la comida y en el trabajo.

Ahora el tema de las identidades rurales y étnicas trasciende los contextos rurales, dando pie a configuraciones étnicas multilocales y transnacionales a raíz de los procesos migratorios actuales (nacionales e internacionales). En este sentido, la construcción de las juventudes indígenas es relacional a los múltiples espacios en los que se mueven los sujetos; la comunidad, la escuela, el lugar de arribo de los migrantes, el acceso a los medios de comunicación, las tecnologías, etc., son factores que influyen en la configuración de los sujetos indígenas juveniles contemporáneos.

Hablar de las juventudes rurales indígenas implica analizar su historicidad y la comprensión de las formas de cohesión y pertenencia social actuales, es decir,

analizar sus identidades. En tanto que la juventud no se limita a un rango etario, tampoco las juventudes indígenas se definen sólo por hablar una lengua originaria, podemos sostener que la pertenencia comunitaria a través del trabajo comunitario, es uno de los factores más importantes para definir las actuales identidades indígenas rurales. La necesidad, el interés, el sentido que hace que los individuos se adhieran, solidaricen, convoquen, cohesionen, comprometan, cumplan, es decir alimenten y reproduzcan la membresía comunitaria donde el trabajo y la participación son el sustento práctico de su reproducción: el trabajo.

Los procesos sociales mundiales dan cuenta de la maleabilidad de las identidades y de sus estrategias individuales y colectivas. La lengua, la vestimenta tradicional, el trabajo agrícola, son algunos de los referentes que siguen identificando a los pueblos indígenas, pero hoy en día, algunos de ellos ya no figuran en las identidades juveniles indígenas. Las vestimentas definitivamente se han quedado en el baúl de los recuerdos, sólo hacen gala en los festivales escolares. El trabajo en la milpa y en general las actividades agrícolas se debilitan con rapidez porque ya no hay quien trabaje la tierra (la ausencia del llamado relevo generacional), la mayoría de los jóvenes se han ido en busca de trabajo remunerado y, sin embargo, la tierra y la milpa resisten los embates a través de pequeñas plantaciones y huertos de traspatio. Pareciera que las formas de organización social y sus estrategias de afiliación, membresía y compromiso son las que resisten fuertemente estos embates a través mecanismos de cohesión –y también de coacción- que integran a las generaciones jóvenes a pertenecer y reconocerse como parte de una identidad indígena.

Los cambios y permanencias forman parte de la dinámica en la que se mueven cotidianamente las comunidades indígenas, y si bien los embates de los procesos de desigualdad social y pobreza son duros, también las comunidades resisten. La organización social a través del trabajo comunitario es una forma de resistencia histórica, y en ésta, las juventudes se integran a través de su participación. La juventud indígena rural tiene múltiples representaciones que no se limitan a los estereotipos indigenistas de hace medio siglo donde la vestimenta y la

representación de los rituales era un distintivo. Las juventudes indígenas son caleidoscópicas, se miran como crisol en un proceso de reinención, adaptación y adopción de formas e intereses comunes e individuales. Portan celular, ven televisión, escuchan música de moda y alternativa, se pintan el cabello, se visten y hablan con los modismos del momento; son migrantes, jornaleros, estudiantes y, al mismo tiempo, participan en la construcción de su membresía comunitaria a través del trabajo y servicio comunitario. Esas son las juventudes indígenas rurales, las que se incorporan a los vaivenes de la globalización desde dentro y desde fuera de sus comunidades; con conflictos, con tensiones, pero también con apuestas en la continuidad de sus identidades étnicas.

Los fuertes procesos migratorios (nacionales e internacionales), los medios de comunicación e información masivos y la introducción de la escuela secundaria en las zonas rurales, (principalmente en su modalidad de telesecundaria) son factores importantes que actualmente inciden en la construcción y visibilización de las juventudes indígenas en los contextos rurales contemporáneos.

La visibilidad de la juventud indígena rural no es una moda académica y su “aparición” tampoco es fortuita, obedece principalmente a la integración en los procesos de educación formal escolarizada, a los procesos de capacitación para el trabajo, a la integración al mercado laboral a través de un oficio o como mano de obra no calificada, a la integración del mercado a través del consumo de bienes y servicios y, como migrantes a los centros urbanos y escenarios transnacionales. Hoy, la migración figura como “la alternativa” de acceso e integración al orden social.

El fenómeno de la migración hacia los Estados Unidos de Norteamérica se ha convertido en uno de los condicionantes más determinantes de la conformación de la juventud en las áreas rurales e indígenas. Paradójicamente la migración integra a los jóvenes indígenas excluidos de la escuela y el trabajo formales; integra a la lógica del mercado a los jóvenes excluidos de los derechos primordiales erogados por el estado.

En la última década del siglo XX, la migración internacional ha transformado las dinámicas sociales cotidianas de los contextos rurales indígenas. Los actuales contingentes migratorios de esos contextos tienen rostro joven; hombres y mujeres jóvenes que se unen a la búsqueda de oportunidades de desarrollo personal, familiar y comunitario. Hoy, la migración internacional se ha convertido en dinámica y estrategia de sobrevivencia familiar y comunitaria y, al mismo tiempo en un fenómeno que configura y redefine identidades. Las pocas oportunidades de empleo en los lugares de origen, la falta de sustento económico para continuar sus estudios, el empobrecimiento del campo, la influencia del “sueño americano, y la ampliación y acceso a los medios masivos de comunicación e información, generan “nuevas” dinámicas, expectativas y necesidades en los sujetos. El fenómeno migratorio define y contrapone estilos de vida (El sueño americano vs. El proyecto comunitario).

La migración redefine las dinámicas de organización social y política en las comunidades de origen, pone en tensión las prácticas tradicionales y cuestiona la vigencia de las instituciones que norman la vida cotidiana y, de manera paralela, evidencia la capacidad de adaptación y formulación de estrategias de los colectivos. Para las que se van como para los que se quedan, la migración se ha convertido en una estrategia de sobrevivencia material y simbólica.

El fenómeno migratorio internacional que impacta a las comunidades hñähñú del Valle del Mezquital plantea una serie de procesos sociales “nuevos” que implican cambios, permanencias, tensiones y resistencia social de las estructuras de organización social y política. Las juventudes aparecen como sujeto emergente y estratégico para la reproducción de la dinámica social en las comunidades de origen. La participación de los y las jóvenes es una respuesta ante la emergencia de las ausencias de la fuerza de trabajo, y de lo que ésta significa en términos simbólicos para la construcción del sentido comunitario. Las ausencias implican un riesgo para la reproducción del vínculo social colectivo, pone a prueba la capacidad organizativa y de cohesión. Las comunidades resisten reafirmando las normas de pertenencia y comportamiento en un proceso permanente de resistencia que, al

mismo tiempo también significa pérdidas. El fenómeno migratorio pone a prueba la capacidad creativa de las comunidades para poner en marcha estrategias que les permitan sostener el sentido del estar juntos, una respuesta a un proyecto común: la comunidad.

El fenómeno migratorio –y todo lo que este 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 en muchas veces “chocan” con las ideas de los grupos que detentan el poder, con las estructuras y valores tradicionales comunitarios; con los roles y las formas de hacer las cosas. Este proceso crítico generalmente se propicia por las diferencias de percepción generacionales, pero actualmente los cambios generados por la migración también está abriendo la discusión de la participación de las y los jóvenes en los espacios públicos.

La participación de los jóvenes nace en un momento de necesidad –y crisis- ante la ausencia de las cabezas de familia (varones adultos), una necesidad material que implica el desarrollo de fuerza de trabajo concreta para continuar con tareas que involucran el bien común (construcciones varias como escuelas, canales, iglesia y en general, mejoras necesarias); pero también obedece a una necesidad simbólica, aquella que involucra el sentido de pertenencia y que se representa también mediante el trabajo “no mediado por el dinero”, es decir, la necesidad que implica que los agentes pertenecientes a la comunidad realicen el trabajo personalmente, que cooperen, que asistan para que de esta manera se reafirme la membresía y se construya comunidad. La juventud aparece entonces como este ejercito de reserva que aminora y salva la ausencia de los ciudadanos ausentes. Las juventudes no se convierten en héroes y tampoco en martires de la salvaguarda de su comunidad, pero si son fuerza de trabajo, reelevo generacional y símbolo de reproducción del sentido comunitario.

La participación de los y las jóvenes ante el contexto de migración no se plantea como una decisión inividual, forma parte de una necesidad y estrategia familiar. Su participación abre un gran campo para reflexionar sobre las estragias de

reproducción comunitarias, las propias expectativas y los alcances de la participación juvenil.

El fenómeno migratorio en los últimos 15 años evidenció que las generaciones más jóvenes eran las que salían de sus comunidades principalmente por la falta de recursos y alternativas de desarrollo en sus localidades, más tarde la curiosidad de conocer la configuración del sueño americano en suelo extranjero también los hizo migrar. Pero poco han dicho las ciencias sociales sobre los y las jóvenes que se quedan, a los que les toca convivir con la cotidianidad comunitaria. La migración y lo que este fenómeno provoca en las comunidades, implica para los y las jóvenes una forma distinta de pensarse y de pensar a la comunidad, algunos de manera más conscientes y otros caminando bajo el devenir quieren vivir la experiencia de la juventud como “otros” jóvenes la viven. Quieren vivir a la moda, escuchar música, pasear, estudiar, tener novia o novio, ir a fiestas y bailes, pero también miran su alrededor y son conscientes que su familia necesita apoyo y que hay que trabajar. Pueden o no estar de acuerdo, pero sienten la obligación de hacerlo: cooperar con la familia y con la comunidad.

Las identidades se confrontan entre el querer ser y el deber ser. Los estereotipos y las propias vivencias juveniles se confrontan con el deber ser comunitario que se muestran –y funcionan- como duras estructuras, pero que al final ambas dialogan, a veces en conflicto reprimiendo, a veces negociando para sobrevivir, pero coexisten sobreviviendo. Las juventudes rurales indígenas contemporáneas son diferentes a las de hace cuarenta o treinta años. Ahora acceden a educación, a los medios de comunicación, al consumo de la moda, sueños y añoranzas que chocan con las formas tradicionales de comportamiento comunitario. Pero también es una realidad que las juventudes encuentran poco significado a las actividades que eran esenciales para la sobrevivencia familiar, como la milpa y los animales de traspatio. Las comunidades migrantes ya no siembran igual que antes, ahora tienen mayor poder adquisitivo para comprar. Sin embargo la milpa no fungía sólo como espacio cultivo para alimentarse, sino espacio educativo sobre la forma de vida. Esto nos lleva a pensar en los cambios culturales, pero también en las pérdidas.

La dinámica de la comunidad involucra desde la infancia a sus integrantes para inculcar la forma de vida (formas de organización, valores ético morales, comportamientos) desarrollando tareas desde su distinción de género. Sin embargo, la migración ocasiona que los y las jóvenes a temprana edad asumen responsabilidades mayores como la responsabilidad de una familia (cuidado de los hermanos menores por un largo tiempo) y la representación de la familia en el espacio público. Las “nuevas” experiencias de iniciación a la vida comunitaria originadas por las largas ausencias migrantes, obligan “nuevos” procesos sociales que cuestionan y retan las formas tradicionales de organización y significación de la vida comunitaria. La participación “anticipada” de los jóvenes en el sistema de cargos aparece como otra de las estrategias que las comunidades han construido para garantizar la reproducción del sentido de pertenencia, y si bien el contexto de migración masiva irrumpe en la vida cotidiana de éstas, dicho contexto también evidencia la capacidad de adaptación histórica de las identidades étnicas.

El sistema de cargos comunitarios a través de la idea de trabajo y servicio común, es la institución más importante que permite la vigencia de la identidad del grupo. Actualmente es una de las instituciones más fuertes –si no es que la más fuerte– que detona las raíces más profundas de la identidad hñāñū y permite en los momentos de crisis (por ejemplo, la falta de fuerza de trabajo que cubra el cargo) darle sentido a la cohesión y membresía comunitaria.

Las formas de organización social se han ido flexibilizado en función de las necesidades más apremiantes, las ausencias de los “ciudadanos legítimos” deterioran y ponen en riesgo la membresía y cohesión comunitaria, por lo que en las comunidades de origen la participación de los y las jóvenes en el sistema de cargos, obedece a las ausencias temporales y definitivas de los migrantes, pero especialmente a garantizar la reproducción de la comunidad por medio del trabajo y el servicio. La participación de los y las jóvenes es una acción concreta y simbólica para garantizar la legitimidad del compromiso que comprende la membresía comunitaria.

En las comunidades hñähñú tanto la participación como la juventud se construyen de acuerdo a la edad social y al género. Los hombres y las mujeres participan de manera diferenciada y, la distinción más marcada se encuentra en el estatus civil; ser casado o soltero es una diferencia de posición en el campo político comunitario. Los y las jóvenes –solteros- cubren de manera temporal o definitiva –según sea el caso- el cargo del ausente, esta situación por sí misma plantea un cambio en las estructuras de poder masculino –en principio un cambio simbólico: la presencia de los jóvenes en el campo político comunitario. Estos cambios plantean tensiones y conflictos de autoridad y legitimidad cuando los jóvenes participan, especialmente cuando son mujeres, pues la dinámica de la participación obedece a un sistema de organización social y política que se rige por la experiencia, honor y prestigio masculinos.

La participación de jóvenes varones en la cobertura temporal o permanente del cargo del familiar ausente no representa mayor cuestionamiento social, pues la participación de los varones en el espacio público aparece como natural. Que un joven varón participe representando al ausente en un cargo significa la oportunidad de que los varones se inicien en el proceso de acumulación de prestigio social.

Los jóvenes que ocupan temporalmente al ausente no representan cuestionamientos a nivel estructural; la participación anticipada de los jóvenes varones, aparentemente no ocasiona cambios significativos y tampoco tensiones en las estructuras comunitarias de poder. Ser varón y cubrir a un varón en una estructura masculina representa -de forma anticipada para algunos- la reproducción de las formas de organización social y política comunitaria. Sin embargo, a nivel personal, la experiencia temporal en el cargo les representa mucha presión. Estar en el escenario público donde está en juego el prestigio familiar y, el del del padre, pone a los jóvenes varones en una situación de crisis “temporal”, una situación que les genera una especie de “deslugar”, porque no son adultos que puedan desempeñar el papel que les corresponde, y tampoco pueden vivir como jóvenes.

La participación “temporal” de los jóvenes, presenta la primera tensión entre la participación formal e informal, pues si bien ocupan el cargo de otra persona, su

presencia y trabajo formalizan el objetivo del cargo: cumplir con la responsabilidad del trabajo comunitario para reafirmar la membresía comunitaria del padre (ciudadano legítimo) a través de la representación simbólica que desempeña el joven (hijo, sobrino, nieto).

En las comunidades hñähñú hay cada vez más mujeres trabajando los cargos civiles, algunas son delegadas, empiezan a tener voto en las asambleas y acceso a la tierra, esto obedece a las ausencias de los varones, pero también a propia lucha que las mujeres han emprendido. Las mujeres que participan en experiencias organizativas fuera y dentro de la comunidad, les ha permitido construir capital estratégico para tener mayor movilidad y legitimidad en el campo político comunitario que antes se presentaba como exclusivo de los hombres. Las madres comparten y transmiten sus experiencias a sus hijas (también a sus hijos) y las impulsan a estudiar, a defenderse y a organizarse, por lo que muchas mujeres jóvenes se piensan diferentes, piensan una vida diferente y ven en perspectiva a sus comunidades. Las mujeres jóvenes trabajan, estudian y migran, postergan la maternidad, rechazan la violencia física y simbólica, etc. Sin lugar a dudas, las mujeres hñähñú experimentan un procesos de transformación y resignificación del ser mujer.

La participación de las mujeres no se ha dado en automático, son generaciones de avances y retrocesos, son generaciones de lucha y negociación con la tradición. En el plano concreto negocian con sus parejas, padres y con sus propias compañeras, es decir, con las otras mujeres.

La participación de las mujeres jóvenes (solteras) obedece al cambio generacional que conlleva construirse como mujeres de manera distinta a la de sus abuelas, pero la participación temporal en algún cargo, obedece principalmente a la ausencia de fuerza de trabajo, de representación física y acción concreta masculinas. Hay comunidades en las que no hay hombres, situación que obliga a incorporar al *ejército de reserva juvenil femenino*. La participación de las mujeres jóvenes en principio surge más como una necesidad urgente de “cubrir” temporalmente el cargo que corresponde al padre o al hermano. La participación de las jóvenes implica una

fuerte tensión entre su presencia (ser mujeres solteras) y la fuerza de la estructuras de poder al proteger el prestigio familiar sustentado en la legitimidad de la estructura masculina.

La estructura de orden y autoridad masculina aparece sólida y por momentos muy poco flexible, pero la migración también la trastoca obligándola a flexibilizarse. Es una lucha de fuerzas entre la permanencia y el cambio, pero especialmente es una lucha de poder entre quien detenta la autoridad legítima. Mientras las mujeres luchan por construir una posición de mayor involucramiento en las necesidades y problemáticas comunitarias, es decir, de mayor incidencia, la estructura de dominación masculina las condiciona articulando y fortaleciendo mecanismo de control (como el chisme y el estigma). Aún pesan fuertemente en las estructuras tradicionales de la división sexual del trabajo en el ejercicio de su participación, donde los hombres figuran como “aptos” para la vida pública y la toma de decisiones, representación familiar y comunitaria y, las mujeres, como “administradoras de la casa”.

Los cambios y permanencias generacionales y de género se inscriben en relaciones de poder donde el capital simbólico y político luchan y se entremezclan en un juego de posiciones y de imposiciones. En la realidad concreta se establece un control diferencial y desigual sobre los recursos materiales y simbólicos.

Durante su estancia en el cargo los y las jóvenes pueden o no reconocer explícitamente la “responsabilidad formal del cargo”, pero la comunidad se encarga de ejercer presión social sobre él o ella para garantizar el buen desempeño de las tareas a través de una vigilancia permanente. Las generaciones adultas vigilan el desempeño, mientras que los jóvenes –a veces en desacuerdo- hacen todo lo posible proteger el honor y prestigio familiar. Aunque su participación no sea formalmente reconocida, si lo es la participación simbólica del padre.

Ante esta dinámica, sin embargo, la participación de las y los jóvenes es imprescindible en los contextos de migración que cada vez más individualizan y cosifican (monetarización del trabajo) las relaciones cotidianas. La participación

juvenil en las comunidades de origen es en respuesta a la emergencia al debilitamiento de la organización comunitaria.

En la mayoría de los casos las y los jóvenes no participan por decisión propia, sino obligados por las circunstancias. Definitivamente, su participación en las comunidades afectadas por la migración, abre un gran campo de discusión para re-pensar el sentido de la participación y las estrategias para mantener vigente el sentido comunitario en un contexto cada vez más individualizado y monetarizado, pero al mismo tiempo para re-pensar la construcción y devenir de las juventudes étnicas en contextos rurales.

El contexto de migración representa para las comunidades hñähñú un reto de sobrevivencia humana. Los procesos de desintegración familiar, abandono de niños, jóvenes, abuelos, mujeres embarazadas, la ruptura de lazos de solidaridad, la introducción de nuevos valores y estilos de vida que se contraponen a los valores comunitarios, abandono de la agricultura, alcoholismo, drogadicción, delincuencia, enfermedades de transmisión sexual, enfermedades degenerativas (diabetes e hipertensión) y desigualdad social por el estatus económico, entre otras muchas otras características que seguramente se presentan. Las que aquí se mencionan son una fotografía de lo que cotidianamente viven quienes se quedan en las comunidades de origen en contextos de migración.

El tema de las juventudes rurales indígenas contemporáneas en contexto de migración plantea una de las grandes aristas de la construcción de identidades juveniles concretas, para analizar los cambios, permanencias, tensiones y contradicciones sociales que dan cuenta de las estrategias históricas de los sujetos colectivos donde la participación se presenta como una de las más efectivas para fortalecer las formas de organización social y política de las comunidades indígenas en contextos migratorios.

Las ciencias sociales tienen un reto insoslayable con el tema de las juventudes rurales indígenas. La historia de la juventud da cuenta de su génesis en las sociedades europeas industrializadas del siglo XVIII, varios siglos han pasado y las juventudes son sujetos emergentes ante un contexto de globalización económica

que exige fuerza de trabajo barata. La escuela, el espacio laboral, el consumo y ahora la migración, son espacios que dan cuenta de sujetos concretos que viven un presente precario y un futuro incierto.

Los aportes hechos en materia de estudios juveniles han servido de base para pensar, construir y debatir el tema de las juventudes indígenas rurales y, sin embargo recién se empieza a abrir la brecha, seguramente la agenda de trabajo ya es vasta.

Bibliografía

Arizpe, Lourdes (1985), Campesinado y migración, SEP, México.

Arroyo, Artemio (2001), El Valle del Mezquital, una aproximación, Serie Regiones, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes- Hidalgo, México.

Barabas, Alicia (2008), “Los migrantes indígenas de Oaxaca en Estado Unidos: fronteras, asociaciones y comunidades”, en Velasco Laura (coord.), Migración, fronteras e identidades transnacionales, Porrúa-COLEF, México.

Barrera Dalia y Cristina Oehmichen (Editoras) (2000), Migración y relaciones de género en México, GIMTRAP/UNAM/IIA, México.

Barth, Fredrik (1970), Los grupos étnicos y sus fronteras, Fondo de Cultura Económica, México.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997), Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. INI, Siglo XXI, México.

----- (2006) Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina, Siglo XXI, México.

----- (2008) La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina, Cuadernos de Antropología Social no. 28, México, pp. 33-49.

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, Instituto Nacional de Antropología/Colección científica/Serie Antropológica, México.

Benedict, Ruth (2008), “Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural”, en José Antonio Pérez Islas, (Et., Al), 2008, Teorías clásicas sobre la

juventud. Las miradas de los clásicos, UNAM/Porrúa, México. (Texto publicado originalmente en Psychiatry vol. 1, 1938)

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.

Bilbeny, Norbert (2002) Por una causa común: ética para la diversidad, Gedisa, Barcelona.

Botho Gaspar Anastasio (1991), "La Cultura hñahñu" en, Martínez Assad y Sergio Sarmiento (coord.) Nos queda la esperanza: el Valle del Mezquital, CNCA, México.

Bourdieu, Pierre (1990) Sociología y cultura, Grijalvo, México.

----- 2000. El oficio del sociólogo, Siglo XXI, México.

----- (2000a), Cosas dichas, Gedisa, Barcelona.

----- (2000b), La dominación masculina, Anagrama, Barcelona.

----- (2001), Poder, derecho y clases sociales, Editorial Descleé de Brower, Bilbao España.

----- (2002), La distinción. Criterio y bases sociales del gusto, Taurus, México,

----- y Loïs Wacquant (2005), Una invitación a la sociología reflexiva, Siglo XXI Editores, Argentina.

----- (2005a), La dominación masculina, Anagrama, España.

----- (2007), Razones prácticas, Anagrama, España.

----- (2007b), El sentido práctico, Siglo XXI Editores, Argentina.

----- (2007a), Capital cultural, escuela y espacio social, Siglo XXI, México.

Calvo Pilar y Roger Bartra, “Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México rural” en Roger Bartra (Et., al), (1999), Caciquismo y poder político en el México rural, Siglo XXI Editores, México.

Caputo, L. (2002), Informe de situación. Juventud rural en Argentina 2000. Dirección Nacional de la Juventud, Argentina.

Carrasco, Pedro (1987) Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, Ediciones del Gobierno del Estado, México,

Castillo, Héctor (et., al) (1995) “La juventud popular y bandas en la ciudad de México”, en Néstor García Canclini (Comp.) Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina, CNCA, México.

CEPAL/UNICEF/OIJ, (1996), Juventud Rural. Modernidad y Democracia en América Latina, Chile.

Chihu Amparán, Aquiles (1998) Teoría de los campos en Pierre Bourdieu, texto electrónico.

<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/1998/pr/pr8.pdf>

Córdova, Arnaldo (1972), La formación del poder político en México, Era, México.

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 Ariza María y Alejandro Portes, El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera, UNAM/IIS, México.

D’Aubeterre Buznego, María Eugenia (2000), “Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal”, en Dalia Barrera y

Cristina Oehmichen (Editoras), Migración y relaciones de género en México, GIMTRAP/UNAM/IIA, México.

D'Aubeterre Buznego, María Eugenia (1995), "Tiempos de espera; emigración masculina, ciclo doméstico y situación de las mujeres en San Miguel Acuexcomac, Puebla", en Soledad González y Vania Salles (Coords.), Relaciones de género y transformaciones agrarias, El Colegio de México, México. Pp. 255-297.

De la Peña, Guillermo (1994), "La cultura política mexicana. Reflexiones desde la antropología", Estudios sobre las culturas contemporáneas, vol. VI, núm. 17, Universidad de Colima, México. Pp. 153-166.

De la Peña, Sergio (1991), "El contexto de la discusión", en Martínez Assad y Sergio Sarmiento, Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital, CONACULTA, México.

Díaz Polanco, Héctor (1996), Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI, México.

Dimitri, D'Andrea (2000), "Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política", en Furio Cerutti y Dimitri D'Andrea, Identidad y conflictos, Franco Angeli, Millan (Traducción de Gilberto Giménez)

Durand y Massey (2003), Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI, Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa, México.

Durston, John (1998), Juventud y desarrollo en México y Brasil, CEPAL, Santiago de Chile.

Durston, John (2000), "Juventud rural y desarrollo en América Latina. Estereotipos y realidades", en Solum Donas (Comp.) Adolescencia y juventud en América Latina, San José de Costa Rica.

Durston, John (2000), Consideraciones sobre juventud rural en América Latina y el Caribe, FAO, Santiago de Chile.

Espíndola, Daniel (2002), "Nuevo enfoque de las políticas públicas de la juventud rural". Documento presentado en Seminario Internacional "La Revalorización de los grupos Prioritarios en el Medio Rural", organizado por la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación-SAGARPA, en colaboración con el Instituto Nacional de Capacitación del Sector Agropecuario, AC –INCA RURAL y el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura-IIICA, México DF, 1 y 2 de agosto de 2002.

Erikson, E.H. (1974), *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires.

Eyal, Gil (2005), "La construcción y la destrucción del campo político Checoslovaco", en Wacquant, Loïs (Coord.) *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, Gedisa, España.

Flachsland, Cecilia (2003), *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*, Campo de ideas/serie Intelectuales, España.

Feixa, Carles (1993), *La juventud como metáfora*, Generalitat de Catalunya, Barcelona.

Feixa, Carles (1998), *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, Causa Joven, México.

Feixa, Carles (1999), *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.

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 (Editoras), *Migración y relaciones de género en México*, GIMTRAP/UNAM/IIA, México.

Fox, Jonathan y Rivera, Gaspar (Coords.) (2004), *Indígenas Mexicanos Migrantes en los Estados Unidos*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas/ Miguel Ángel Porrúa, México.

García de Alba, Carlos (2004), "Una visión histórica de los Estudios de Juventud en México, en, Pérez Islas, José Antonio y Maritza Urteaga Castro Pozo (2004) Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX, SEP/IMJuventud, México.

García, Brígida y Orlandina de Oliveira (1994), Trabajo femenino y vida familiar en México, El Colegio de México, México.

Geertz, Clifford (1996), La interpretación de las culturas, Gedisa, España.

García, George (2007), "Tiempo, trabajo y capital en Marx y Bourdieu: un metacomentario", Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Crítica y Marxismo Occidental, Buenos Aires, Noviembre de 2007. Referencia electrónica http://www.pensamientocritico.info/articulos_en_pdf.php?id=586

Geertz, Clifford (1996), La interpretación de las culturas, Gedisa, España.

Gerrero, Raúl (1983), Los Otomíes del Valle (Modos de vida, etnografía y folklore), Instituto Nacional de Antropología e Historia – Centro Regional Hidalgo, México.

Giménez, Gilberto (1998), Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural, IIS-UNAM, México.

----- (2002), "Paradigmas de identidad", en Aquiles Chihu (coord.) Sociología de la identidad, Porrúa-UAM-Iztapalapa, México.

Informe sobre Juventud en América Latina (OIJ, 1990), Juventud Rural. Modernidad y Democracia en América Latina CEPAL/UNICEF/OIJ, 1996.

Guzmán Betancourt, Ignacio (2002), ¿Lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí, en Rosa Brambilia Paz. Episodios novohispanos de la historia otomí, México, Biblioteca de los Pueblos Indígenas.

Jansen, Nerina (1977), La teoría de las generaciones y el cambio social, Espasa-Calpe, Madrid.

Kymlincka, W., (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

Kymlincka, W., (2003), *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona.

Mead, Margaret (1980), *Cultura y compromiso. Estudio sobre la cultura generacional*, Gedisa, Barcelona.

Mead, Margaret (1985), *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Origen Planeta, México.

Machado, José (1996), *Culturas juvenis*, Imprenta Nacional Casa de Moneda, Lisboa.

Martínez Assad y Sergio Sarmiento (Coord.) (1991), *Nos queda la esperanza. El Valle del Mezquital*, CONACULTA, México.

Martínez Casas, Regina y Angélica Rojas Cortés (2005), “Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”, en *Antropologías y estudios de la ciudad*, año 1, vol. 1.

Meneses Cárdenas, Jorge (2002), *Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

Mendoza Mendoza, Silvia (2007), *Del gran hombre a los pequeños jefes. Poder local y comunidad indígena en el municipio de Ixmiquilpan*, Hidalgo, Tesis de Doctorado en Antropología social, El Colegio de Michoacán A. C., México.

Monsiváis Carrillo, Carlos Alejandro (2004), *Vislumbrar ciudadanía. Jóvenes y cultura política en la frontera noroeste de México*, COLEF-Plaza y Valdés Editores, México.

Monsiváis, Carlos A. (2004), *Vislumbrar ciudadanía*, COLEF/ Plaza y Valdés, México.

Montesinos, Rafael (2002), "La construcción de la identidad masculina en la juventud", en Aquiles Chihu Amparan, Sociología de la identidad, UAM-I/Porrúa, México.

Moreno, Beatriz (et., al) (2006), Los otomíes del Valle del Mezquital, Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo-CDI, México.

Mummert, Gail, (1999), "Mujeres de migrantes y mujeres migrantes de Michoacan: nuevos papeles para las que se quedan y para las que se van", en Población y trabajo en contextos regionales, El Colegio de México, Zamora, México.

Nateras D., Alfredo (2004), "Trayectos y desplazamientos de la condición juvenil contemporánea", El Cotidiano, 126 (20), julio-agosto, México.

Nateras, D., Alfredo (2007), "Adscripciones juveniles y violencias transnacionales: cholos y maras", en José Manuel Valenzuela, (et., al.) Las maras. Identidades juveniles al límite, UAM, COLEF, Casa Juan Pablos, México.

Necoechea García, Gerardo (2004), "Los jóvenes a la vuelta del Siglo" en Pérez Islas, José Antonio y Maritza Urteaga Castro Pozo (2004) Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX, SEP/IMJuventud, México.

Oehmichen, Cristina (2000), "Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen (Editoras), Migración y relaciones de género en México, GIMTRAP/UNAM/IIA.

Oehmichen, Cristina (2000), "La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México", en Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, año 19, núm. 45, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp. 107-132.

Oliver, Beatriz (Et., al) (2003), "Cambios y tradiciones. Estructura comunitaria y transformaciones sociales en el Valle del Mezquital", en Saúl Milla y Julieta Valle (Coord.) La comunidad y sus límites. Estructura social y organización comunitaria

en las regiones indígenas de México, Colección Etnográfica de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos INAH, México, pp. 103-142.

Oliveira y Mariana Ariza (1999), "Trabajo, familia y condición femenina: una revisión de las principales perspectivas de análisis, Papeles de población, vol. 5, núm. 20, abril-junio, UAEM, México. Pp. 89-127.

Odgers Ortiz, Olga (2006) "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos" en, Economía, sociedad y territorio, vol. VI, núm. 22, 2006, 399-430 págs.

Organización Interamericana de Juventud (OIJ) (1990), Informe sobre Juventud en América Latina, Chile.

Pare, Luisa (1972), "Diseño teórico para el estudio del caciquismo en México", Revista Mexicana de Sociología, vol. XXXIV, núm. 2, abril-junio.

Pacheco, Lourdes (2002) "Jóvenes rurales en México", en *Jóvenes Mexicanos del Siglo XXI, Encuesta Nacional de Juventud 2000*, IMJuventud, México.

Pérez Islas, José Antonio (2004), "Historizar a los jóvenes. Propuesta para buscar los inicios", en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga Castro Pozo (2004) *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, SEP/IMJuventud, México.

Pérez Islas, José Antonio y Maritza Urteaga Castro Pozo (2004) *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, SEP/IMJuventud, México.

Pérez Islas, José Antonio (Et., Al), 2008, *Teorías clásicas sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*, UNAM/Porrúa, México.

Pérez, Edelmira (2001) "Hacia una nueva visión de lo rural", en Norma Giarraca (coord.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, CLACSO/GT de Desarrollo Rural, Buenos Aires.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2002). “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en *Diario de campo. Suplemento*, n. 23, INAH.

Pérez Ruiz, Maya Lorena (2008) “Jóvenes indígenas en América Latina: ¿Globalizarse o morir?”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (Coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Instituto Nacional de Antropología/Colección científica/Serie Antropológica, México.

Quezada, María (2008), *La migración hñähñú del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*, CDI, México.

Quezada, María y Aurelio Granados Alcantar (2013), *La dinámica de la migración internacional y remesas de la población indígena en México*, (texto en proceso de impresión).

Ramírez Salazar, Carlos A. (1992), *Ustedes los indios. La lucha por la clasificación social identitaria en la huasteca potosina*, Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia – ENAH, México.

Rawls, John (1995), *Liberalismo político*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rawls, John (2001), *El derecho de las gentes: idea de la razón pública*, Paidós, Barcelona.

Reguillo, Rossana (2000), “Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión”, en Gabriela Medina Carrasco, *Aproximaciones a la diversidad juvenil* (comp.), El Colegio de México, México.

Reguillo, Rossana (2000a), “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, en Alicia Lindón, *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, España.

Reguillo, Rossana (2000b), *Emergencia de las culturas juveniles. Estrategia del desencanto*, Grupo editorial Norma/Enciclopedia Latinoamericana de Sociología y Comunicación, Colombia.

Reguillo, R. (2001). *Emergencia de culturas juveniles*, Norma, Buenos Aires.

PACHECO, L. (1997). "La doble cotidianeidad de los Huicholes jóvenes", *Jóvenes*, no. 4, México, p. 100-112.

Rivera, Guadalupe y Quezada, María (2011), "El Valle del Mezquital Estado de Hidalgo. Itinerario, balances y paradojas de la migración internacional de una región de México hacia Estados Unidos", *Trace*, Centro de Estudios Migratorios y Centroamericanos, no. 60.

Rosaldo, Renato (1994) "Ciudadanía cultural en San José California", en García Canclini (Et., al.), *De lo local a lo global*, UAM-Iztapalapa, México.

Rosaldo, Renato (1999a) Conferencia magistral sustentada en el seminario "El Derecho a La Identidad Cultural", realizado en la UIA- Noroeste, Tijuana, Baja California.

Rosaldo, R., (1999b) "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", en Antonio Rodríguez (Edit.) *El derecho a la identidad cultural*, Cámara de Diputados, Instituto de Investigaciones Legislativas, México.

Rosaldo, R., (2000) "La pertinencia no es un lujo: proceso de ciudadanía cultura en una sociedad multicultural", en *Revista Desacatos* 3, CIESAS, México.

Stavenhagen, Rodolfo (2000), *Conflictos étnicos y estado nacional*, Siglo XXI, México.

Stavenhagen, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, Colegio de México, México.

Salles, Vania (1992), "Las familias, las culturas y las identidades" en, José Manuel Valenzuela Arce, *Decadencia y auge de las identidades*, COLEF, México.

Serrano, Tomás, 2006, *Y se fue. Los municipios hidalguenses de muy alta migración internacional*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.

Schmidt, Ella y María de los Ángeles Crummet [ponencia], 2003, "Herencias recreadas: capital social y cultural entre los hñahñu en Florida e Hidalgo", Zacatecas, México, Primer Coloquio Internacional de Migración y desarrollo: transnacionalismo y nuevas perspectivas de integración, 23-25 de octubre de 2003.

Szasz, Ivonne, (1995), "Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica", en Estudios Demográficos y Urbanos, núm. 25, El Colegio de México, México, pp. 129-150.

Thompson, John B. (1998), Ideología y cultura moderna, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México.

Thompson Richard, H. (1989), Theories of ethnicity, Greenwood Press, New York.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza, (2005), "los deberes teóricos desde la perspectiva sociocultural sobre los derechos de las y los jóvenes, Ponencia en Seminario Defensa y Protección de los Derechos Juveniles en la Ciudad de México 2005, México. www.incia.org

Urteaga Castro-Pozo, Maritza (2004), "Imágenes juveniles del México moderno", en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga (Coords.) Historia de los jóvenes en México: su presencia en el siglo XX, Instituto Mexicano de la Juventud/SEP/AGN, México.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza (2008), Jóvenes e indios en el México contemporáneo, en Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 6(2). 667-708, 2008

<http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/index.html>

Urteaga Castro-Pozo, Maritza (2011), La Construcción juvenil de la realidad, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Valenzuela Arce, José Manuel (2004), "Cultural identitarias juveniles", en Rossana Reguillo, Tiempo de híbridos, SEP, IMJ, CIIMU.

Valladares, 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, Instituto Nacional de Antropología/Colección científica/Serie Antropológica, México.

Vázquez Valdivia, Héctor (1995), "Otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo", en Etnografía contemporánea de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista-INI, México.

Wacquant, Loïs (Coord.) (2005), El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática, Gedisa, España.

Warman, Arturo, (2003), Los indios mexicanos en el umbral del milenio, Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max (1994), Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica, México.

Woo Morales, Ofelia (1985), "La invisibilidad en el proceso migratorio: las mujeres migrantes", Frontera Norte, vol. 7, núm. 13, enero-junio, Baja California, México, pp. 139-148.