



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
ANTROPOLÓGICAS

**MUJERES INDÍGENAS EN LA ZONA METROPOLITANA
DEL VALLE DE MÉXICO:
EXPERIENCIA JUVENIL EN UN CONTEXTO DE MIGRACIÓN**

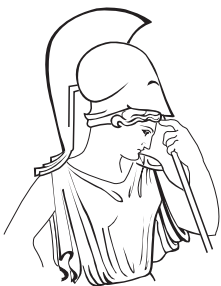
T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A
JAHIEL LÓPEZ GUERRERO

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. MARTHA PATRICIA CASTAÑEDA SALGADO

COMITÉ TUTORAL:
DRA. ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO
DRA. MARÍA EUGENIA D'AUBETERRE BUZNEGO



NOVIEMBRE 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Dedicada a Diego y Jacqueline, mis queridos hijos.
Y a las jóvenes migrantes que hicieron posible este trabajo, deseando que
sus condiciones de vida puedan cambiar para un mejor vivir*

Agradecimientos

La presente tesis ha sido posible gracias al financiamiento del **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología** para realizar los estudios de doctorado. Así como al apoyo de la Dra. Martha Patricia Castañeda Salgado, directora de tesis, quien no solo me brindó ayuda académica si no además su valiosa escucha y amistad en los momentos difíciles por los que pasé haciendo este trabajo. Igualmente agradezco a las Dras. Rosalva Aída Hernández Castillo y María Eugenia D'Aubeterre Buznego, ambas enriquecieron e impulsaron con su conocimientos el desarrollo y finalización de esta investigación.

Doy mi mayor gratitud a Diego y Jacqueline, mis amados hijos, por su paciencia y aguante durante mi ausencia, las épocas de crisis y las largas horas de trabajo. Por supuesto, agradezco a mi gran familia, especialmente a mis padres; sus llamadas telefónicas durante mis encierros para terminar el borrador fueron alentadoras en cada momento. Mi querida madre, siempre heroica, solidaria y sororaria se hizo cargo de mis hijos durante el trabajo de campo y en todas aquellas ocasiones en las que lo requerí. Le doy las gracias a mis hermanas y hermanos, siempre preocupados de cómo iba, sobre todo a Roque, quien me ayudó en varias ocasiones con las traducciones de varios textos para agilizar el proceso de escritura y reflexión.

Quiero hacer un agradecimiento muy especial a la Dra. Olivia Tena Guerrero, amiga, compañera y cómplice de este y otros proyectos de investigación, quien con su gran sororidad me ha dado una gran experiencia personal y profesional. Del mismo modo, doy las gracias a la Dra. Norma Blazquez Graf por todas las facilidades que me brindó para la obtención del grado. A la Dra. Guadalupe Rosete Mohedano siempre atenta a mi trabajo, también le doy las gracias.

No podría olvidarme de las chicas PIF o mejor conocidas como las pifitas: las de la primera ola Laura, Mariana, Diana, Gema, Pato, Tonanzin, Verónica; las de la segunda ola Mónica, Leti, Tania, Brenda, Monserrat, Abigain, Renata, Irvin y, las de la tercera ola, Erandi, Zuleyma, Jimena. Sin las pifi-etapas del amor, los pifi-mandamientos, la pifi-selección futbolera y todas sus ocurrencias no hubiese logrado sobrevivir a la tarea de hacer esta tesis.

Índice

Introducción	1
Planteamiento del problema de investigación.....	1
Delimitación de la investigación.....	4
Perspectiva epistemológica.....	8
Estado de la cuestión.....	12
Tesis.....	16
Procedimiento Metodológico.....	19
Método para la recopilación de la información.....	26
Estructura de la tesis.....	29
Capítulo 1. La juventud desde una perspectiva transcultural y de género	32
Presentación.....	32
1.1 La juventud como construcción socio-cultural.....	33
1.2 No una, sino diversas juventudes: los estudios transculturales e históricos de la juventud.....	37
1.3 La experiencia femenina de la juventud frente a un modelo androcéntrico.....	42
1.3.1 Las mujeres jóvenes en las subculturas juveniles, ante la doble moral, el androcentrismo y la sobrerrepresentación masculina en la investigación social.....	45
1.3.2 La perspectiva de género en el estudio de las mujeres en las bandas juveniles en México.....	50
Recapitulación.....	57
Capítulo 2. La juventud en contextos indígenas	62
Presentación.....	63
2.1 La emergencia de la juventud en los contextos indígenas.....	64
2.2 Los espacios en los que se construye la juventud indígena.....	74
2.2.1 Las/los jóvenes indígenas en la escuela.....	75
2.2.2 Las/los jóvenes indígenas en los flujos migratorios.....	79
2.2.3 Las/los jóvenes indígenas y el trabajo.....	85
2.3 Hacia una tipología de la juventud indígena.....	88
Recapitulación.....	89
Capítulo 3. Delimitación del lugar etnográfico	94
Presentación.....	94
3.1 Descripción general del trabajo de campo.....	95
3.1.1 El acercamiento a los lugares de reunión de migrantes en la ZMVM: primera temporada de trabajo de campo (febrero a mayo de 2008).....	95
3.1.2 La elección de los salones de baile para hacer la observación etnográfica en los lugares de reunión de indígenas: segunda temporada de campo (noviembre de 2008 a febrero de 2009).....	98
3.1.2.1 Características principales del Salón Revillagigedo y Quebradita 2000.....	103
3.1.3 Enfrentando una contingencia de salud en la ciudad: tercera temporada de campo (abril a junio de 2009).....	108
3.1.4 El trabajo de campo en equipo, la mejor estrategia: cuarta temporada de campo (agosto a diciembre de 2003).....	110

3.2 La intersubjetividad entre los sujetos de la investigación: condiciones sociales, temporalidad y multiespacialidad.....	117
Recapitulación.....	124

Capítulo 4. Comunidad, familia, educación y trabajo: contextos de salida.....	127
Presentación.....	127
4.1 Vinculación teórico-metodológica entre comunidad, familia, educación y trabajo.....	128
4.2 Datos generales de las jóvenes migrantes entrevistadas.....	130
4.3 Las comunidades de salida.....	134
4.4 Estructura de la familia de origen.....	141
4.4.1 Diferencias y similitudes en la ocupación de dos generaciones.....	142
4.4.2 Patrones de migración de dos generaciones.....	144
4.4.2.1 Tensiones y conflictos entre dos generaciones.....	146
4.4.2.2 Redes sociales de las jóvenes migrantes.....	149
4.4.2.3 Motivos de las jóvenes entrevistas para migrar.....	151
4.4.3 Escolaridad y acceso a los mercados de trabajo.....	152
Recapitulación.....	159

Capítulo 5. Asentamiento, inserción laboral y situación de las jóvenes migrantes en el contexto de llegada.....	164
Presentación.....	164
5.1 Pueblos originarios y migrantes indígenas en la ZMVM.....	166
5.2 Breve historia de la migración indígena a la ZMVM.....	170
5.2.1 Las mujeres y las/los jóvenes, protagonistas en la migración indígena actual en la ZMVM.....	172
5.3 Características de las jóvenes migrantes en la situación general de los indígenas en la ZMVM.....	173
5.3.1 Ocultar la lengua y la procedencia geográfica para no ser discriminadas en la ciudad.....	175
5.3.2 Zonas de residencia habitacional y laboral de las jóvenes migrantes.....	178
5.3.3 Formas de inserción laboral de las jóvenes en la ciudad.....	184
5.3.4 Mujeres indígenas y trabajo doméstico remunerado.....	186
5.4 Situación de las jóvenes migrantes en la ciudad.....	189
Recapitulación.....	195

Capítulo 6. Las jóvenes migrantes: transiciones, elecciones y expectativas.....	198
Presentación.....	198
6.1 La transición juvenil de las mujeres indígenas y rurales.....	199
6.1.1 La migración como contexto de la transición juvenil.....	201
6.2 La salida de la casa paterna.....	202
6.3 El ejercicio de la sexualidad.....	209
6.4 El matrimonio y la maternidad.....	217
Recapitulación.....	224

Capítulo 7. Las jóvenes indígenas en los lugares de reunión en la ZMVM.....	227
Presentación.....	227
7.1 La construcción de lugares de reunión de migrantes en la ZMVM.....	228

7.2 Un acercamiento a las/los jóvenes que asisten a los lugares de reunión de migrantes.....	231
7.2.1 Una descripción general de las jóvenes que asisten a los lugares de reunión de migrantes.....	233
7.2.2 Un grupo de mujeres nahuas.....	234
7.2.3 Un grupo de jóvenes mazahuas.....	238
7.2.4 Un grupo de jóvenes varones.....	243
7.2.5 El caso de un joven militar.....	247
7.3 Relaciones étnicas y de género en los lugares de reunión de migrantes.....	249
7.3.1 Solidaridad y amistad entre las jóvenes mestizas e indígenas.....	250
7.3.2 Relaciones de género entre las y los jóvenes migrantes.....	255
7.4 Estilos y gustos musicales de las/los jóvenes en los lugares de reunión de migrantes.....	257
7.4.1 Diferentes estéticas entre subgrupos.....	263
7.4.2 Los gustos musicales y de baile.....	267
Recapitulación.....	270
Conclusiones.....	273
Bibliografía.....	283

Índice de mapas y tablas

Mapa 1.....	7
Tabla 1. Datos generales de las jóvenes entrevistadas.....	131
Tabla 2. Estado civil y maternidad.....	134
Tabla 3. Características del lugar de nacimiento de las jóvenes entrevistadas.....	137
Tabla 4. Ocupación de la madre y del padre.....	142
Tabla 5. Escolaridad de las jóvenes entrevistadas.....	154
Tabla 6. Distribución de la PHLI en las delegaciones del Distrito Federal.....	175
Tabla 7. Formas de asentamiento residencial en la ciudad de las jóvenes entrevistadas.....	181
Tabla 8. Delegación o municipio de residencia y trabajo de las jóvenes entrevistadas.....	183
Tabla 9. Edad de las jóvenes entrevistadas al llegar a la ciudad.....	193
Tabla 10. Tiempo de vivir en la ciudad y antigüedad laboral de las jóvenes entrevistadas.....	194

Introducción

Planteamiento del problema de investigación

En noviembre de 2007, fortuitamente, viendo la televisión, me topé con la descripción de un grupo de migrantes jóvenes en una serie sobre nuevos estilos musicales. El programa televisivo en aquella ocasión trataba sobre un grupo de varones y mujeres cuya procedencia se presumía como rural, e indígena en buena parte de ellos. Se trataba de migrantes jóvenes que venían a la Zona Metropolitana del Valle de México¹ (ZMVM) para trabajar; ellos en la industria de la construcción como albañiles, ellas en el empleo doméstico remunerado. El énfasis del programa estaba en la manera en que estos “jóvenes” habían ido conformando un estilo, que se reflejaba sobre todo en su forma de vestir, en el que mezclaban elementos asociados a diferentes culturas juveniles como los punk, los cholos y los skatos, entre otros. Tal descripción incluía una serie de gustos musicales y de actividades relacionadas con la forma de ocupar el ocio y el tiempo libre.

El origen migrante, la forma de asentamiento y estancia en la ciudad, la pertenencia a un gremio laboral, junto con este estilo en la indumentaria y la realización de determinadas actividades en lugares comunes, parecía caracterizarlos como un grupo particular, presente en las dinámicas juveniles en el Distrito Federal y su zona conurbada. Desde la perspectiva de Federico Gama (2008), fotógrafo documentalista, estos jóvenes condensan maneras de hablar, gestos, actitudes, y una forma de vestir, con el objetivo de ocultar o encubrir un fenotipo (indígena), que sin este atuendo los ubicaría en la mira de la discriminación.

Sin embargo, Gama describe un estilo lo bastante sofisticado, a tal grado que los elementos conjugados, más que ocultar una apariencia, los hacía altamente evidentes y visibles en los lugares por donde transitan en la ciudad, siendo ubicados por el propio fotógrafo, quien había decidido hacerlos parte de un proyecto en el que los denominó como:

¹ La Zona Metropolitana del Valle de México está conformada por las 16 delegaciones políticas que conforman el Distrito Federal y 40 municipios del Estado de México y 1 del estado de Hidalgo.

*Mazahuacholoskatopunks*²; cuyo propósito fue documentar a través de imágenes fotográficas, el impacto de la cultura urbana en los migrantes indígenas de la Ciudad de México.

El trabajo de Gama estimuló a José Ángel Sánchez Chávez a realizar una investigación sobre estos mismos jóvenes para su tesis de licenciatura en la que se planteó “indagar...los aspectos culturales e identitarios de los jóvenes que migran a la ciudad de México”, encontrando que al modificar sus atuendos en consonancia con estereotipos urbanos juveniles, estos jóvenes “deslocalizados” tienen “identidades volubles...donde el performance como acto cotidiano explica la naturaleza de las instituciones juveniles, en un entorno de tendencias y patrones que dependen del contexto y los imaginarios, más allá de los límites generacionales” (2009:1).

En las imágenes del programa televisivo y de las fotografías que Gama expuso en varios eventos, así como en la tesis de Sánchez se representa a un actor social emergente en las dinámicas juveniles urbanas de la capital: los jóvenes migrantes de zonas rurales e indígenas. La calificación que se les daba como “jóvenes” a estos migrantes, me parecía un dato novedoso en el estudio de los grupos étnicos indígenas. Sin embargo, lo que más llamó mi atención de las imágenes y en la descripción que se hacía de estos jóvenes, fue que aunque se menciona que en el grupo observado participaban mujeres y, que éstas se dedicaban al servicio doméstico, la descripción que se hacía de ellas no las caracterizaba con la misma profundidad, ni en el mismo sentido como lo hacían con los varones ya que, en general, en el estudio de este grupo de jóvenes migrantes parecía privilegiarse la experiencia masculina para el análisis³, o se utilizaba un lenguaje neutral, que no me

² “...no se usa este término porque los mazahuacholoskatopunks provengan únicamente de la región Mazahua o de ese grupo étnico. En esta definición o neologismo, el término mazahua (palabra náhuatl que significa ‘lugar de venados’) se utiliza como un elemento verbo-sonoro, ya que por una parte me permite generalizar el origen indígena y rural de estos jóvenes, y por otra, ligarlo a las culturas juveniles urbanas. Las otras tres palabras se agregan necesariamente por las cualidades similares de la indumentaria de cholos, skatos y punks” (Gama, 2008:40).

³ En el trabajo de José Ángel Chávez, el autor explícita que la investigación está enfocada en la experiencia de juventud y la identidad de los varones que migran y trabajan como albañiles en la ciudad. En el material fotográfico que encontré de Federico Gama, se pueden ver imágenes de mujeres, pero en el libro que publica en el año 2008 sobre el tema, la descripción y algunas entrevistas que presenta sólo son de varones.

permitía advertir si existía alguna diferencia por sexo en la caracterización elaborada sobre estos jóvenes migrantes.

Desde la teoría sociológica de la juventud, ésta se caracteriza como una etapa que se ha conformado en un tiempo y espacio definido: las sociedades posindustriales de los principales centros urbanos europeos y de Estados Unidos (Feixa, 1998; Reguillo, 2000 y 2010; Valenzuela, 2009; entre otros). Se define, además, a la juventud, como una categoría y un período en el ciclo de vida, diferente en el tiempo y en el espacio, pues se trata de una construcción sociocultural (Alpizar y Bernal, 2003; Urteaga, 2007). Por otro lado, desde los estudios transculturales e históricos de la juventud (Mead, 1994 y 2002; Amit-Talai y Wulff, 1995^a y 1995b), se identifica este período en distintos contextos históricos y culturales, pero con diferentes contenidos, valores y formas a los que toman en los contextos urbanos posindustriales de los países desarrollados.

Es precisamente en el desarrollo de estas perspectivas constructivistas de la juventud (Duarte, 2000), dentro de ellas y, al mismo tiempo, conformando una perspectiva específica, que el estudio de la juventud de las mujeres propone analizar desde una perspectiva de género la condición juvenil femenina (Garber y McRobbie [1976]1983); Wulff, 1988 y 1995b; Bonder, 1999).

Al hilar estas diferentes perspectivas de la juventud (socioantropológica, transcultural-histórica y de género) pude, entonces, formular una pregunta de investigación etnológica, dirigida a responder ¿Cuáles son los contenidos que comprenden la condición juvenil⁴ en la experiencia de las mujeres indígenas contemporáneas? Para la búsqueda de evidencias que

⁴ Me remito a la definición elaborada por Rossana Reguillo, en la que nos dice que se trata de un “conjunto multidimensional de formas particulares, diferenciadas y culturalmente ‘acordadas’ que otorgan, definen, marcan, establecen límites y parámetros a la experiencia subjetiva y social de las/los jóvenes. La condición ser refiere a posiciones, categorías, clases, situaciones, prácticas, autorizaciones, prescripciones y proscripciones que asumen como ‘naturales’ al orden vigente y tienden a naturalizarse como ‘propias’ o inherentes a esta franja etaria. Entonces, la condición juvenil alude a los mecanismos tanto estructurales como (especialmente) culturales que enmarcan los procesos de inserción de sujetos concretos, considerados jóvenes, en una dinámica sociocultural histórica y geopolíticamente configurada” (2010: 401)

contribuyeran a dar una respuesta a esta duda, se eligió, entonces, el caso de las jóvenes que se insertan dentro de los flujos migratorios internos para trabajar en un centro urbano como lo es la ZMVM y que eran mencionadas en los medios aludidos más atrás.

De esta manera me coloqué en un campo que tenía como centro de discusión “lo juvenil indígena migrante en la ciudad”, que como bien explica Maritza Urteaga constituye una categoría abarcadora y “una etiqueta bajo la cual jóvenes, hombres y mujeres de diferentes etnias *del desplazamiento* [cursivas de la autora] viven situaciones muy diversas, en condiciones muy desiguales, e imaginan nuevas y variadas vidas posibles para sí y los otros en la ciudad” (2010: 37).

Ante este escenario me propuse, como ya mencioné, enfocarme en las jóvenes migrantes para conocer su situación particular, pero sobre todo estaba interesada en explicar la presencia y participación de las mujeres dentro de este conjunto de jóvenes migrantes. Una duda que surgió de inmediato fue si podría considerar a estas migrantes indígenas como sujetos de juventud, siendo mujeres e indígenas, ya que, en general, se supone que las mujeres indígenas no transitan por el período de juventud; convirtiéndose esta inquietud en el hilo conductor de la investigación.

Delimitación de la investigación

Elegí a las jóvenes migrantes como estudio de caso porque desde la investigación que realicé sobre organizaciones de migrantes indígenas en la misma zona metropolitana (López, 2006), registré en las entrevistas hechas en aquella ocasión, una preocupación por las generaciones jóvenes, en la medida en que no parecían interesadas en dar continuidad a las organizaciones de migrantes indígenas, que hasta ese momento habían logrado establecerse en la ciudad. También detecté cierto temor a que las y los jóvenes no pudieran o quisieran reproducir las culturas de origen, por la influencia de los contextos de llegada- es decir, la ciudad- y la creciente interacción cultural en la que las sociedades indígenas están inmersas en el mundo contemporáneo.

Aunque esta investigación no es del todo una continuación de estas inquietudes, si obedece a la preocupación por las generaciones jóvenes que me manifestaron las lideresas indígenas con quienes, desde entonces, he mantenido una relación de investigación y de trabajo político. Por lo anterior dicho, ha sido muy importante para mí, en el presente trabajo, no sólo documentar la situación de las jóvenes que actualmente están participando en los flujos migratorios internos, sino tratar de comprender cuál es la condición social de estas jóvenes en un marco económico, social y cultural adverso, consecuencia de las estructuras de dominación, explotación y conflicto en las que están ubicadas hoy en día las juventudes indígenas, y que repercuten especialmente en la vida de las mujeres jóvenes indígenas por su condición de género, etnia, clase y edad; categorías que en interacción estarían moldeando los contenidos de la experiencia juvenil de las migrantes indígenas.

La categoría mujeres indígenas hace alusión a un sujeto histórico-social, cuya experiencia forma parte de la dinámica y transformación social, económica y política de los pueblos indígenas. En este sentido Georgina Méndez, nos explica que “conforman la fuerza social de sus comunidades y al mismo tiempo garantizan la reproducción física y cultural” de las mismas (2009:3). No obstante esta característica, las mujeres indígenas han sido invisibilizadas de la actuación política y en la investigación social. Situación que ha venido cambiando a partir de un auto-reconocimiento como actoras sociales, y de una presencia cada vez más extendida en distintos escenarios como sujetos políticos. A la par de este proceso, académicas de diferentes disciplinas, y no sin oposición, han constituido a las mujeres indígenas como sujetos de investigación en cada uno de sus campos⁵.

Lo anterior, sin embargo, no debe hacernos perder de vista que dicha categoría contiene también, una heterogeneidad de experiencias vinculadas con las diferencias culturales y de contexto entre los pueblos indígenas, pero también de la especificidad de distintos grupos entre las mujeres indígenas al interior de cada comunidad. De tal manera que esta investigación analiza al sujeto mujeres indígenas en un momento específico del ciclo de

⁵ En el texto “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México” escrito por Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith (2000) pueden ubicarse a algunas autoras, que desde hace varias décadas han hecho el esfuerzo de incluir a las mujeres indígenas como sujetos de estudio en la investigación antropológica.

vida⁶; durante la juventud, acotando la investigación en una situación de migración y en un contexto particular como lo es ZMVM.

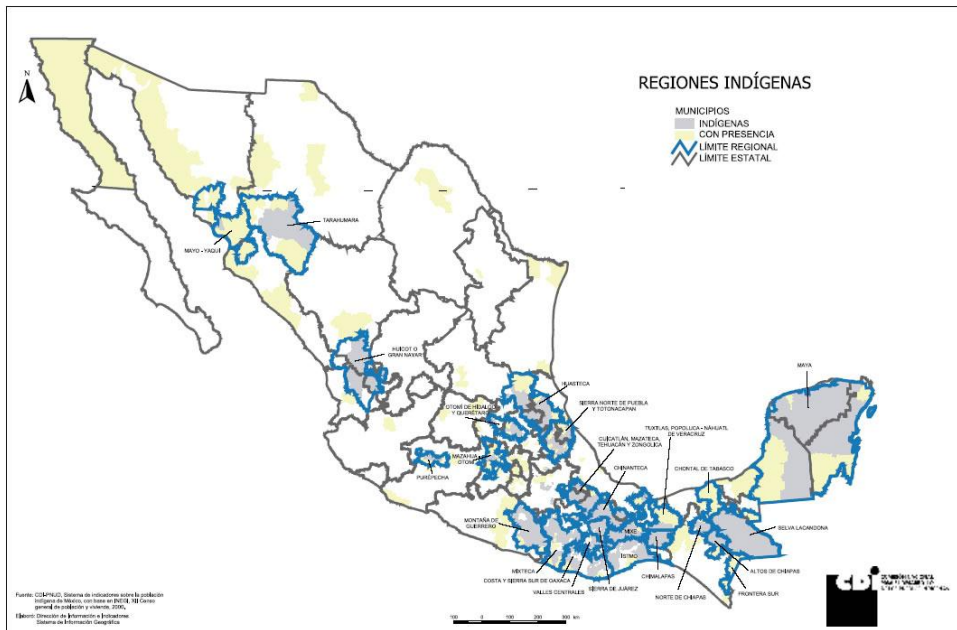
Como ya señalé, este grupo de mujeres inmigrantes de procedencia rural establecidas en la ciudad, principalmente se desempeñan como trabajadoras domésticas remuneradas, pero algunas desarrollan actividades laborales en otras ramas del sector-servicios como cocineras, meseras, vendedoras y ayudantes generales en restaurantes y comercios, la mayoría, bajo condiciones de informalidad: es decir, son trabajos eventuales, flexibles, sin contratos, ni prestación laboral alguna.

Los lugares de donde emigran las y los jóvenes con quienes se tuvo contacto durante la investigación se ubican principalmente en los estados de México, Puebla y Veracruz. Sin embargo, durante el trabajo de campo también tuve la oportunidad de conversar con una mujer mazateca originaria de Oaxaca, de entrevistar a dos mujeres de Chiapas, a una joven de Hidalgo y otra más de Michoacán. Es así, entonces, que la adscripción étnica es diversa, incluyendo a mujeres y varones mestizos, provenientes también de los mismos estados. En el caso de los migrantes indígenas sobresalen las/los mazahuas, originarios de la región indígena⁷ Mazahua-Otomí, y nahuas procedentes de las regiones Huasteca y Sierra Norte de Puebla-Totonacapan, por su cercanía relativa a la ZMVM (Ver Mapa 1).

⁶ Retomo la definición de Martha Patricia Castañeda al respecto, en la que nos dice que, “el ciclo de vida es una construcción cultural que define grupos de edad con base en los cambios físicos y los tránsitos de una posición social a otra que experimentan las personas desde su nacimiento hasta su muerte” (2005b: 442).

⁷ Para fines analíticos y políticos, en el caso de México, se han realizado diferentes esfuerzos para ubicar y delimitar “los territorios donde las comunidades indígenas, en su mayoría vinculadas con la población mestiza, realizan los procesos que permiten su reproducción, generando una dinámica económica, social y cultural que resulta particular”. Estos territorios han sido agrupados en regiones indígenas tomando como referencia “la distribución espacial de los pueblos indígenas identificados por las lenguas y el reconocimiento generalizado de los diferentes pueblos con elementos distintivos: las formas de organización social, la pertenencia a una comunidad indígena, el origen y la historia, así como las identidades que se asumen de forma individual o colectiva”. Por ahora, se han establecido 25 regiones indígenas, además de una serie de municipios indígenas o con presencia de población indígena dispersos en el territorio nacional (Serrano, 2006:9).

MAPA 1



Fuente: Regiones Indígenas de México (2006)
http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf

Una característica muy importante de este grupo de mujeres y varones migrantes, indígenas y mestizos, es que su llegada a la ciudad se da principalmente en búsqueda de trabajo, y sucede en un rango de edad, más o menos definido, entre los 12 y 19 años de edad (según los datos de la investigación de campo), la mayoría estando solteras/solteros y sin hijas/hijos. Estas características, aunadas a los tipos de trabajo que desempeñan en la ciudad, les permiten llevar cabo una serie de prácticas y vivencias, que para el caso de las mujeres son relevantes, pues les permite conformar un tipo de experiencia no asociada con las mujeres rurales e indígenas:

- La experiencia de vivir fuera de la casa de los padres sin que implique el paso a la vida conyugal.
- La posibilidad de trabajar remuneradamente y, con ello, percibir y manejar recursos económicos, que regularmente comparten con su familia de origen, pero que también pueden utilizar en beneficio propio, comprando ropa, accesorios y artículos

varios como teléfono celular, aparatos para escuchar música, así como la utilización de recursos para la recreación y diversión.

- La posibilidad de experimentar el noviazgo como una etapa previa a la vida conyugal.
- En este mismo tenor, la vivencia de una sexualidad separada de la reproducción, también aparece como una posibilidad para las mujeres indígenas jóvenes migrantes, al flexibilizarse, pero no borrarse, las formas de control familiares y comunitarias.
- La posibilidad de relacionarse con mujeres y hombres no pertenecientes a la comunidad o grupo étnico del que ellas provienen.
- Por último, la experiencia de compartir y construir espacios con otras y otros iguales en condición o situación, para hacer uso del tiempo libre y de ocio

Perspectiva epistemológica

La duda por la condición juvenil de las mujeres indígenas provino de una conjunción de varios factores: el estudio del feminismo⁸ y los aportes de la antropología feminista en el estudio de la experiencia de las mujeres⁹, la investigación con organizaciones de indígenas

⁸ Me refiero en específico al feminismo académico, el cual constituye “un vasto campo de conocimiento conceptual [...] abarcativo, complejo e interdisciplinario [...] cuyo objetivo fundamental es el análisis exhaustivo de las condiciones de opresión de las mujeres” (Castañeda: 2088:9.). En este mismo sentido Norma Blazquez Graff explica “que la teoría feminista proporciona un marco de trabajo singular y unificado [...] ya que [...] considera al género como ordenador social y como categoría significativa que interactúa con otras como clase, etnia, edad o preferencia sexual, con relaciones estructurales entre individuos, entre grupos y entre la sociedad como un todo. Sin embargo, al usar los lentes de género para ver el mundo, se obtiene diversas imágenes o teorías que ponen el acento en diferentes puntos de origen desde donde surgen las relaciones de género que oprimen y ponen en desventaja a las mujeres dentro de la organización social que se vive, por lo que se desarrollan también diferentes planteamientos teóricos y estrategias para lograr su transformación” (2010:28).

⁹ Parto de la idea de que la antropología feminista es un campo que se sitúa dentro de la teoría antropológica, nutriéndose de ella, pero al mismo tiempo elaborando una crítica a la misma, introduciendo los aportes de la teoría feminista para abordar la experiencia humana desde la experiencia de las mujeres. Sintetizo esta caracterización a partir de las reflexiones que hacen al respecto Martha Patricia Castañeda (2006) y Carmen Gregorio (2006).

migrantes en la ciudad¹⁰, así como del acompañamiento al trabajo organizativo de mujeres indígenas¹¹. El acercamiento y acompañamiento a organizaciones indígenas, en particular las de mujeres, me ha permitido tener de primera mano información acerca de las luchas de los pueblos indígenas y conocer las demandas de las mujeres indígenas. Esto ha tenido consecuencias en mi vida personal y académica, pero en este último punto, he tenido que hacer un replanteamiento de la manera en la que quiero hacer investigación, siendo ahora igual de importante la construcción de conocimiento y la acción política, fórmula que encuentro teorizada en la epistemología, teoría y metodología feminista, la cual ha sido plasmada en la antropología feminista. De ahí, que me posicionó desde sus parámetros y supuestos para construir conocimiento sobre las mujeres.

En detalle, desde la antropología feminista logré comprender la importancia y la necesidad de ubicar en el centro del análisis a la experiencia de las mujeres¹² no como un hecho dado, pues se trata de un constructo teórico¹³ (Adán, 2006; Castañeda, 2008), que nos da la posibilidad de analizar, la especificidad, las similitudes y las diferencias que constituyen al sujeto mujeres (Lagarde, 1996). En síntesis, a través de la categoría experiencia de las mujeres podemos “explorar cómo se establece la diferencia, cómo opera y de qué maneras constituye sujetos [de género] que ven el mundo y actúan en él” (Scott, 2001:46).

¹⁰ Jahel López (2006).

¹¹ Simultáneamente con el desarrollo de la presente investigación participé en la organización logística y elaboración de la Memoria de la primera generación del Diplomado para Fortalecer el Liderazgo de Mujeres Indígenas (Castañeda y Mendizábal, 2010), llevado a cabo en febrero de 2009. Durante 2010 participe en la elaboración del proyecto para la organización del VI Encuentro Continental de Mujeres Indígenas de las Américas, el cual tuvo lugar en Hueyapán, Morelos, México, en marzo de 2011, donde colaboré en el registro de las relatorías durante todo el evento. Más recientemente trabajé en la elaboración de las relatorías de la tercera generación del mismo Diplomado en su tercera generación del 25 de abril al 7 de mayo de 2011. Mi participación en estos eventos no ha sido fortuita, es parte de un proyecto que conjunta lo personal, lo político, lo formativo, lo laboral y el interés por investigación sobre las mujeres y para beneficio de las mujeres indígenas y no indígenas.

¹² Utilizo el plural no como un tecnicismo, sirve para recalcar la heterogeneidad que caracteriza dicha experiencia porque el sujeto mujeres tiene el atributo de ser diferente y diverso. Por tanto, no la planteo como una categoría homogénea (Escalera Karakola, 2004; Hernández, 2003).

¹³ La experiencia de las mujeres “no devela nada fijo, ni biológico, ni cultural. No describe una realidad sociológica sino que da forma a las vivencias personales de una multiplicidad de sujetos buscando puntos de contacto”, nos dice Carme Adán (2006:242).

Por otra parte, el género es un concepto que nos da la posibilidad de estudiar “una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, [1986]1990), las cuales se basan en las diferencias y particularidades de mujeres y hombres, estructurando una organización social a la que en términos analíticos, se le ha denominado orden patriarcal, en el que se establecen relaciones de desigualdad entre varones y mujeres, que legitima y reproduce un supremacismo de género masculino que, a la vez es, racista y clasista (Crenshaw, 1995) y, por otro, un lugar de subordinación femenino con múltiples mecanismos de opresión que operan en la condición de género de las mujeres, en su posicionamiento social y en la situación específica de cada mujer. Sin embargo, para la mayor comprensión de este tipo de organización de género debemos tener en cuenta que, al estudiarla, hay que considerar el contexto histórico determinado en el que se desarrolla, ya que presenta variaciones y niveles distintos de desigualdad entre los grupos de género, según el tiempo y el lugar (Lagarde, 1996).

Ahora bien, el poder y la desigualdad no sólo los encontramos en las relaciones de género, sin embargo, nos dice Scott (op cit), el género estructura al resto de desigualdades sociales, incluso aquellas, que a primera vista, no parecen conectadas con el género, como lo son las relaciones de clase, etnia, raza y edad. Es importante resaltar que estos ordenadores son estructurados por el género, pero también estructurantes del mismo, por ello, la metodología elaborada para esta investigación estuvo pendiente de no separar en el análisis estas categorías para analizar la forma y los contenidos de la juventud de las mujeres indígenas que migran como trabajadoras a la ciudad.

Carme Adán (2006:251) nos expresa que la experiencia de las mujeres y el género son dos conceptos con “una relación de significación recíproca”, en la que el género “explica lo que es ser mujer en una geografía social concreta”, pues éste “se intersecciona con toda la multiplicidad de variables”, las cuales finalmente se manifiestan en la experiencia. Entonces, es en el género donde encontramos los insumos para caracterizar la experiencia

de las mujeres, pero sólo considerándolo en intersección¹⁴ con los otros ordenadores sociales.

Por su parte, desde el feminismo académico, asumí que el estudio de las mujeres tiene sí, el complejo objetivo de construir conocimiento sobre las mismas, pero también ampliar, diversificar e innovar las perspectivas teóricas y metodológicas existentes, al mismo tiempo que, se construyen alternativas de acción para la erradicación de las desigualdades sociales (Harding, 1996; Maffía, 2005; Castañeda, 2008; Blazquez, 2010). De ahí, el convencimiento que tengo por acompañar y trabajar, en la medida que decidamos ambas partes, con las mujeres indígenas organizadas con quienes considero, las académicas (indígenas y no indígenas) debemos comenzar a definir agendas de investigación que respondan a los intereses del trabajo político de las mujeres indígenas (en el espacio de la vida cotidiana tanto como en la política formal e institucionalizada). Lo antes mencionado, incluso, lo coloco dentro de los importantes debates emanados de la epistemología feminista, que proponen la concatenación de la creación del conocimiento y la política, diluyendo los paradigmas positivistas de la ciencia que plantean la objetividad y la neutralidad como los conceptos a través de los cuales se llega a la verdad científica, presuntamente libre de valores. (Haraway, 1991; Harding, 1996; Hernández, 2003; Pérez Sedeño, 2005; Adán, 2006; Castañeda, 2008, Blazquez, 2008 y 2010).

Aunque no pondría en segundo plano mi sororidad y solidaridad con las mujeres indígenas organizadas, incluso mi amistad estrecha con algunas de ellas, cabe mencionar que, considero que estoy posicionada como alguien externa a las organizaciones indígenas, a las comunidades, y a la vida cotidiana de distintas mujeres indígenas, incluso la de las mujeres de este estudio, siendo precisamente esta ubicación la que me ha permitido advertir vacíos en los debates que establecen las mujeres indígenas en torno a su situación y condición,

¹⁴ Este término forma parte de la teoría de la interseccionalidad, desde la cual las categorías sociales no pueden ser analizadas de manera separada, sino que son inseparables. Kemberlé Crenshaw (1995) propone la metodología de la interseccionalidad para enmarcar las diversas interacciones entre las diferentes categorías sociales en la experiencia de las mujeres de color en Estados Unidos, de tal manera que logra articular la interacción de los diferentes sistemas de dominación que subordinan a estas mujeres en particular. La metodología de la interseccionalidad, le permite también ubicar a las mujeres de color dentro de dichos sistemas de subordinación.

exigiéndome a la vez, leer críticamente los estudios desarrollados por académicas que trabajan desde el feminismo y las que no lo hacen en torno a dichas mujeres.

Aclaro que el ser externa no me da un “privilegio epistémico” frente a los conocimientos que tienen sobre sí mismas las mujeres indígenas, pero sí un punto de vista, el cual de ninguna manera considero como el mejor o el único. Fundamentalmente me sitúo como investigadora, aunque ciertamente comprometida con generar conocimientos que proporcionen marcos de acción política para las mujeres en general y en particular para las indígenas. Me interesa, en este sentido, en algún momento, poner a consideración de las propias mujeres indígenas lo vertido en este trabajo, precisamente porque las mujeres jóvenes están hoy en día en el centro del debate dentro de las organizaciones de mujeres, como ya mencioné porque se está en un momento en el que se espera el relevo generacional –en términos de reproducción cultural y política- pero también porque las jóvenes están articulándose como un sujeto político dentro de las organizaciones indígenas, incluso, conformando organizaciones independientes¹⁵.

Esto que describo, es un argumento más para justificar la importancia de generar conocimiento sobre las juventudes indígenas femeninas, y la necesidad de poner los resultados de este trabajo en diálogo para su discusión con las mujeres indígenas –jóvenes y veteranas- organizadas y no organizadas, para ver qué tanto contribuye o no a los debates que se generan en torno a las jóvenes, pero sobre todo al impulso de constituirse como actoras sociales y sujetos políticos.

Estado de la cuestión

Las y los jóvenes indígenas no han estado completamente ausentes de la etnografía, pero se les ha considerado más como un segmento de la población indígena que como un actor

¹⁵ Algunos de estos debates pueden encontrarse en Laura Valladares (2008); Milka Castro [et al] (2008); así como en la Declaratoria emitida por las jóvenes, emanada de la mesa de discusión: “Mismos principios nuevos liderazgos: niñez y juventud” en el marco del VI Encuentro Continental de Mujeres de las Américas, marzo de 2011, disponible en <http://juventudesyddhh.blogspot.com/2011/03/enlace-continental-de-mujeres-indigenas.html>, última consulta: 16 de agosto de 2011.

social o un sujeto político. Esto se ha modificado en los últimos años, problematizándose cada vez más el papel de las y los jóvenes en las sociedades indígenas ya sea como herederos culturales, como protagonistas del cambio cultural, e incluso como sujetos que están rompiendo formas culturales ancestrales. En todas estas líneas de discusión se ha comenzado a analizar la condición juvenil étnica indígena (Pérez Ruíz, 2008^a, 2008b) y, si bien en este campo, se asume con mayor frecuencia que la juventud es diferente para mujeres y varones, no se consigue problematizar del todo cómo se constituye esta diferencia, cuál es la especificidad de la juventud de mujeres y de hombres o si la diferencia implica formas de desigualdad de género en la estructura social indígena.

Por tal razón, fue necesario ampliar la revisión bibliográfica y documental a varios campos de investigación con la finalidad de encontrar datos e información sobre las jóvenes indígenas. Mi recorrido me llevó por: a) los estudios de la juventud; b) los estudios transculturales e históricos de la juventud; c) la investigación sobre juventud de las mujeres; d) la etnografía de las mujeres indígenas, e) los estudios de migración de mujeres, de indígenas y de jóvenes; f) los estudios sobre juventud rural; y, por supuesto g) los estudios sobre juventud indígena. La revisión de estos temas me dio las herramientas necesarias para madurar el problema de investigación, centrándome fundamentalmente en el estudio de la experiencia de las mujeres indígenas jóvenes dentro de tales temáticas.

La búsqueda y recopilación del material estuvo guiada por tratar de encontrar en esta amplia literatura, caracterizaciones o, por lo menos, referencias a la juventud de las mujeres indígenas. Aunque encontré en la literatura menciones y datos aislados sobre las jóvenes indígenas, a lo largo de la investigación bibliográfica fui enfrentando una sensación de vacío, pero también de opacidad e invisibilidad sobre la juventud de las mujeres, más aún, sobre la de las indígenas.

En los estudios más reveladores, las jóvenes no son planteadas como sujetos de juventud casi en ningún caso, pero son utilizadas para explicar diferentes fenómenos: la migración, los mercados de trabajo, el cambio cultural, la identidad, los roles de género, los procesos

de socialización, el ciclo de vida, la apropiación del espacio, entre los temas que más destacan. A continuación presento ejemplos que sustentan las afirmaciones que hago en este párrafo.

En el caso de los estudios sobre mujeres indígenas en México, no ubiqué ninguna etnografía que hiciera referencia a la juventud de éstas, pero sí algunos trabajos que han abordado el papel de las jóvenes en la estructura social, principalmente aquellos que han utilizado la comparación entre generaciones de mujeres al interior de las comunidades indígenas para explicar en particular, el cambio cultural (Stephen, [1991] 1998; Castañeda, 2002 y 2007).

Encontramos también una referencia a las jóvenes en trabajos enfocados en el ciclo de vida y el matrimonio en comunidades rurales, notando cambios importantes en estos aspectos, producto de las transformaciones de las economías campesinas, las cuales han propiciado nuevos y continuos éxodos de población tanto interna como internacional, impactando las formas de vida de mujeres y varones, así como las formas de organización de las comunidades rurales en su conjunto (González, 1999; D' Aubeterre, 2000 y 2002b; Oehmichen, 2002).

La situación de los jóvenes migrantes indígenas ha sido analizada también en el estudio de las denominadas “segundas generaciones de migrantes” (Sánchez, 1998; Romer, 2003 y 2008); investigaciones en las que se estudian las permanencias y los cambios en la identidad étnica de las hijas e hijos de migrantes indígenas nacidos en las ciudades.

Anterior al estudio de las segundas generaciones, entre las décadas de 1970 y principios de 1990, encontramos también información sobre el caso de las jóvenes indígenas migrantes. Primero, los estudios sobre migración rural-urbana (Arizpe, 1978 y 1979) y más tarde en la investigación sobre los mercados de trabajo (Goldsmith, 1989 y 1990); en estos estudios se documenta que las jóvenes de ámbitos rurales han engrosado notoriamente los flujos migratorios rural-urbano y, en su mayoría, se ocupan en el empleo doméstico remunerado

(Szasz, 1994 y 1999; Ariza, 2000). En estos estudios se resalta el papel de las jóvenes migrantes como sujetos económicos, quienes contribuyen a la sobrevivencia de sus grupos domésticos, y aunque se alude al origen étnico indígena, a la edad y a su papel como trabajadoras, no se problematiza el categorizarlas como jóvenes.

No obstante, en trabajos de reciente producción, está comenzándose lentamente a problematizar la juventud de las indígenas, esto se vincula con los cambios en la teorización sobre la cultura y la juventud (Urteaga, 2008^a y 2008b), también porque la perspectiva de género ha podido introducirse en estos campos temáticos, además de los cambios que se están dando en el posicionamiento de las mujeres indígenas en distintos contextos, sobre todo el de las jóvenes, quienes tienen una presencia cada vez más importante fuera de los espacios domésticos y familiares, haciéndose también más visibles para los ojos de investigadoras/investigadores.

En este tipo de estudios hay dos grandes posturas. La primera es que la juventud no existe para las mujeres indígenas, –y en general para la población indígena en su conjunto- porque el paso de la niñez a la vida adulta es automático, sucede mediante el rito de matrimonio, que además es a edades muy tempranas (Pacheco, 1997). La otra postura, más frecuente por cierto, asume también que no existe la juventud de las mujeres indígenas, pero acepta que esta etapa es una nueva “invención” (Martínez 2002 y 2007), o que en los contextos indígenas se ha apropiado la juventud “occidental” dentro del ciclo de vida de los pueblos indígenas, debido al contacto cultural, la escolarización formal, la influencia de los medios de comunicación y la migración (Anguiano, 2002; Martínez y Rojas, 2005; Camus, 2008; Chavarría, 2008; Díaz, 2008 y 2009; Cruz, 2006 y 2009).

La no existencia de los jóvenes como un grupo definido en las sociedades indígenas, es precisamente una de las líneas temáticas que se están desarrollando en el campo sobre juventudes indígenas, encontrándose evidencias de que no es del todo así, pues en muchas lenguas existen términos para nombrar a las y los jóvenes, además de que existe todo un conjunto de actividades, prácticas, valoraciones y contenidos que se relacionan y definen a

este grupo dentro del conjunto de la sociedad que los conforma, siendo el matrimonio, tan solo una de ellas (Feixa, 1998; De la Cruz, 1999; Ortiz 2002^a y 2002b).

Apoyada en esta revisión bibliográfica pude verificar que hoy en día las sociedades indígenas atribuyen a las y los jóvenes un lugar en la estructura social. En algunos contextos étnicos indígenas esto obedece a formas propias de organización social, pero en la mayoría se debe a las transformaciones económicas, sociales y culturales internalizadas e impuestas por el sistema capitalista eurocentrado y global (Quijano, 2000). De tal manera que, adhiriéndome a una perspectiva transcultural y constructivista de la juventud, y desde una perspectiva de género me fue posible delimitar las características de la experiencia de juventud de las mujeres indígenas que migran para trabajar en la ciudad.

Tesis

La tesis se coloca en la intersección de tres ejes analíticos: el género, la juventud y la etnicidad, contribuyendo a la conformación de un campo de investigación aún en camino de consolidación: los estudios sobre juventud indígena. A su vez, la ubico en un campo más amplio desarrollado principalmente dentro de la antropología: el estudio transcultural e histórico de la juventud. Aunque también considero, debe situarse dentro de una línea poco explorada hasta ahora, la cual se ha enfocado en el tema de la juventud de las mujeres.

En general, exista o no la juventud dentro del ciclo de vida de las mujeres indígenas, las mujeres jóvenes se están conformando, de manera creciente, como un actor social y un sujeto de derechos dentro las sociedades indígenas, pero también ante el Estado-nación (Valladares, 2008), el capital y la sociedad global. En el caso de las migrantes, influye en tal posicionamiento su aportación como sujetos económicos (Arizpe 1978, 1979; Goldsmith, 1989 y 1990), convirtiéndose de este modo en actoras clave en la redistribución de recursos económicos, pero también en la transmisión de mensajes, códigos y prácticas

que conforman identidades sincréticas¹⁶ (Lagarde, 1996) desde donde construyen símbolos y significados culturales que se adaptan, contraponen o reemplazan a los ya existentes en relación con su posición como mujeres, indígenas, jóvenes y trabajadoras tanto en sus contextos de origen como en las representaciones sobre ellas, que se tienen desde fuera.

El género, la edad, la etnia, pero también la clase se sintetizan en la vida de las mujeres indígenas que migran a las ciudades para trabajar durante el período de transición juvenil, dando forma a los contenidos que la hacen posible como experiencia para cada mujer indígena migrante y como parte de una generación que enfrenta importantes retos para la continuación de sus culturas de origen en un ambiente cambiante y con grandes desigualdades sociales, resultado de un sistema económico y político androcéntrico, racista y sexista.

Desde una perspectiva que reconoce la experiencia de las mujeres como una localización propicia para el conocimiento¹⁷ y al género como una categoría clave para entender la experiencia humana, sostengo en esta tesis que *la experiencia juvenil de las mujeres indígenas ha sido omitida, oscurecida y/o invisibilizada en la investigación social. No obstante, la juventud como período de transición entre la niñez y la vida adulta está formando parte de la experiencia de las mujeres indígenas, con contenidos y valoraciones vinculadas con la organización de la edad, de género y de clase que se dinamizan en los diferentes contextos en los que se asientan las etnias indígenas contemporáneas. Particularmente en un contexto migratorio, al analizar la situación de las mujeres jóvenes indígenas que migran para trabajar en la ciudad, encontré que la juventud constituye hoy en día una etapa definitoria en el ciclo de vida de dichas mujeres. Aunque debemos de*

¹⁶ El sincretismo es un término que hace alusión a la fusión y asimilación de elementos diferentes sin que éstos guarden una coherencia sustancial. Marcela Lagarde (1998 y 2000) utiliza las categorías de *identidades sincréticas* y *sincretismo de género* para explicar las variadas formas en que cada mujer es *premoderna* o tradicional (como un ser-para-otros) y moderna (como una “semi-ciudadana”). Las identidades sincréticas y el sincretismo de género tienen marcas generacionales, de clase y étnicas. Para el caso de las mujeres indígenas, tal sincretismo amalgama elementos de una cosmovisión y organización de género propia de cada cultura indígena y de la impuesta por la cultura colonizadora.

¹⁷ Porque remite a la posibilidad de establecer un espacio para un pensar reconstructivo y al mismo tiempo prospectivo, en el sentido de que la vida de las mujeres es un punto de partida para formular cuestiones nuevas que surgen de parámetros de pensamiento que antes no existían y funcionan como discursos alternativos sobre todo el orden social y natural: las experiencias de las mujeres (Harding, 1996).

considerar que la experiencia juvenil de estas trabajadoras migrantes, al mismo tiempo, está configurada por la interseccionalidad de distintos sistemas de desigualdad, que restringen el campo de oportunidades para desarrollarse como jóvenes, mujeres, indígenas y trabajadoras.

Llegar a esta tesis no fue una labor fácil, pues tuve que hacer un replanteamiento de los supuestos prácticos y teóricos que han hecho de sentido común la no existencia de la juventud indígena, sobre todo de la juventud de las mujeres indígenas. Esto me llevó a reflexionar a lo largo de la investigación sobre los costos implícitos y explícitos de no reconocer la juventud de mujeres y hombres indígenas, inquietud que aunque sé que no podrá resolverse en este trabajo, sí me parece que es una buena justificación para continuar la línea de investigación que propongo en esta tesis.

Lo que me interesa apuntar con el párrafo anterior es que la invisibilidad u opacidad de la experiencia juvenil indígena en el contexto de la investigación social y de las políticas públicas está reforzando los mecanismos que violan los derechos de un considerable número de mujeres y hombres indígenas jóvenes, de quienes se sabe poco, al estar excluidos de los grupos que se consideran como jóvenes, de forma tal que terminan ocupando un lugar social que no es problematizado dentro de la teoría y la investigación, y menos en el desarrollo de políticas públicas que les ofrezcan atención a las/los jóvenes indígenas, situación que vulnera y recrudece la condición social de estos grupos.

Es este el caso de las jóvenes migrantes empleadas en el trabajo doméstico remunerado, quienes a diferencia de mujeres jóvenes de otros grupos sociales, están orilladas a emplearse en este gremio laboral, pues por su condición de género, étnica y de clase están limitadas a ocupar estos puestos de trabajo, que como sabemos se mantienen en un ámbito de informalidad, con todo lo que esto implica. El mercado laboral al que acceden las mujeres indígenas jóvenes tiene, en general, las características referidas, sin importar que deberían ejercer derechos específicos, por pertenecer a un grupo de edad, por ser mujeres y por ser indígenas, tales como el derecho a la educación, a la salud, al trabajo digno y bien

remunerado, a la no violencia, etc.. En un contexto estructural amplio, como integrantes de los pueblos indígenas, tienen derecho a que sus pueblos tengan las condiciones que les permitan desarrollarse dentro de su propia cultura, mientras que al ser mujeres, también tienen derecho a ser respetadas, valoradas y tomadas en cuenta en sus comunidades.

Considero además que el no reconocimiento de la juventud de las mujeres indígenas tiene consecuencias teóricas, principalmente porque se ha reducido a la juventud a una sola representación, limitada ésta, al caso concreto de los jóvenes de las sociedades posindustriales, caracterizados a partir de ciertos contextos de referencia como lo masculino, lo urbano y el espacio público. La caracterización de estos jóvenes se ha generalizado y con los mismos parámetros se define también a la juventud y a los jóvenes de otros contextos culturales, que aunque viven en relación con las sociedades posindustriales tienen dinámicas propias (Feixa, 1996 y 1998; Feixa y González, 2006).

Procedimiento metodológico

La cultura de las diferentes sociedades indígenas en articulación con las políticas de Estado, el mercado y los sistemas de clasificación social y desigualdad van moldeando la juventud indígena femenina, encontrándonos ante una manifestación heterogénea, pues su configuración depende de la adscripción étnica, el lugar de residencia, del contacto y el tipo de relación que establecen las comunidades de origen con el exterior, del nivel de desigualdad entre mujeres y varones en la familia y la comunidad, de la posición de las mujeres como actoras sociales y sujetos políticos dentro y fuera de la cultura en la que se socializaron, del valor y reconocimiento hacia las mujeres en los espacios familiares y comunitarios, del acceso y nivel de escolarización formal, de la participación en el empleo y el trabajo remunerado, del acceso a medios masivos de comunicación y de información y, por supuesto, de los procesos que trae consigo la migración. Todos estos elementos fueron puestos en relación para caracterizar la forma y los contenidos que constituyen en específico, la experiencia juvenil de las indígenas que migran para trabajar en la ciudad.

Los ejes de análisis como ya mencioné son: el género, la etnicidad y la juventud. De entrada, estos conceptos han sido desarrollados en tres teorías diferentes, siendo el reto construir puentes entre ellas, lo cual fue posible recurriendo a la experiencia de las mujeres, pudiendo enfrentar con este concepto el panorama de invisibilidad con el que me encontré: la opacidad de las mujeres en la teoría sobre la juventud; la casi nula alusión de la etnicidad dentro de la teorización de la juventud de las mujeres e, incluso, la invisibilidad de las jóvenes en el análisis feminista de la experiencia de las mujeres.

Ahora bien, a pesar de ser parte de líneas teóricas distintas, hay algunas coincidencias entre estos tres conceptos-categorías, consecuencia del desarrollo que han tenido estos tres cuerpos teóricos, tendiendo cada vez más, a dar explicaciones multicausales de los problemas de investigación que se plantean porque estas diferentes categorías están interrelacionadas en los procesos históricos y en las experiencias de los distintos sujetos sociales que se analizan. Otra tendencia tiene que ver con que el género, la etnia y la edad; dichas categorías están siendo definidas cada vez más como construcciones sociales, dinámicas en el tiempo y en el espacio, de ahí la importancia de reconstruir contextos. Otro punto en común es que estas categorías son relacionales, por lo cual, el análisis del poder y la identidad son imprescindibles y, en este caso, están mutuamente interrelacionadas, en la medida en que el género y la edad están estructurados por la cultura, a la vez que el género es una de las clasificaciones determinantes de la organización social, es un principio de ordenamiento jerárquico que dota de valores y criterios a las diferentes sociedades para garantizar la reproducción socio-cultural.

Al partir de la definición de la juventud como una construcción socio-cultural, cuyos contenidos se nutren del espacio y tiempo en el que se establece, analicé a partir de una revisión bibliográfica, las condiciones actuales de las sociedades indígenas contemporáneas, tratando de recopilar información etnográfica sobre la experiencia de las mujeres indígenas jóvenes. Con este telón de fondo, a partir de las entrevistas realizadas a diez mujeres jóvenes traté de reconstruir su situación en distintos ámbitos de su vida: personal, familiar, laboral y migratorio.

El interés por la experiencia indígena femenina de la juventud, me llevó a considerar que la experiencia juvenil es heterogénea al estar imbricados en ella el género, la clase, la raza y el ámbito geográfico. Por tanto, reconstruí, en la medida de lo posible, los contextos de salida de los que emigraron las jóvenes indígenas que fueron entrevistadas, ubicados principalmente en el ámbito rural. Del mismo modo se reconstruyó el contexto de llegada, en este caso la ZMVM, tomando como referencia algunos aspectos sociodemográficos e históricos. En cada contexto se aplicó un análisis de la manera en que se interseccionan las relaciones de género, interétnicas y de clase.

La duración de la juventud varía, así como los espacios en los que se desenvuelve. Aunque el estudio se centró en mujeres indígenas en un amplio rango de edad de entre 14 a 30 años, este dato fue más un referente inicial, que un indicador de la condición juvenil de las indígenas jóvenes migrantes; la situación de soltería, no tener hijas/hijos, el uso de ingresos y tiempo para realizar actividades de ocio: paseos, bailar, escuchar música, etc., y congregarse entre pares en ciertos puntos de la ciudad; fueron conjuntándose para describir la experiencia juvenil de estas migrantes trabajadoras indígenas. Con base en la etnografía sobre mujeres y pueblos indígenas, se retomaron referencias de los procesos que se dan en la definición de roles de género, junto con los valores asociados a la socialización e integración social de mujeres y varones en comunidades indígenas y rurales. De manera particular, se hizo una revisión sobre el estudio de los jóvenes y la migración, en los que se ha tratado de entender este fenómeno desde el punto de vista de los jóvenes.

A partir de los aportes de los estudios transculturales e históricos de la juventud, que consideran a las y los jóvenes como un actor social que forma parte de la cultura y la sociedad en la que se desarrollan, contribuyendo con distinta fuerza –sea en forma de resistencia o disidencia, pero más cotidianamente dentro de los límites institucionales establecidos social y culturalmente- en la creación de símbolos y significados, que pueden reproducir los ya existentes o proponerse como nuevos elementos culturales; las entrevistas se enfocaron en el papel que tienen las mujeres jóvenes en el ámbito familiar y en las expectativas de las jóvenes sobre la vida adulta. Así mismo, en la observación etnográfica

se analizó la forma de participación que tienen las jóvenes en los espacios de reunión de migrantes, las relaciones de género (intra e intergénero) y las relaciones interétnicas (entre grupos étnicos indígenas diferentes y de éstos con los migrantes mestizos). Debido a esto último se tomó la decisión de incluir en el estudio a las migrantes mestizas. Durante el trabajo de campo, me percaté de que tanto mujeres indígenas como mestizas comparten contextos de origen, actividades y espacios en el ámbito urbano así que, consideré importante comparar la experiencia de las jóvenes indígenas con la de las mestizas, pudiendo de esta manera delimitar la especificidad de las primeras.

Del mismo modo, aunque el estudio estaba enfocado en la experiencia de las mujeres indígenas jóvenes, se hizo también un acercamiento a los varones migrantes –mestizos e indígenas-. Incorporar a las mujeres mestizas y a los varones migrantes, constituyó una estrategia para delinear el contexto interétnico, las relaciones de género, así como algunos elementos de la identidad de género y étnica, pudiendo comparar las experiencias de mujeres mestizas e indígenas, pero también contrastarlas con las experiencias que viven los varones en razón de que asumo que la experiencia juvenil de las mujeres indígenas está constituida en la interseccionalidad de estructuras de desigualdad de género, etnia y clase.

Las dimensiones espacio/tiempo toman un lugar específico en el análisis para explicar las formas que toma la juventud, siempre interrelacionadas con el orden de género y la estratificación por clase y edad. Desde este último ordenador social no sólo debe establecerse cómo se construye la juventud, entra en juego cómo se construye la niñez y la vida adulta. Como veremos más adelante, la juventud ha sido definida de varias maneras (Ver Capítulo 1). Mi posición es que más allá de su conceptualización, empíricamente se ha mostrado que es una etapa en la que ocurren distintas transiciones y procesos (Gonzalo Saraví, 2009), los cuales son experimentados de manera diferenciada por los sujetos de juventud, dependiendo del lugar que ocupan en las jerarquías de género, etnia, clase, etc. Aunque no pude ahondar en la etapa de la niñez, se sondearon las expectativas de futuro que tienen las jóvenes migrantes, es decir, lo que esperan de la vida adulta. Se analizaron algunos eventos que se consideran parte del proceso de transición e integración a la vida

adulta: la salida de la casa paterna, la autonomía en la toma de decisiones, la independencia económica, el inicio de la primera unión conyugal, la maternidad y el inicio de la sexualidad. Estos eventos fueron retomados de la Encuesta Nacional de la Juventud 2005 (ENJ-2005), pero únicamente se analizan desde una perspectiva cualitativa, tomando en cuenta la situación específica de cada una de las entrevistadas y con base en sus puntos de vista respecto a la salida de la casa paterna, el ejercicio de la sexualidad, el matrimonio y la maternidad.

Por último, se consideraron distintos niveles de análisis, lo local y lo global. Para ceñirse a este procedimiento, se acudió al concepto de glocalización¹⁸, concepto que hace referencia a la manera en que lo local y lo global se influyen mutuamente. En una dimensión paralela también lo rural y lo urbano se consideraron como ámbitos en mutua relación y no como espacios autocontenidos.

Antes de cerrar este apartado quiero también delimitar las categorías con las que se caracterizó a las sujetas de investigación. La primera categoría es la de *mujeres indígenas*, la cual tiene de entrada una contradicción, es un término tendiente a homogenizar a un sujeto que si bien comparte ciertos elementos, manifiesta una gran heterogeneidad. Como expliqué, las jóvenes migrantes en las que decidí enfocarme no provenían del mismo grupo étnico, o de la misma comunidad, o de la misma entidad federativa. Preguntarles directamente sobre una auto- identificación como mujeres indígenas, tampoco resultaba fácil ni útil, pues muchas ocultan su pertenencia a un grupo étnico indígena por el temor a la discriminación y al racismo. Añadiría además que, en muchos ámbitos, el término “mujer indígena” tiene una connotación política con la que, en su mayoría, las jóvenes migrantes estudiadas no estaban relacionadas.

¹⁸ El término glocalización se refiere a un proceso social con dinámicas complejas, en el que “lo global no se contrapone en sí mismo ni por sí mismo a lo local. Más bien aquello a lo que nos solemos referir como local está esencialmente incluido dentro de lo global. En este sentido la globalización, definida en su sentido más general como la comprensión mundo [sic], implica la vinculación de localidades. Pero implica también la ‘invención’ de la tradición, así como su imaginación” (Robertson, [1997] 2000: consulta en línea). En este sentido concibo a la glocalización como un fenómeno base, que a pesar de estar íntimamente anclado en la economía, tiene un alto componente cultural y social, desde el cual podemos ver y explicar la polarización social.

La categoría de mujeres indígenas, entonces, es utilizada aquí en su dimensión analítica en la que agrupo a mujeres pertenecientes a pueblos indígenas en México definidos en una relación asimétrica como minorías y como inferiores porque mantienen y reproducen hasta hoy en día rasgos culturales distintos y distintivos respecto a la cultura nacional. Cabe mencionar que la historia de los pueblos indígenas ha estado marcada en buena medida por los esfuerzos por desaparecerlos, pero paradójicamente también se les ha inventado, y se les ha permitido que reproduzcan su cultura en una condición de subordinación y explotación, mediante acciones culturalistas del estado mexicano, manifiestas en diferentes políticas indigenistas (Vázquez, 2010).

La última reflexión me sirve para explicar que la población indígena puede caracterizarse por la gran movilidad geográfica que ha tenido en la historia, sea ésta por las condiciones geográficas, desastres ecológicos, despojo de territorios, la relación con otros grupos étnicos y con el Estado-nación. Después de la conquista, el desplazamiento de la población indígena de sus territorios ancestrales ha sido una constante, resultado de la posición subordinada en la que quedaron ubicados en una organización jerárquica basada en la raza y la cultura, lo cual propicio un histórico arrebato de sus territorios, situación que hasta hoy en día prevalece. A esto se une un sinnúmero de imposiciones económicas, sociales y políticas que han restringido el desarrollo pleno de las comunidades indígenas¹⁹.

La relación de estas últimas con el territorio, entendido desde una visión no indígena, solamente como la relación económica con la tierra, ha elaborado una representación de “lo indígena” relacionada únicamente con la vida rural-campesina. Ante esta idea, las formas de vida indígena no se han vinculado con el ámbito urbano, propiciando una

¹⁹ La desigualdad que caracteriza a los pueblos indígenas contemporáneos tiene origen en el proceso de conquista y colonización, cuyas formas de exclusión y dominación han ido renovándose a lo largo de la historia con variantes locales y regionales. Los impulsos de integración de las políticas indigenistas de Estado que permean hasta nuestros días los asuntos relacionados con la población indígena, han tenido un carácter simbólico en el discurso, pero rotundamente negado en la práctica. Para los pueblos indígenas, tales políticas han significado el despojo de sus bienes simbólicos y materiales y el desconocimiento o anulación de sus derechos colectivos y la negación de su cultura, desembocando en situaciones de exclusión, marginalización, desigualdades en el acceso a la educación y la salud, deterioro de su hábitat, el desconocimiento y atropello de sus derechos colectivos y libertades individuales, así como la pobreza; situaciones que obstaculizan el desarrollo de estos pueblos.

invisibilización de las y los residentes indígenas en la ciudad o las y los indígenas urbanos²⁰, quienes continúan siendo identificados en las ciudades como migrantes, y con esta etiqueta, entonces, se les considera como sujetos de paso, de tránsito, no como actores de la ciudad, incluso aunque lleven ya varias generaciones viviendo en este ámbito (Oehmichen, 2001b; Escalante, 2004; Molina, 2007). El no reconocer a las/los indígenas como parte de la ciudad²¹ los coloca como grupos vulnerables y de riesgo, ante la falta de políticas públicas, dirigidas a cubrir sus necesidades económicas, culturales y políticas, pues no se considera ni su participación, ni su opinión en la toma de decisiones, sobre todo en aquellas que les afectan directamente.

Al utilizar el término *migrantes indígenas* se tuvieron en cuenta las situaciones descritas en el párrafo anterior. No obstante en esta investigación, aludo a jóvenes indígenas que residen actualmente en la ciudad, pero que, efectivamente, no nacieron en ella. Pertenecen a una nueva generación de migrantes provenientes de un contexto rural que ha sufrido importantes cambios en las últimas décadas.

La llegada de estas jóvenes a la ciudad toma distintas formas y obedece a diferentes motivaciones. Así mismo, su estancia en ella, para la mayoría, está acompañada de una

²⁰ Este término ha comenzado a utilizarse en los medios académicos y las instituciones gubernamentales para describir a los grupos indígenas que se han desarrollado en las ciudades, y sobre todo a aquellos que han decidido establecerse en ellas después de que en sus lugares de origen se limitaron o agotaron las condiciones para su reproducción, teniendo que desplazarse a las urbes. En el primer caso, el objetivo del término es superar el mito de que la vida indígena sólo se desarrolla en los ámbitos rurales y, en el segundo, borrar el estigma con el que carga el indígena que se desplaza a la ciudad para vivir en ella de tiempo completo. Al continuar calificando a este tipo de indígenas como migrantes se les concibe, entonces, como alguien que está de tránsito, es decir, no se le reconoce como un sujeto social y de derechos y, por tanto, no se les permite ejercer una ciudadanía plena (profundizaré en esta explicación en el Capítulo 5).

²¹ Yuri Escalante (2004) explica en su tesis de maestría cómo a pesar de que las ciudades siempre han estado habitadas por indígenas, su presencia es entendida hoy en día como algo suplementario y utilitario, pero no propio ni constitutivo de la misma, por tanto sin derechos a reclamar su pertenencia política o representativa. El trabajo de Escalante ofrece un minucioso recorrido por los principios legales y los valores sociales que enmarcan la situación de marginalidad en que viven los indígenas en la ciudad, los cuales resume en dos formas básicas: 1. la negación de la representatividad política vía el desconocimiento de los derechos colectivos y 2. La suspensión de la ciudadanía diferenciada vía la cancelación de los derechos individuales. Ambos principios funcionan, negando la presencia indígena urbana y señalando los atributos diferentes con los que se categoriza a los indígenas (atuendo, lengua, comportamientos, etc.), esto lleva a esta población a vivir en la ciudad sin ciudadanía, pues no se les permite ejercer los derechos colectivos que hacen parte de sus formas de organización y, por otro lado, carentes de las credenciales de una ciudadanía monocultural, son en la ciudad, apenas unos extraños. Siendo esta situación parte de los mecanismos que limitan sus opciones laborales, educativas, de vivienda, de salud, etc.

situación de inestabilidad e incertidumbre, que reduce las posibilidades de inserción permanente, pero también las posibilidades de regresar a sus lugares de origen. Por lo mismo, encontré en las entrevistas a algunas jóvenes, que ya se han establecido en la ciudad, aunque casi siempre en la continuación de una situación precaria, por lo que la perspectiva es continuar trabajando, otras más son migrantes que van y vienen a sus comunidades en donde ellas consideran están sus afectos, sus pertenencias más apreciadas, su familia, sus parientes y amistades; lugar al que se plantean regresarán al casarse y tener hijas/hijos, pero también donde les esperan compromisos ineludibles, que recaen sobre ellas, aunque cada vez más les es difícil cumplirlos, ya sea por la misma situación de inestabilidad o por una decisión propia.

Como migrantes, en el estudio de las jóvenes indígenas fue necesario recuperar algunas propuestas metodológicas de los estudios de migración, entre ellos considerar para la reconstrucción del contexto no sólo el lugar de llegada, en este caso la ZMVM, también recuperar datos para reconstruir los contextos de salida y establecer así la relación entre los dos ámbitos, y a partir de esto reconstruir el contexto específico en el que las indígenas migrantes viven su juventud. Por otra parte, también se consideró la migración como un fenómeno en el que se entrecruzan condiciones estructurales y motivaciones personales que, de entrada, son diferentes para varones y mujeres, según su edad, su posición en el grupo doméstico, su situación de conyugalidad, etc. Todos estos elementos fueron tomados en cuenta para entender las condiciones de desplazamiento de las jóvenes migrantes.

Una última característica que debemos describir, es que estas jóvenes son *trabajadoras*, se distinguen de las jóvenes indígenas que vienen a estudiar y de las mujeres que vienen escapando de la pobreza. La migración de estas jóvenes, regularmente ha sido planeada, y en su mayoría, acuden a las redes sociales que se extienden hasta la ciudad y es a través de ellas que consiguen empleo, por lo mismo no necesitan migrar acompañando a su familia, vienen solas porque saben que “alguien” (un hermano o hermana, una prima, una tía, una cuñada o hasta una amiga) les dará alojamiento en lo que se establecen laboralmente. Su situación como trabajadoras en la ciudad implica la adopción de una serie de códigos que se

manifiestan en la estética y en las prácticas de estas jóvenes como veremos a lo largo de la tesis.

Método para la recopilación de la información

Los estudios sobre migrantes indígenas en la ciudad, han tendido a analizar a aquéllos grupos parentales y comunitarios que se asientan en la ciudad de una forma congregada. El caso de las jóvenes migrantes en las que se enfoca este trabajo, tienden a conformar un asentamiento aislado (Durín, 2008, y 2009) al vivir en la casa de los empleadores durante toda la semana combinándolo con formas de asentamiento disperso, compartiendo la vivienda con familiares, parientes, amistades o con la pareja, los fines de semana. Este asentamiento disperso, por el contrario, es la forma en que viven las trabajadoras que no se emplean en la modalidad de servicio doméstico de planta²² o que se ocupan en otros puestos laborales. El asentamiento disperso también se extiende a los varones mestizos e indígenas. Sin embargo, los obreros de la construcción, tienden a vivir en la obra que están edificando durante el tiempo que dura ésta, conformando una especie de “comunidad masculina” que tiende a formarse por redes de parientes y paisanos (Sánchez, 2009).

En síntesis, aunque no existe entre estas/estos jóvenes migrantes, una forma de asentamiento congregado que me permitiera establecer en un mismo barrio, colonia, delegación o municipio al sujeto de investigación, sí pude establecer un lugar etnográfico, en el cual podía observar las prácticas y dinámicas socio-culturales de la migrantes trabajadoras indígenas como parte de un grupo juvenil indígena presente entre las diversas

²² Esta forma de trabajo es muy frecuente en el servicio doméstico remunerado. La empleada vive en la casa donde trabaja durante toda la semana, de ahí que se diga que es “de planta”, lo cual significa casi siempre que está disponible durante las 24 horas del día, con derecho a salir a descansar un día a la semana, regularmente el domingo. La estancia en la casa, utilizando los servicios y recibiendo la alimentación forma parte del sueldo que reciben, el cual es casi siempre menor que el que perciben las que trabajan “de entrada por salida”, éstas últimas sólo cubren un horario o jornada laboral o ciertas actividades durante un día de trabajo, la mayoría de las veces la alimentación no está contemplada. En 2005 se calculó que el 11.5 por ciento de las contrataciones tenían la modalidad de trabajo de “planta” y la mayoría de los puestos los ocupaban trabajadoras migrantes indígenas que por primera vez se insertan al empleo en la ciudad, de esta forma pueden ahorrar los gastos de hospedaje y alimentación. Sin embargo, esta forma representa un aislamiento para las trabajadoras, para quienes tejer redes de amistad y solidaridad fuera del hogar donde laboran puede resultar difícil. En contraste la modalidad de “entrada por salida” representaba el 88.2 por ciento de los acuerdos laborales. (Arrieta, 2008). Volveré a este punto en el capítulo 4.

manifestaciones juveniles en la ciudad; me refiero a los lugares de reunión de mujeres y varones migrantes en distintos puntos de la ciudad. Así mismo, el trabajo de campo me llevó a hacer observación en los lugares de trabajo y de inserción laboral de algunas jóvenes migrantes, pudiendo ahondar de esta manera en su situación particular.

Las técnicas utilizadas para recopilar información de primera mano fueron la observación etnográfica y la entrevista. Esta última porque los trabajos empíricos sobre juventud han utilizado variadas técnicas de investigación, siendo la entrevista la más recurrente, por la importancia que ha tomado conocer las vivencias asociadas con la juventud desde los propios actores que la viven (Urteaga, 2010). Sobre todo elegí esta técnica porque ha sido utilizada por las investigadoras feministas para construir la experiencia de las mujeres (Reinharz, 1992). La entrevista feminista ha tenido objetivos distintos como: reconstruir biografías de las mujeres, trayectorias e historias de vida o conformar testimonios para la reconstrucción de la memoria, en este sentido la técnica nos permite acercarnos a los puntos de vista de las mujeres.

Logré realizar en total diez entrevistas semiestructuradas, todas ellas basadas en un guión que pretendió conocer directamente a algunas jóvenes migrantes en la ciudad, algunas de ellas de origen no indígena. La entrevista giró alrededor de ocho baterías de preguntas: datos sociodemográficos, familia, forma de vida de la joven en el lugar de origen, proceso de migración, vida en la ciudad, trabajo, sexualidad y expectativas de futuro; es en este último apartado que pregunté a las jóvenes entrevistadas qué significaba para ellas la juventud, y si ellas podían auto-identificarse como jóvenes. En particular, las respuestas a estos dos últimos cuestionamientos van a ser retomadas en las conclusiones de este trabajo.

Además se tuvieron conversaciones informales con jóvenes migrantes (la mayoría con mujeres, pero también conversé con los varones) incluyendo no sólo a indígenas, también a mestizas y mestizos, con comerciantes en las zonas de estudio, con personal de los salones de baile, con empleadoras y con personal de una bolsa de trabajo.

Otra parte de la información obtenida para esta tesis provino de la observación etnográfica, estableciendo distintos mecanismos para sistematizar los datos recolectados; todos ellos de tipo cualitativo: una ficha de información²³, notas de campo, la transcripción parcial y total de varias conversaciones informales y de las diez entrevistas²⁴ –dos se hicieron de manera personal y el resto en varias conversaciones telefónicas²⁵-, elaboración de diarios de campo.

Toda esta información es la que me permitió reconstruir una etnografía de los lugares de reunión de migrantes rurales en la ciudad, sobre todo en salones de baile, pero también recabé datos en plazas, parques públicos y comercios. En estos lugares se destacó la observación y descripción etnográfica por encima de la interacción con las jóvenes, ya que en general, ellas mostraron gran renuencia a conversar o ser entrevistadas por mí, sobre todo en las dos primeras temporadas de trabajo de campo, pero incluyo en la etnografía el registro de conversaciones y pláticas informales con las jóvenes, también con sus acompañantes: mujeres y varones jóvenes; así como con comerciantes, policías, empleadas y empleados de los salones de baile y transeúntes. Se hicieron en total cuatro temporadas de trabajo de campo, cuya descripción detallada presento en el capítulo 3.

Estructura de la tesis

En el capítulo 1, que lleva por título La juventud desde una perspectiva transcultural y de género, expongo los principios fundamentales de dos visiones de la juventud que, enmarcadas en una perspectiva constructivista me dieron cada una parámetros metodológicos para la resolución del problema de investigación aquí planteado.

²³ En ella registré datos generales de las personas con quienes iba conversando a lo largo del trabajo de campo: lugar de origen, edad, nivel de estudios, situación laboral, tiempo de residencia en la ciudad, motivos de la migración y si era o no hablante de una lengua indígena.

²⁴ Sólo una de las entrevistadas me permitió grabar, en las otras 9 entrevistas sólo tomé notas, por tal razón no se pudieron utilizar citas textuales extensas en todos los casos.

²⁵ Después de un primer contacto personal era difícil concertar una cita por distintas razones, así es que decidí realizar las entrevistas por teléfono, lo que resultó fértil, aunque en principio debido a la falta de contacto cara a cara parecía que no resultaría, poco a poco las jóvenes se sintieron cómodas hablando de sí mismas conmigo, y al final logré ganarme su confianza ya que nuestras conversaciones giraban en torno a temas de su interés (su comunidad, familia, trabajo, el baile, la música, la moda, las amigas, el novio, etc.). Es importante mencionar también que las jóvenes que entrevisté tenían un carácter muy sociable y considero que eso ayudó a que aceptaran que mantuviera comunicación con ellas, a diferencia de otras jóvenes con quienes no logré descifrar los códigos necesarios para iniciar y mantener comunicación.

Al requerir analizar el orden y los discursos prescriptivos a través de los cuales la sociedad define lo que es “ser joven”, en el capítulo 2, el cual titulé La juventud en contextos indígenas, identifiqué los factores de cambio que han estado presentes en las sociedades indígenas y que han permitido la emergencia de la juventud indígena. Así mismo describo tres espacios fundamentales en los que las/los jóvenes indígenas son y se constituyen como jóvenes; éstos son la escuela, la migración y el trabajo.

El capítulo 3, Delimitación del lugar etnográfico tiene como objetivo, definir los diferentes espacios que conformaron en conjunto el lugar etnográfico en el que se llevó a cabo la investigación de campo. Estos espacios fueron los lugares de reunión de migrantes indígenas en la ciudad, donde me establecí la mayor parte del tiempo para observar prácticas y expresiones culturales de estos grupos. También realicé trabajo de campo en una bolsa de trabajo y visité a algunas jóvenes en sus lugares de trabajo. En los diferentes lugares referidos pude establecer contacto con diferentes actores y realizar entrevistas a diez jóvenes, varias de las cuales fueron hechas vía telefónica. Bajo esta situación del trabajo de campo vale la pena hacer algunas reflexiones acerca de los límites y alcances en la elaboración de la etnografía.

Familia, comunidad, educación y trabajo: contextos de salida, es el título del cuarto capítulo, en el cual describo y analizo las localidades de nacimiento y estructura de las familias nucleares de origen de las jóvenes entrevistadas. Esta información constata en muchos sentidos los debates teórico-empíricos sobre las transformaciones en el ámbito rural, cambios que han impactado la manera en que se conforman hoy en día las diferentes etapas de la vida, en particular la de las/los jóvenes, quienes dan muestra de una experiencia heterogénea en razón del género, la etnia, la clase y la ubicación geográfica, pero que comparten condiciones estructurales que me dan elementos para caracterizar la experiencia juvenil de mujeres indígenas que migran a la ciudad a trabajar.

El capítulo 5, Asentamiento, condiciones laborales y situación de las jóvenes indígenas migrantes en el contexto de llegada, detalla, a partir de una visión panorámica de los

indígenas en la ZMVM, las formas de asentamiento, las condiciones laborales y la situación específica que tienen las jóvenes indígenas que migran para trabajar en la ciudad.

En el capítulo 6 continúo analizando la información recopilada de las entrevistas y se titula Las jóvenes migrantes: transiciones, elecciones y expectativas. Tomando como referencia la situación presente y las expectativas que tienen las propias jóvenes entrevistadas sobre su futuro y considerando algunos debates sobre el tema de migración y juventud analizo desde una perspectiva de género cómo viven las jóvenes indígenas su proceso de transición a la vida adulta en un contexto de migración.

Por último, desarrollo el capítulo 7: Las jóvenes indígenas en los lugares de reunión de migrantes en la ZMVM. Con base en la observación etnográfica en los lugares de reunión de los migrantes indígenas y rurales, describo y analizo las formas en las que se relacionan las mujeres y los varones jóvenes que acuden a estos lugares, quienes se apropian de espacios intersticiales en la ciudad, creando estéticas y compartiendo gustos musicales; por lo que propongo que conforman una cultura juvenil migrante intercultural que se distingue en el paisaje juvenil urbano de la ZMVM.

Capítulo 1

La juventud desde una perspectiva transcultural y de género

El desarrollo de este primer capítulo obedece a la inquietud que me acompañó durante el proceso de la investigación, en el sentido de poder construir el abordaje teórico-metodológico que me permitiría analizar la experiencia juvenil de mujeres indígenas migrantes. Como señalé en la introducción fue a través de una minuciosa búsqueda por distintas temáticas, que encontré discusiones teóricas pertinentes para pensar y resolver el problema de investigación. Por un lado, me ceñí a la propuesta de los estudios socio-antropológicos de la juventud, cuyo recorrido me llevó hacia una visión transcultural e histórica, cuyos aportes etnográficos muestran diferentes contextos y trayectorias de esta etapa de la vida. Del mismo modo me adentré en el estudio de la juventud de las mujeres, línea de investigación que se ha nutrido de los avances de la teoría feminista de género. El objetivo del capítulo es, entonces, exponer los principios fundamentales de dichos marcos empírico-conceptuales, a través de la descripción de algunos trabajos que hicieron meya en la resolución del problema de investigación aquí planteado.

Presentación

La juventud es un concepto que ha tenido variaciones en el tiempo y en el espacio, tanto en la forma como se define como en la manera en que se vive concretamente. En la primera parte del capítulo hago una revisión al respecto de estas variaciones, pues a través de ella fui colocándome dentro una perspectiva teórica y disciplinaria sobre la juventud, que ha sido desarrollada dentro de la sociología y la antropología. Es en la revisión bibliográfica sobre el tema de la juventud en esta última disciplina, que me encontré con el desarrollo de los estudios transculturales e históricos de la juventud, cuyo principal aporte ha sido mostrar la heterogeneidad de experiencias de la transición juvenil en distintos contextos culturales, discusión que presentaré en la segunda parte del capítulo. A continuación, explicaré cómo la búsqueda sobre la juventud de las mujeres, me permitió recuperar una serie de trabajos que han analizado la forma en que el género organiza la etapa juvenil, en

particular la femenina. Cerraré el capítulo con una síntesis de lo que considero son los aportes teórico-metodológicos que me brindaron estos tres cuerpos teóricos, y que pude capitalizar a lo largo de la investigación para abordar la juventud de las mujeres indígenas.

1.1. La juventud como construcción socio-cultural

Plantear a las mujeres indígenas jóvenes como un grupo de estudio ha sido todo un reto epistemológico, teórico y metodológico, principalmente porque la juventud ha estado vetada de la experiencia de las mujeres indígenas, pues se considera que no existe como una etapa definida dentro del ciclo de vida femenino indígena (aunque tampoco en el masculino), pues el matrimonio, sobre todo para las mujeres, se considera el paso definitivo entre la niñez y la vida adulta, y como éste sucede a edades muy tempranas, sobre todo en los medios rurales (donde su presencia aún es importante numéricamente), entonces, la ausencia de la juventud en la vida de las indígenas ni siquiera se pone en duda y, por tanto, tampoco entra en discusión. Así es que en muchos momentos estuve ante la duda de estarme inventando algo que no existe.

Para poder trascender esta situación fue importante cuestionar mis propias concepciones aprendidas empírica y teóricamente sobre el género, la etnicidad y la juventud; ordenadores sociales que en un nivel teórico y metodológico tuvieron que ponerse en diálogo. Lo que sí encontré, es que el género y la etnicidad se han puesto en relación dentro de la etnografía sobre mujeres indígenas (Sánchez y Goldsmith, 2000), mientras que la juventud y la clase, están constantemente referidas en el estudio de los jóvenes (Urteaga, 2010).

En un principio no conocía si había literatura sobre la juventud de las mujeres o de la juventud indígena. Así es que mi primera tarea, fue entender qué es la juventud, a qué nos referimos con este concepto y si este podía ser aplicado en el análisis de la experiencia de las mujeres indígenas. En este primer momento el panorama con el que me topé fue el siguiente:

La conformación de lo que hoy llamamos juventud tiene una historia y un contexto particular. Ha venido construyéndose desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, período histórico que se ha caracterizado por una serie de cambios económicos, sociales, políticos y demográficos (Feixa, 1998; Reguillo, 2000), que han hecho necesaria la conformación de una serie de instituciones –destacando entre ellas las científicas y académicas- cuyos discursos y visiones han contribuido a la definición de los parámetros que describen a los jóvenes y a la juventud contemporánea (Alpizar y Bernal, 2003).

Teóricamente la juventud es un concepto que surge en torno de temáticas que no sólo tienen que ver con el análisis de la edad o de los propios jóvenes, más bien aparece y se desarrolla dentro de preocupaciones de la misma teoría social como son “la educación, el devenir histórico, el cambio social, la cultura, etcétera” (Pérez Islas, 2008:31).

Dentro de los materiales revisados no encontré diferencias importantes en la manera de reconstruir cronológica y teóricamente las contribuciones de las distintas vertientes y escuelas en los estudios de juventud. Pero un texto clave para entender las diferentes conceptualizaciones sobre el término, es el de Lydia Alpizar y Marina Bernal (Idem), quienes retomando a Gloria Bonder (1999) y a Klaudio Duarte (2000) hacen una clasificación de las principales aproximaciones al estudio de la juventud desde distintas disciplinas, (pedagogía, psicología, sociología-antropología y más recientemente sociodemografía), en diferentes momentos históricos (finales del siglo XIX, década de 1930, Posguerra, décadas de 1960, 1970, 1980, 1990 y la *era global*), y en distintos contextos (Estados Unidos, Europa y la región Latinoamericana). Las autoras señalan que tales aproximaciones “corresponden también a las visiones predominantes sobre la concepción del ser humano, y a la situación política, económica y social existente en el momento en el que la teoría en cuestión fue desarrollada” (Alpizar y Bernal, Idem: 3).

Alpizar y Bernal consideran por lo menos siete aproximaciones que implican diferentes conceptualizaciones de la juventud; estas son 1) visión funcionalista, en la que se ve la juventud como una etapa en el desarrollo psicobiológico humano; 2) visión estructuralista,

desde esta mirada, la juventud se explica, como el momento clave para la integración social. Se trata de una etapa de formación y adquisición de los valores y habilidades para una vida adulta productiva e integrada socialmente; 3) visión sociodemográfica o punto de vista poblacional, la juventud es vista como dato sociodemográfico. Los jóvenes son considerados como un grupo de edad –de la cual no hay consenso sobre sus límites-. Se homogenizan ciertos rasgos para describir las características de los jóvenes, en términos de datos poblacionales, escolarización, empleo, fecundidad, entre otros; invisibilizando la diversidad de condiciones, necesidades y realidades de la gente joven; 4) visión marxista, la juventud es definida como agente de cambio. “Tienen a tener una visión muy idealista de la juventud, ubicando a este grupo como ‘agentes’ y como motores de la revolución, destacando y reconociendo su aporte en procesos de cambio social significativos” (Idem: 9); 5) visión desarrollista, en la que la juventud es un problema. Esta vertiente está vinculada con el impulso de políticas públicas de juventud en América Latina, en donde el sector juvenil tiende a desarrollarse en un marco socio-económico de desventaja. Este enfoque tiene un carácter institucionalizado en el que re-aparece la noción de riesgo y vulnerabilidad del sector juvenil. (Idem: 10-11); 6) visión histórica de la juventud, la cual se asocia con el estudio de las generaciones. La juventud se define como un grupo generacional, marcado y estereotipado por su tiempo. Nuevamente la generalización entra en juego para definir lo juvenil en un tiempo y en un contexto dado. En algunos estudios aparece el conflicto para explicar las divisiones generacionales, pero sin agotar el estudio social; finalmente, 7) la visión sociológica y antropológica que concibe a la juventud como una construcción sociocultural. Resaltan “la diversidad de formas de expresión de lo juvenil (culturas juveniles²⁶) y subrayan la diversidad de lo juvenil (identidades juveniles)” (Idem: 12). Tanto las expresiones como las identidades juveniles son revisadas en el dinamismo del contexto social y cultural del que son parte. Las culturas juveniles son estudiadas en articulación con “la cultura hegemónica, las culturas parentales y las culturas generacionales”²⁷.

²⁶ Carles Feixa define a las culturas juveniles como “la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (1998:60).

²⁷ Siguiendo al mismo autor, las culturas juveniles no pueden explicarse sin entender la interrelación que éstas tienen con “*la cultura hegemónica, las culturas parentales y las culturas generacionales*” (cursivas del autor)

Lo juvenil, desde esta postura constructivista, hace necesario el análisis de las relaciones de poder –de género, clase, raza, etnia, etc.- en las que las y los jóvenes están inmersos. Desde esta visión, la juventud es también considerada una etapa transitoria en contraste con otras condiciones sociales que son permanentes como el género o la etnia (Alpizar y Bernal, op cit:12-13), pero se trata de una transición que toma forma de acuerdo al contexto, y a la que no debe descalificarse por considerarse pasajera, pues, por el contrario, en ella ocurren eventos y procesos que deben ser estudiados porque sirven para entender a los jóvenes como un actor social, pero también para explicar a las sociedades de las que son parte (Feixa, 1998, Saraví, 2009).

Desde luego, decidí adscribirme a esta visión socio-antropológica de la juventud, pues me permitía preguntarme sobre la juventud de las indígenas jóvenes migrantes, al observar que no existe una sola juventud sino distintas juventudes²⁸, que éstas son dinámicas y en constante transformación en las dimensiones espacio/tiempo. Además al definirla como una transición podemos advertir que en ella ocurren distintos eventos y procesos que se concatenan con las concepciones sobre lo humano, así como con la constitución de las personas en los diferentes contextos culturales. Razones suficientes para analizar la constitución de este período de la vida dentro de las sociedades indígenas, preguntándonos precisamente cómo se construye este proceso de transición de la niñez a la vida adulta para estos grupos, particularmente en el caso de las mujeres.

Colocarme en una concepción constructivista de la juventud, me pareció también adecuado porque me permitía distanciarme de aquella perspectiva que niega la juventud indígena porque ésta no se manifiesta en los términos en que se la concibe en ámbitos urbanos

(1998:60-61). Las culturas hegemónicas englobarían a las “instituciones educativas y de control social hegemónicas en la sociedad”, en las parentales encontramos “los medios ecológicos, las redes sociales y los valores que los jóvenes comparten con los adultos de su clase”; en el mismo sentido las culturas parentales son definidas también por las identidades étnicas. Por último, las culturas generacionales son aquellos “ámbitos de sociabilidad y valores generados entres los propios jóvenes” (Feixa, 1998:54).

²⁸ Retomo la idea de Klaudio Duarte sobre la necesidad de hablar de la existencia de “*las juventudes*” como una enunciación que va “más allá de la pluralidad que asumiría el sujeto-sujeta de estudio[...] a nuestro juicio [no es] una cuestión gramatical de número y cantidad, [se refiere más bien a hacer] mención a una cierta epistemología de lo juvenil, que exige mirar desde *la diversidad* [cursivas del autor] a este mundo social” [porque] se ha venido planteando la necesidad del reconocimiento de *la heterogeneidad* [cursivas del autor] en el mundo juvenil” (Duarte, 2000:60).

“occidentales”, pero también me permitía alejarme de otras dos visiones con las que me encontré, y que aparecen en los discursos más difundidos sobre los jóvenes indígenas. La primera visión que detecté a lo largo de la investigación se puede encontrar en el estudio de los procesos de socialización²⁹ (Acevedo, Marion y Molinari, 1986). Desde este enfoque las y los jóvenes son vistos como receptores de la cultura, lo cual no permite observarlos como un actor social con demandas y derechos propios, es decir como sujetos de juventud y constructores de cultura. La segunda visión, agota su análisis en la idea de que son un grupo de edad en riesgo y vulnerabilidad³⁰. Situación que de ninguna manera podría negarse, pero quedarse en esa representación, hace que veamos a las y los jóvenes indígenas como actores pasivos, y ante los datos empíricos esto no se sostiene. El caso mismo de las jóvenes migrantes vistas tan sólo como sujetos económicos rompe esta visión de pasividad de la juventud indígena.

1.2 No una, sino diversas juventudes: los estudios transculturales e históricos de la juventud

Desde los inicios de la consolidación de la antropología como disciplina; la edad y el sexo se han considerado como un principio universal de la organización social. En particular, como lo señala Carles Feixa (1996), la edad ha sido para la antropología un campo de reflexión teórica y empírica, que ha hecho necesario prestar atención a la estratificación social por edad. El mismo autor enumera algunos temas que han hecho mella en la discusión antropológica, desde los estudios clásicos hasta nuestros días como son: el análisis etnológico de los ritos de paso, el estudio de las sociedades que se organizan por clases basadas en la edad, hasta el estudio de las bandas juveniles y de las casas de ancianos en las sociedades industriales urbanas. Aunque se han hecho intentos por realizar estudios comparativos, no es hasta los últimos años que la edad se ha convertido en un tema central y no periférico de la investigación antropológica. Vale la pena enumerar también las tres

²⁹ Esta visión proviene de campos de la educación y de teorías del desarrollo en los que se concibe a los jóvenes como objetos de la actividad adulta (Wulff, 1995a; Alpízar y Bernal, Idem).

³⁰ Aparece en los estudios sobre el desarrollo, descritos por Alpízar y Bernal (Idem).

formas en las que Carles Feixa (1996) agrupa los intereses de la antropología por la edad, los cuales obedecen a tres estadios de la investigación:

“La edad en la antropología trata de indagar el papel asignado a las agrupaciones basadas en la edad en la historia de la disciplina, fundamentalmente a partir de la comparación intercultural; la antropología de las edades trata de realizar estudios sobre grupos de edad específicos en distintas sociedades, lo que conduce a aproximaciones de tipo esencialmente etnográfico y holístico; La antropología de la edad, finalmente, plantea análisis transversales sobre la edad como proceso cultural, lo que conduce a aproximaciones de naturaleza esencialmente teórica. En la realidad concreta, estas tres perspectivas a menudo se entrelazan, por lo que quizá sea preferible referirse a una antropología del ciclo vital y de las relaciones intergeneracionales como marco de análisis global” (Feixa, 1996:2)

Específicamente, los estudios antropológicos de la juventud surge simultáneamente en dos escenarios diferentes: en el debate naturaleza-cultural en las sociedades primitivas y la cuestión de las nuevas patologías sociales en las sociedades urbanas, al final de la década de 1920. El primer debate puede resumirse en la pregunta ¿cómo interactúan naturaleza y cultura en la definición social de las edades? Por otro lado, al ser el papel de la antropología, teorizar sobre la cultura, los grupos juveniles emergentes que empezaban a tener presencia en distintas ciudades de Estados Unidos y Europa comenzaron a ser planteados y estudiados en los términos en que se había estudiado la cultura en las “sociedades primitivas”, distanciándose de la concepción de patología y anomía social con la que la psicología y la sociología había venido estudiándolos (Idem).

Para no extenderme más en esta historia, podemos resumir que, los primeros estudios antropológicos sobre la juventud iniciaron cuestionando una pretensión de universalidad de las formas juveniles de los países europeos (del Oeste) y de Estados Unidos, elaborando etnografías que mostraban valoraciones y contenidos distintos a los descritos en la

caracterización de la condición juvenil en contextos urbanos de países industrializados³¹. Además se introdujo un análisis teórico de la cultura en el estudio de los grupos juveniles emergentes de la posguerra. No obstante hasta nuestros días el análisis cultural – o como lo denominan Feixa y González (2006) “transcultural e histórico de la juventud” no termina por incorporarse en los estudios del campo amplio de investigación sobre jóvenes, a pesar de que ha tenido importantes avances para documentar la juventud en variados contextos culturales³².

Igualmente por razones de espacio doy un salto hacia la descripción de un libro publicado a mediados de la década de 1990, en el que me basé en muchos aspectos para desarrollar la presente investigación, el cual se inscribe dentro de la antropología y sobre la línea transcultural de la juventud. El texto lo coordinan Vered Amit-Talai y Helena Wulff (1995). Esta última escribe el primer capítulo introductorio al que titula “Introducing youth culture in its own right. The estate of the art and new possibilities”. Wulff se pregunta: *¿Por qué si la antropología es el estudio de la humanidad, se ha tratado principalmente de estudiar a los varones, a las mujeres cada vez más, en cierto grado a los niños y a los ancianos, pero pocas veces ha tenido a los jóvenes como tema de estudio?* (1995a:1 [Traducción libre])

El libro está planteado en oposición a los estudios que se han centrado en la resistencia y problemáticas de violencia de las culturas juveniles, ofreciendo un amplio rango de

³¹ Entre ellos, las obras clásicas de Margaret Mead (1994 y 2002 [1929]) y Ruth Benedict (2008 [1938]). Especialmente la investigación de Mead publicada con el título *Coming of Age in Samoa*, demuestra cómo no en todas las culturas, la adolescencia podía verse como una fase de “tempestad y estímulo”, visión que se generalizó rápidamente a partir de la publicación del primer tratado sobre adolescencia escrito por Stanley Hall, titulado *Adolescence: Its Psychology, and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*; nombre por demás sugerente.

³² Helena Wulff (1995a) hace referencia a los siguientes trabajos que han venido estudiando la juventud en contextos no occidentales, escritos más recientemente: Susan Shaerer Davis y Douglas A. Davis (1989) *Adolescence in a Moroccan town: Making social sense*; Ikuya Sato (1991) *Kamikaze Biker* (sobre pandillas de motociclistas en Japón) Hilary Pilkington (1994) *Russia's Youth and its Culture*; y el estudio de Minou Fuglesang (1994) *Veils and Videos: Female Youth Culture on the Kenya Coast*. Habría que tomar en cuenta dentro de esta tesitura de la investigación sobre jóvenes, la literatura emergente sobre juventud indígena en América Latina. En México Maya Lorena Pérez Ruíz publica en 2008c, una compilación de trabajos bajo el título *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, el cual nos muestra estudios y reflexiones sobre las juventudes indígenas en la región.

estudios basados en etnografías que recogen diferentes tipos de juventud entre *minorías y jóvenes comunes y corrientes*, “*jóvenes problema*”, así como *jóvenes normales* en varios contextos nacionales: Canadá, Gran Bretaña, Los Países Bajos, Nepal, Algeria y las Islas Salomón (Idem [Traducción libre]).

Considero que una de las propuestas más interesantes del texto es que observa a “los jóvenes comunes” (los estudios no se centran *únicamente en lo espectacular, lo desviado, lo oposicional, o los grupos marginales, la apuesta está en incluir a “todos los jóvenes”*) como *agentes activos, pero diferentes y con una fuerza variable en la construcción de significados y formas simbólicas con las cuales construyen sus culturas* (Idem: 6 [Traducción libre]). Por otra parte, los jóvenes son estudiados en relación a un contexto cultural amplio y se analizan las características particulares de la juventud, al mismo tiempo que son contrastadas con respecto a la niñez, como con los adultos –también consideradas construcciones culturales- y no como grupos aislados y autocontenidos. La tesis sostenida en este libro es que *la experiencia de ser joven es universal, pero ésta toma formas muy diferentes, por la cultura, la política y la vida personal* (Idem [Traducción libre]).

Para Wulff, el estudio de las culturas juveniles reviste de elementos empíricos para discusiones teóricas nodales como son: *cómo los antropólogos pueden tratar con colectividades y construcciones culturales que son efímeras más que duraderas; sobre la reproducción cultural, globalización y criollización*, (Idem:15 [Traducción libre]) entre otros temas, ya que aporta varios elementos teórico-metodológicos al cuestionar la teorización de las culturas juveniles solamente en términos de resistencia, victimización o delincuencia, ante lo cual proponen el estudio de la agencia cultural de las y los jóvenes, y resaltan que además de la clase; el género, el racismo y la globalización son elementos que deben integrarse de manera interrelacionada en el análisis de las culturas juveniles.

Así mismo, cada uno de los capítulos del libro abona a diferentes discusiones establecidas en el campo de estudio de las culturas juveniles como son: la importancia de separar la edad/generación biológica, de la edad/generación cultural; se crítica también el modelo

público/privado para explicar las culturas juveniles de mujeres y varones; se discute no sólo las diferencias que toma la juventud en términos espaciales, además aportan elementos de análisis temporal, al explicar a la juventud como un momento cuyo inicio y final es sumamente movable, y en esos términos puede verse la juventud como un tiempo efímero o como una moratoria social. En la misma dimensión temporal, debe explicarse el paso del tiempo en el ciclo de vida de la investigadora/ el investigador interesada/interesado en las culturas juveniles, lo cual influye considerablemente en la manera en que las y los jóvenes son definidos en la teorización de las juventudes³³.

En suma, la revisión del texto de Wulff (1995^a) y del conjunto de casos etnográficos que se compilan en *Youth cultures a cross-cultural perspective*, me abrió la perspectiva sobre los estudios de la juventud porque brinda nuevas posibilidades para el estudio de las culturas juveniles, pues como dice Helena Wulff, *la cultura de los jóvenes no consiste solamente de resistencia y delincuencia por parte de los adolescentes blancos en las ciudades occidentales. La cultura de los jóvenes es lo que preocupa a la gente joven y hay una mayor agencia cultural que lo que la mayoría de los estudios iniciales han querido reconocer [...] Es tiempo para que los antropólogos hagan una contribución substancial al estudio de la cultura de los jóvenes, para pensar a los jóvenes como agentes culturales y para iluminar sus perspectivas hacia un rango amplio de temas generales dentro de la vida social: género, clase, étnica, raza, globalización. Al mismo tiempo, no se debe de perder de vista las preocupaciones particulares de los jóvenes tales como las emociones, la resistencia, las oportunidades y la exploración [...]* (Idem: 16 [Traducción libre])

³³ Por ejemplo, en la investigación de campo, influyeron para mi acercamiento con las jóvenes, varios elementos de mi identidad, entre ellos, el que fuera una mujer blanca-mestiza, urbana e investigadora, pero una característica que también fue muy importante era mi edad (cuando hice la investigación de campo tenía alrededor de 37 años); definitivamente pertenecía a otra generación. En la única ocasión en que fui acompañada por una joven estudiante de sociología, amiga mía, quien tenía en ese momento 24 años y, aunque ha nacido en la ciudad, es hija de madre y padre zapotecos, originarios del estado de Oaxaca, su edad y su fenotipo la hacían parte del contexto del salón de baile, donde estuvimos en aquella ocasión, lo cual hizo posible que varios muchachos la invitarán a bailar. Sin embargo, todos le preguntaban sobre mí, refiriéndose a “¿quién es esa señora?”, adjetivo que denota, cómo es que era percibida por las y los jóvenes con quienes pretendía acercarme.

Aunque de nuevo en la literatura reportada como parte de los estudios transculturales e históricos de la juventud encontramos un sesgo androcéntrico en la investigación, también se percibe una mejor acogida de la perspectiva de género para estudiar la juventud, aunque quienes más utilizan esta herramienta teórica y de análisis, son las investigadoras que se interesan por las mujeres jóvenes. Veamos, entonces, los puntos de discusión que ponen sobre la mesa las teóricas interesadas en el estudio de la experiencia juvenil femenina.

1.3 La experiencia femenina de la juventud frente a un modelo ideal androcéntrico

Al revisar la información existente sobre las mujeres y la juventud encontré en México una bibliografía reducida. Carles Feixa (1998) en su libro *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, hace referencia a algunas autoras que se han preguntado sobre la juventud de las mujeres, quienes desde distintas posturas teóricas han sido caracterizadas como “pasivas” y “marginales” frente a las prácticas y las manifestaciones colectivas que los varones han construido dentro de lo que se denomina las culturas juveniles. Sin embargo, mi búsqueda bibliográfica no sólo estuvo enfocada en encontrar respuestas sólo en este campo, también traté de encontrar pistas dentro de la propia investigación feminista, así es que empezaré describiendo qué ha pasado al respecto de la juventud de las mujeres en esta área de investigación.

La antropología ha reconocido el papel primario que tiene la edad y el género en la organización social de todas culturas humanas, pero además la teoría feminista reconoce a estos ordenadores interrelacionados en las relaciones de desigualdad social (De Barbieri, 1992). Sin embargo, a pesar de este reconocimiento la juventud de las mujeres no se ha constituido como tema central de la reflexión feminista (Riquer y Tepicichín, 2003).

Teresita De Barbieri (Op Cit) hace un planteamiento interesante sobre esta interrelación, pues no queda claro si “las diferencias de edad y etapas de la vida constituyen un sistema en sí mismo o sí forman parte del sistema sexo/género”. Lo anterior quizá no pueda tener una respuesta definitiva, pero deja claro que el ciclo de vida es un ordenador íntimamente

vinculado con el género, ya que si analizamos con detenimiento cada una de las etapas del ciclo de vida, podemos ir entendiendo los procesos de aceptación, internalización, ejercicio, mantenimiento, e incluso de desdibujamiento de “la desigualdad y las jerarquías en función del género” nos dice De Barbieri, y añade que el estudio del ciclo de vida contribuye a dar dinamismo al género, pues las atribuciones dadas a los distintos sexos encuentran “en determinados momentos de la vida [diversas formas respecto a las] posibilidades, deberes, normas de conducta...capacidad de decisión y autonomía” (Idem:119-120). Esta situación pude verla claramente en el caso de las jóvenes migrantes, quienes al volverse un sustento de sus familias de origen toman un lugar en la toma de decisiones y se relacionan con el sexo opuesto en circunstancias considerablemente diferentes que las jóvenes que no migran o del papel que juegan las mujeres de otros grupos de edad.

Dentro de las investigaciones feministas, el ciclo de vida femenino ha sido ampliamente estudiado para dar cuenta de la manera en que se internalizan, se mantienen o se transforman las desigualdades y jerarquías de género en distintas etapas de la vida de las mujeres. Sin embargo, considero que la investigación sobre la experiencia femenina ha tendido a dar más peso a la etapa reproductiva de las mujeres, debido quizás a los enfoques adultocéntricos³⁴ que permean, en general, a las teorías sociales, pero también a que las luchas feministas se han centrado en “que la mujer se reapropie de su cuerpo, lucha que se tradujo en la reivindicación del derecho a ejercer con libertad la sexualidad, la capacidad reproductiva y productiva, esto es, a trabajar por un ingreso”, como bien lo apuntan Florinda Riquer y Ana María Tepichín (Op Cit:494).

El texto de estas dos últimas autoras titulado “*Mujeres jóvenes en México. De la casa a la escuela, del trabajo a los quehaceres del hogar*” fue clave en la construcción de mi pregunta de investigación. En él las autoras analizan, dese una perspectiva de género, el tránsito de la escuela al trabajo. Ubican dos factores contextuales para entender cómo se da el fenómeno en relación con las mujeres. Por un lado, indican que en México “para un

³⁴ Helena Wulff (1995a) sostiene que dentro de la antropología se ha estudiado poco a los jóvenes, quizás dice ella porque *los antropólogos, como muchos otros adultos, no toman a la juventud en serio: quienes pueden ser divertidos en ocasiones, pero potencialmente peligrosos y perturbadores, porque están ubicados en una fase liminal*, de compleja definición.

número significativo de jóvenes el paso de la escuela al trabajo no sólo ocurre a edades tempranas sino que está mediado por la unión conyugal y la formación de una familia”. Por otra parte, las autoras advierten que en este mismo contexto la etapa de la juventud “tiene connotaciones distintas para varones y mujeres, en virtud de que existe la creencia” de que las mujeres tienen un “destino de género: reproducir la especie”, asumiéndose que no necesitan experimentar determinadas vivencias como pueden ser la formación escolar (Idem: 496-497), o la etapa juvenil en el caso que expongo aquí, entre otras.

Si bien las autoras de este texto generalizan sobre la situación de las “mujeres jóvenes en México”, el artículo me pareció sugerente, pues se preguntan si: “¿tienen las mujeres juventud?” (Idem: 499), cuestionamiento que yo trasladé al caso de las mujeres indígenas. Metodológicamente, advierten la existencia de un modelo ideal en el que las personas se hacen adultas, diferenciándolo a su vez de las posibilidades reales en términos de condiciones económicas, de género y étnicas que marcan distintas rutas a tomar para llegar a la vida adulta. Por lo anterior, consideran que “el período vital [al] que llamamos juventud es más incierto para las mujeres que para los varones”³⁵ principalmente porque se les sigue socializando para el matrimonio y la maternidad (Idem: 501). En consecuencia, su preparación para la vida adulta no implica y no requiere un período de transición específico en la vida de las mujeres para cumplir con su mandato de género.

Riquer y Tepichín nos advierten de no confundir el modelo ideal con los modos y medios reales y diversos existentes en las trayectorias juveniles. El modelo ideal no debe ser utilizado para analizar una realidad social concreta y descartarla como experiencia juvenil porque no cumple los parámetros del primero. En todo caso el modelo ideal es un referente a partir del cual podemos plantear los quiebres, los cambios y las resignificaciones de las trayectorias juveniles que se plantean en él. Sin embargo, desde mi punto de vista, un elemento que escapa a la reflexión que hacen estas autoras o que queda desvinculado de su planteamiento para estudiar la juventud de las mujeres en México, tiene que ver con que el modelo ideal está construido androcéntrica y eurocéntricamente, lo cual deja aún más al

³⁵ Ana Berga reitera esta afirmación al decir que, “chicos y chicas deben aprender a negociar su identidad de género en múltiples y variados contextos” (2003:126).

descubierto su incapacidad analítica para explicar los modos y medios reales de las trayectorias juveniles de ciertos grupos: las mujeres y las/los indígenas en este caso. Por lo tanto, considero que el modelo ideal, es tan sólo eso, y lo hace difícil como herramienta de análisis para entender la heterogeneidad de lo juvenil.

A continuación presento de manera resumida algunas obras emblemáticas en el estudio de la juventud de las mujeres, cuyo aporte no sólo fue necesario para explicar la especificidad de las mujeres como jóvenes, sino también para visibilizar la heterogeneidad de manifestaciones juveniles en términos de género y clase, aunque es difícil nuevamente encontrar en esta literatura, la relación que se da entre la juventud, la etnicidad y el género.

1.3.1 Las mujeres jóvenes en las subculturas juveniles, ante la doble moral, el androcentrismo y la sobrerrepresentación masculina en la investigación social

Jenny Garber y Ángela McRobbie ([1976] 1983, consulta en línea: 10 de julio de 2010) en su artículo “Girls and subcultures: an exploration” plantean que más que marginales, las mujeres han estado invisibilizadas en el estudio de las culturas juveniles, las cuales han sido definidas androcéntricamente a partir de la generación de “un estereotipo cultural” construido por investigadores e informantes. Del tal manera que se asocian a las culturas juveniles conceptos como “emancipación”, “identidad”, “mundo público”, “afirmación de la virilidad”, “violencia”, “estética dura”, “rock”, “actividades de ocio”, “radicalismo político”; entre otros. Generalmente estos términos no han sido vinculados con lo femenino y las mujeres.

Las autoras antes mencionadas hacen varias preguntas tratando de comprender por qué se investigó tan poco a las mujeres en las subculturas juveniles que aparecieron en el contexto de la postguerra en la Gran Bretaña. A lo largo de dicho texto van demostrando que las jóvenes no han estado ausentes de tales subculturas³⁶. Señalan, sin embargo, dos

³⁶ Muestran por ejemplo la participación de las mujeres en los grupos contraculturales hippies, los teddy-boys, incluso en esta subcultura, se conformaron grupos de teddy-girls, the Margate claser, mods y rockers (Garber y McRobbie, Idem)

situaciones que confluyeron para hacerlas invisibles en la investigación. Por un lado, el trabajo sociológico dominante sobre las subculturas juveniles tendió a asociar a éstas con la delincuencia y la desviación social, de ahí la sobrevaloración del estudio de ciertas prácticas de las cuales las mujeres han tendido a estar excluidas, ya que excepto lo que se consideraba como “desviación sexual” (relaciones sexuales fuera del matrimonio, deseo y erotismo para las mujeres, sexualidad separada de la reproducción, entre otras), en general, ellas no participan en las más extremas manifestaciones de las culturas juveniles. Por otra parte, la transgresión del rol de género de las mujeres aparecía –sobre todo en los medios de comunicación- como un atentado a la moral establecida.

Garber y McRobbie consideran dos momentos en la teorización sociológica de la juventud y observan que en ambos hay un posicionamiento frente a la juventud de las mujeres. El primero, dominante hasta la década de 1950 veía a las subculturas juveniles como desviaciones sociales, concibiendo a la violencia, la aparición en las calles y la vía pública, así como la vivencia abierta de la sexualidad, manifestaciones asociadas con la virilidad de los hombres, mientras que la aparición de las mujeres en la esfera pública y el ejercicio de la sexualidad eran interpretadas como acciones que demostraban la declinación de los valores morales. Frente a esta postura aparece una visión crítica que pone en duda la desviación social de las subculturas juveniles, particularmente las manifestaciones masculinas de ellas, pero no así con respecto a las femeninas, las cuales decidieron dejar de lado, no observándolas, ni construyendo una elaboración teórico-analítica de las expresiones juveniles de las mujeres (Idem).

La situación anterior la vínculo con una doble operación epistemológica, presente en la manera de producir conocimiento en distintas áreas de investigación, en este caso en los estudios sobre jóvenes y juventud, en donde se han definido las culturales juveniles desde parámetros masculinos, al mismo tiempo que como manifestaciones de los varones. Esta operación se expresa en el androcentrismo que estimula la manera de observar la vida

social y/o en la sobrerrepresentación de la experiencia masculina para explicar también a las mujeres y a lo humano³⁷.

Desde el enfoque de las mismas autoras, el contexto histórico fue crucial para invisibilizar la participación de las mujeres en las subculturas juveniles, mediada siempre por un doble estándar, que para las mujeres resultó muy rígido, por lo menos hasta la década de 1950. Analizando tal contexto, podemos comprobar que las mujeres de la primera mitad de siglo XX no contaban con efectivos métodos anticonceptivos, tenían pocas oportunidades para pasar tiempo con el sexo opuesto, y en general tenían una gran dependencia económica. Así, en el tiempo de la posguerra, las mujeres tenían una gran presión social para mantener siempre una buena reputación frente a los padres, vecinos, familiares y parientes, etc. (Idem). Con esta situación detrás, las industrias del tiempo libre dirigieron su atención hacia ambos sexos, pero hacia las mujeres tuvieron un enfoque especial, manejando para ellas una serie de productos de consumo –por ejemplo, el maquillaje o las revistas para adolescentes- que podrían utilizarse desde el espacio del hogar, pero no necesariamente en las calles, contribuyendo con esto a reforzar el alistamiento de las mujeres en los espacios privados.

Lo que me interesa destacar del planteamiento de Garber y McRobbie es que para estudiar la juventud de las mujeres, ellas proponen analizar la organización de género, con la finalidad de situar dentro de esta estructura social a las mujeres. Tal estrategia permite ubicarlas “en un conjunto o rango de actividades”, que por supuesto –dicen- encontraremos siempre diferente y “necesariamente subordinado” al de los muchachos. Siguiendo tal procedimiento, seguramente nos toparemos con que las mujeres desempeñan una mayor cantidad de actividades dentro de la esfera privada, o en espacios no visibles a simple vista,

³⁷El androcentrismo ha impregnado profundamente las relaciones de poder en el conjunto de la sociedad, la producción cultural y el pensamiento científico. De tal manera que uno de los objetivos de la epistemología feminista en sus diferentes perspectivas, ha sido precisamente denunciar el androcentrismo de la ciencia, la cual ha tomado el punto de vista masculino como parámetro de estudio y análisis de la realidad como válidos para el conjunto de la humanidad. El androcentrismo implica una forma de conocer el mundo, de acercarse a él e interpretarlo, este punto de vista hegemónico ha invisibilizado y menospreciado la contribución de las mujeres a las diferentes sociedades y, en especial, a la ciencia. Para profundizar en esta discusión, ver entre otras: Sandra Harding (1996) y Evelyn Fox Keller (1991).

los cuales regularmente no tienen el mismo reconocimiento que los que ocupan los varones (Idem).

En el caso de las jóvenes migrantes indígenas esto último fue muy importante. Séverine Durín (2008 y 2009) explica el “aislamiento” en que se encuentran las jóvenes migrantes que vienen de zonas rurales indígenas a trabajar en el empleo doméstico remunerado, de quienes no podríamos saber mucho si no tenemos una visión panorámica de las formas de asentamiento indígena en la ciudad, pero también de cómo influye el género, la etnicidad y la clase en las formas de inserción laboral y residencial de las mujeres indígenas migrantes en los ámbitos urbanos de llegada³⁸. Estas jóvenes no han estado visibles a la investigación a no ser que se hicieran preguntas sobre el trabajo doméstico remunerado (Goldsmith, 1989) en donde jóvenes migrantes indígenas tienen un lugar predominante, o que desde la migración de las mujeres hayan saltado en las estadísticas, debido al alto volumen que representan (Arizpe, 1978, Deere y León, 2002).

Gaber y McRobbie (Op Cit) se sitúan en el trabajo del *Center for the Contemporary Cultural Studies* creado en la Universidad de Birmingham, Gran Bretaña durante la década de 1960 (Feixa, 1998), cuya línea de investigación estuvo centrada en las subculturas juveniles como formas de resistencia a las culturas dominantes, en reafirmación de las culturas parentales a través de la consolidación de grupos de pares (Wulff, 1995a). Al dirigir su atención a las mujeres, estas autoras hacen hincapié en el análisis de las formas sociales y espaciales que las mujeres utilizan para interactuar entre ellas y para negociar su propio espacio, encontrando que existen formas específicas de respuesta y resistencia entre las mujeres jóvenes (Garber y McRobbie, Op Cit)

Por su parte Helena Wulff³⁹ (1995^a, 1995^b), perteneciente a “una nueva generación [crítica] de [los] trabajos” que los Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham venía

³⁸ Ver capítulo 4 y 5.

³⁹ Los primeros aportes de esta autora sobre la juventud de las mujeres se encuentran en su libro publicado en 1988, *Twenty girls. Growing-up, Ethnicity and Excitement in the South London Microculture*. Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm. Desafortunadamente no tuve acceso directo a esta publicación, pero una síntesis de su planteamiento está en un capítulo publicado en el libro que edita con Verd Amit-Talai,

realizando, indaga en aquellos espacios en los que las mujeres están presentes, pero también sobre las formas de asociación que las mujeres jóvenes establecen en ellos. Para llevar a cabo esta tarea, la autora combina la etnografía de los espacios públicos “con una etnografía de la *bedroom culture*”⁴⁰ y, propone una nueva herramienta para el análisis de las culturas juveniles: *las microculturas*.

Wulff suplanta el concepto de *subculturas juveniles*⁴¹ con la categoría de “*microculturas*”, como una herramienta para estudiar a pequeña escala a los grupos de jóvenes. La autora pone énfasis en la definición del concepto de cultura y explica que ésta consiste en el flujo de significados que las personas crean e interpretan cuando se comunican cara a cara o, a través de los medios de comunicación, aunque reconoce que las ideas y su externalización, están distribuidas de manera desigual sobre una estructura social (1995b:63).

Las microculturas son, entonces, flujos de significados y valores manejados por pequeños grupos de jóvenes en la vida cotidiana, atendiendo a situaciones locales concretas. Wulff considera que la vida social se conforma desde grupos entre tres o cuatro personas hasta cientos de individuos. Sin embargo, en la vida cotidiana, lo social toma forma dentro de los ambientes familiares, escolares, de trabajo o entre los grupos de amigos⁴². Es especial las/los adolescentes escogen preocupaciones culturales que se asocian con su situación específica (la migración para el caso de las jóvenes de la presente investigación), las cuales reformulan en sus propios términos tanto como es posible (Idem: 65).

al que me he referido anteriormente, el título de su contribución es: “*Inter-racial friendship: consuming youth styles, ethnicity and teenage femininity in South London*”.

⁴⁰ Término anglosajón que refiere al espacio construido por un tipo de jóvenes surgidos a mitad del siglo XX, caracterizados por pertenecer a una familia de altos recursos, estar escolarizados, con un gran poder adquisitivo y mucho tiempo libre. Este espacio puede ser considerado también como la habitación adolescente en la que “comienzan a suceder cosas: encuentros entre jóvenes, [hasta] la definición de pautas de consumo”. (De Bofarul, 2009:123)

⁴¹ El cual se había utilizado hasta entonces, para definir a los grupos distintivos de jóvenes con base en una serie de conductas y comportamientos utilizados para diferenciarse de la cultura dominante de la que forman parte. Se considera que las subculturas juveniles tienen un sistema de normas y valores más o menos autónomo, con respecto al mundo adulto (Feixa, 1998).

⁴² Cabe señalar que Wulff estudia a un grupo de veinte jóvenes, compuesto por mujeres blancas y negras, que se reúnen en un club y en la esquina de una calle del sur de Londres, pero también en la escuela y en sus casas. Ella logra descifrar la personalidad de cada una de las chicas y los eventos que logran agruparlas, más allá de las diferencias étnico-raciales que existen entre ellas (Idem: 66).

Wulff identifica tres elementos básicos de relación dentro de las microculturas: una combinación particular de personalidades, una serie de localidades donde éstas se encuentran y, ciertos eventos momentáneos que experimentan juntas dichas personalidades (Idem). De ahí que la autora enfoque su atención en “los propios actores”, “la vida cotidiana” y “la polifonía de los jóvenes”. Para ella las relaciones cara a cara nos permiten observar la agencia, la cual dota de habilidad a los individuos para, desde lo local, construir significados culturales, que tienen un impacto en los fenómenos de gran escala (Idem: 63).

El aporte de la categoría de microculturas, propuesta por esta autora no sólo es útil cuando lo aplicamos al análisis de la juventud de las mujeres, ya que puede ser una herramienta para trabajar con distintos grupos juveniles, lo cual implica reconocer los espacios en los que se mueven y, en sus discursos, ubicar los significados, las prácticas, creencias, valores, actitudes y estilos que se conjuntan para conformar agregaciones y agrupaciones específicas dentro de un espacio social más amplio.

Es precisamente siguiendo este procedimiento como yo me acerque a los espacios de reunión de las y los migrantes indígenas en la ciudad. Describir a las jóvenes migrantes a través de la categoría de microculturas, me brindó la posibilidad de ver sus formas de asociación para agruparse y compartir una serie de gustos, estéticas, etc., y ver cómo además de las relaciones de género, también hay otros elementos de identificación que van conformando una serie de subgrupos que confluyen en el mismo espacio, sin el temor de estar describiendo únicamente patrones homogéneos en su comportamiento, haciendo con esto más rica, me parece, la descripción etnográfica⁴³.

1.3.2 La perspectiva de género en el estudio de las mujeres en las bandas juveniles en México

En México, aunque el estudio de la juventud de las mujeres también ha sido limitado, Jenny Garber, Ángela McRobbie y Helena Wulff son referentes obligadas en las investigaciones

⁴³ Ver capítulo 7.

sobre el tema. Maritza Urteaga (1996) y Catalina Arteaga (2001) son ejemplos de esta afirmación. Los trabajos de estas autoras se enfocan en el estudio de las bandas juveniles. En el primer caso, Urteaga analiza el papel de las mujeres en estos agrupamientos y en el segundo, Arteaga analiza las relaciones de género al interior de las bandas.

Urteaga retoma cuestionamientos semejantes a los de Garber y McRobbie, preguntándose también si las mujeres han estado ausentes de las culturas juveniles o ha sido la manera de hacer investigación lo que las ha hecho invisibles en estos estudios. Como estrategia teórico-metodológica utiliza la perspectiva de género para “reflexionar [sobre] la invisibilidad femenina en las bandas”, considerando que esta perspectiva le permite apreciar la posición de las mujeres y su situación en un contexto, utilizando sus características y especificidades. Entre las características más importantes señala que son mujeres, jóvenes, pertenecientes a sectores urbano populares en la década de 1980. Basándose en “dos imágenes –la de mujer rockera y la de mujer punk” investiga cuál es el rol que juegan las mujeres al interior de las bandas roqueras y punks.

En el contexto mexicano, Urteaga hace énfasis en la manera diferenciada en que mujeres y hombres son socializados y encuentra que, mientras “el tránsito hacia la vida adulta de los varones está organizado como aprestamiento para la emancipación familiar, la independencia económica y la autonomía personal, esto es, en su transición a la vida pública. Por el contrario, el tránsito de las chavas está organizado como aprestamiento hacia otra forma de dependencia en la familia de destino; es decir, se centra en la continuidad del mismo escenario, el privado/el doméstico” (Idem: 367). Es en este marco donde las bandas juveniles se desarrollan y reproducen, replicando en su interior formas de subordinación de género en las relaciones que establecen entre mujeres y hombres. Lo que observa Urteaga es que a pesar de que se presenta esta organización genérica, las mujeres están en los entornos en los que se han desenvuelto las bandas juveniles, como acompañantes, novias, e incluso como lideresas de bandas femeninas paralelas a las bandas masculinas convencionales.

En conclusión, existe en la construcción de las bandas juveniles un lugar para las mujeres que reproduce las formas de organización subordinada de género para ellas, pero también las bandas ofrecen a las mujeres espacios de transgresión, organizando en varias ocasiones una vida social alternativa, por lo menos para algunas “chavas” en un cierto momento de su vida, que es lo que podría considerarse la etapa juvenil de estas mujeres de sectores urbano populares. En este sentido, la juventud de las mujeres puede ser más efímera que la de los “chavos” y quizá de mayor riesgo y vulnerabilidad⁴⁴, pero no por eso inexistente. Este característica observada por Urteaga sobre las “chavas” en las bandas juveniles puede aplicarse también a las mujeres indígenas.

Prueba de esta última afirmación es el trabajo que Catalina Arteaga realiza en una colonia popular en la delegación de Tlalpan, en el Distrito Federal. Aunque no se centra sólo en las mujeres, analiza desde una perspectiva de género “las formas de construcción de identidades colectivas, y de las estrategias distintivas de acceso y aprovechamiento de los diversos recursos/capitales que alcanzan [hombres y mujeres] al pertenecer a una banda” (2001:1).

A pesar del carácter exploratorio del trabajo de Arteaga, pueden observarse con claridad los elementos que formaron parte de la estrategia metodológica que la autora estableció para

⁴⁴ El tema del riesgo y vulnerabilidad social de los jóvenes ha sido central en el estudio de la juventud en países latinoamericanos, aunque vale la pena mencionar, que nuevamente la dimensión de género es subsumida a otras dimensiones, en especial a la de clase. Ana Berga Timoneda en su artículo “Aprendiendo a ser buena. Los procesos de riesgo social en las adolescentes” el cual forma parte de su tesis doctoral *Adolescencia, género y riesgo social: un estudio de caso a partir de las trayectorias biográficas*, muestra las diferentes “respuestas y formas de expresión que chicos y chicas manifiestan ante las condiciones de riesgo social en las que viven”. Cuestiona cómo los programas de atención de riesgo social se han centrado en las manifestaciones que implican peligro para los jóvenes, asumiendo que las jóvenes no tienen dicha problemática, a excepción del embarazo adolescente que no se concibe del todo como una situación de riesgo social para ellas (2003:118) porque si bien se entiende que un embarazo en una adolescente implica una serie de conflictos, ser madre, después de todo, es algo “natural” para las mujeres. Lo más importante en el estudio de Ana Berga es que resalta que, al centrarse en las condiciones de riesgo social masculinas y al no visibilizar y definir las femeninas, las cuales, por supuesto, no se reducen al embarazo adolescente se estereotipa el rol femenino como pasivo (“las mujeres no dan problemas”) y se acumulan e incrementan los riesgos para las mujeres sin ningún tipo de respuesta ante situaciones que cada vez aumentan entre las mujeres, tabaquismo, alcoholismo, drogadicción, deserción escolar, integración al mercado laboral, entre otros; temas mayormente asociados con el riesgo y vulnerabilidad masculina, y mucho menos se ven situaciones problemáticas como las mayores responsabilidades de trabajo doméstico por parte de las jóvenes dentro de la organización doméstica, la coerción en la libertad de movimiento, en la toma de decisiones, violencia sexual y de género en el contexto de la familia y de la comunidad más amplia.

cumplir con su objetivo de investigación. Ubicó históricamente el problema, analizó el contexto y las percepciones de quienes rodean a la banda e incorporó a los propios chavos banda en el análisis. Revisó las formas de vida de los varones y mujeres que participan en la banda, su trayectoria laboral, escolar y la de sus padres, así como la dinámica familiar en la que se insertan. Todo esto con el fin de caracterizar las formas específicas en las que la banda hace “uso de los espacios y las relaciones que se dan en su interior”.

En primer lugar, considera a la banda como un grupo informal, sin “reglamentaciones explícitas y escritas, [sin] una estructura y organigrama definido formalmente”, pero capaz de atender necesidades de los integrantes de la banda, dotándolos de recursos simbólicos, materiales y sociales que, sobre todo en el primer caso, les da la posibilidad de construir una identidad colectiva y sentido de pertenencia en un contexto donde las instancias tradicionales se ven mermadas por las crisis de distinto orden.

Las diferencias entre mujeres y hombres en la vida cotidiana de la banda son evidentes en el uso del espacio y del tiempo. La calle y la noche son el lugar y el momento para las reuniones cotidianas de la banda, el acceso de las mujeres es siempre restringido precisamente por su lugar en la organización de género, por eso la participación de éstas en la banda puede no ser advertida. Esto cambia cuando se analizan los espacios festivos y rituales en los que la banda también participa. Es en las fiestas religiosas y los bailes donde las mujeres que son parte de este tipo de grupos aparecen, aun cuando no son vistas todos los días en las esquinas de las calles al caer la noche.

“Para las mujeres –nos dice Arteaga- el baile y las fiestas son actividades centrales que las definen como parte de la banda, a su vez son las instancias donde encuentran un sentido y pertenencia colectiva. La participación de las mujeres en estas actividades, representa además, la posibilidad de acceder a una experiencia de disfrute, de desinhibición, a la vez que de compartir. Representa también la posibilidad de acceder a un mundo y un espacio distinto al doméstico, ‘salir de la casa’.” (Idem: 8-9). Las reuniones cotidianas y festivas de

la banda tienen como fin “el cotorreo”, práctica central “en la adscripción y significación que chavos y chavas dan a la pertenencia a la banda” (Idem: 9).

Lo anterior ejemplifica también lo que sucede con las jóvenes migrantes indígenas a quienes encontramos cada domingo en los bailes, así como en los parques y plazas de la ciudad donde se han recreado espacios de convivencia donde migrantes rurales hacen presencia cada fin de semana. Las jóvenes aparecen visibles después de haber pasado toda la semana *aisladas* en la casa de sus empleadoras, lavando loza y atendiendo mesas en fondas y restaurantes de comida o vendiendo todo tipo de productos en comercios formales e informales.

De vuelta al texto de Arteaga, es interesante el análisis que hace de los recursos materiales, reflexionando en el lugar que ocupa la clase en la conformación de redes sociales hacia dentro de la banda, al mismo tiempo que con otras bandas en distintos lugares de la delegación donde hace su estudio. De esta manera encuentra que las mujeres suelen tener mayor movilidad de una banda a otra, además de ser conciliadoras en los conflictos que llegan a darse entre bandas rivales, nos cuenta al respecto: “las chavas entrevistadas transitan en distintos tiempos y espacios por las colonias cercanas, con distintas bandas y grupos de amigos. El contacto se hace a través de compañeros de escuela o parientes que les presentan a chavos de otros lugares de la delegación, connotados como de una más alta categoría social” (Idem: 11).

La autora señala la relación que se da entre mujeres, principalmente entre las que pertenecen y las que no son parte de una banda, a estas últimas se les define como *chicas de casa*⁴⁵. Generalmente los conflictos entre las chavas banda y las chicas de casa suelen tener un trasfondo de clase, las primeras tienen frente a las segundas mayores carencias, no sólo económicas, están en juego los afectos y el estar al cuidado dentro de una familia. Estos

⁴⁵ Nos dice la autora, “son chicas con una familia mucho más consolidada y protegidas dentro de un ambiente familiar más estable social y económicamente. Suelen ir a la escuela y tener buenas calificaciones, no las encontramos en las calles o en los bailes cotidianamente”. Las “chavas banda” en cambio, suelen abandonar la escuela, tener conflictos familiares de distinto orden, mantienen relaciones de amistad y “andan” con chavos pertenecientes a la banda (Idem: 13).

conflictos se dirimen frecuentemente en “la disputa por los hombres”, esta situación es vívida entre mujeres de distintas bandas, sobre todo, cuando entre ellas hay diferencia de recursos, principalmente de dinero (Idem: 14-15).

Respecto a las relaciones de pareja dentro de la banda, “el noviazgo, la convivencia, el ‘andar’” son las distintas modalidades que toman el lugar de los patrones socialmente establecidos de “noviazgo, compromiso y matrimonio”. El lugar de las mujeres en estas relaciones se establece a partir de dos condiciones diferentes entre mujeres y varones, para ellas existe siempre una restricción de sus actividades, actitudes y de exclusividad, mientras que ellos pueden conservar su independencia y tener otras parejas (Idem: 15).

Arteaga retoma varios de los apuntes de Garber, McRobbie, Wulff y de la misma Maritza Urteaga, concluyendo que la presencia de las mujeres en las bandas es menor con respecto a los varones, observa también que la mayor parte de las veces se reproducen patrones tradicionales en la relación entre mujeres y hombres al interior de la banda, no obstante, paralelamente a esta situación, las mujeres que participan en este tipo de agrupamientos cuestionan implícitamente la condición social de las mujeres, a través de una transformación de su apariencia, así como de comportamientos y actitudes que confrontan a sus madres y padres, entre ellos, iniciar una vida sexual antes del matrimonio, dejar los estudios, salir a las fiestas, etc. Tal cuestionamiento, por pasajero que sea, constituye para las mujeres de barrios populares una característica central en la definición de esta etapa en sus vidas, aunque esto no sea suficiente para reorientar el destino y cumplir con el rol tradicional como madres, y si les es posible como esposas. En los dos textos, encontramos que la maternidad y la conyugalidad siguen siendo los eventos por los que las mujeres dejan atrás la transición juvenil para convertirse en responsables de una nueva familia (Román, 2000)⁴⁶.

Otro autor que ha estudiado el papel de las mujeres en las culturas juveniles es José Manuel Valenzuela en sus estudios en Tijuana, Baja California y Ciudad Juárez, Chihuahua. El

⁴⁶ Discutiré con mayor profundidad esta situación en el capítulo 6.

autor estudia el lugar de las mujeres que participan en el cholismo. Primero ubica que la situación de las mujeres “en todas las esferas de la actividad social presenta características propias, especificidades que se derivan única y exclusivamente por el hecho de ser mujer” y que se manifiestan en “tratamientos distintos a problemáticas similares a partir de la condición de género” que las cholas viven como mujeres. En esta tesitura nos dice el autor lo siguiente:

“En el caso del cholismo también se da esta situación y la chola debe cargar con el peso del acendrado machismo producto de una sociedad patriarcal [...] Al estigma de pertenecer a un grupo rechazado por la ‘sociedad global’, se agrega otro que se deriva del ‘género’ [...] se difunde una imagen sesgada de la chola, que la muestra como prostituta, cuya única forma de participación en la vida del barrio se circunscribe al ‘ñasqueo’. La realidad es diferente [...] Hay diversos caracteres, actitudes y comportamientos entre las cholas y este amplio parámetro debe servir de referencia [...]” (2009:228)

El autor caracteriza a las cholas a partir de las relaciones sentimentales que entablan con los cholos y no con otros jóvenes, por el parecido en el “esquema de pensamiento” con otras jóvenes que no son cholas, en cuanto a que también son mujeres y desempeñan “un papel de mayor responsabilidad en las tareas domésticas [...] restricciones dentro del matrimonio o la unión libre, y la ilusión del matrimonio como elemento de realización en la vida”. Al mismo tiempo, al asumirse como cholas “cuestionan la imagen de sumisión y pasividad que se le asigna a la mujer” (Idem: 229).

Los tres últimos estudios referidos aquí sobre las mujeres en las bandas juveniles y el cholismo caracterizan cómo viven su período juvenil las mujeres de clases populares, haciendo énfasis en la organización de género y la reproducción de sus formas dentro de las bandas, la socialización diferenciada de mujeres y hombres, la cual se manifiesta en una forma disímil y desigual del uso del tiempo y del espacio entre mujeres y varones que participan en las bandas; lo cual es verdaderamente importante. No obstante, considero que

dos puntos más que deben resaltarse es que reconocen que aunque el período no tiene la misma duración que para los varones, lo efímera que pueda ser la juventud de las mujeres no debe negar esta experiencia, y por el contrario debe analizarse desde esta misma especificidad. Por otro lado describen la transición juvenil en espacios que, para las mujeres, significan la posibilidad de tener experiencias lúdicas, de disfrute, de placer, vivencias también asociadas con lo masculino, pero que están experimentando cada vez más un mayor número de mujeres en diferentes grupos y estratos sociales, tal es el caso de las mujeres indígenas migrantes. Esta visión abre la posibilidad que también yo buscaba al plantearme esta investigación, ver a las mujeres jóvenes, especialmente a las indígenas, desde otra perspectiva que no sea solamente de victimización, sino encontrando la agencia –a manera como lo explica Helena Wulff (1995^a,1995b)- para construir nuevos significados culturales de lo femenino y del ser mujer, incluso de ser mujer indígena.

Recapitulación

Desde mi punto de vista, la transición indígena de la niñez a la vida adulta ha estado latente dentro de la investigación social, pero no ha podido ser caracterizada debido a que se concibe una única y situada manera de juventud: la de las sociedades urbanas de los países postindustriales. No obstante, ante la posibilidad de concebir a la juventud como una construcción social histórica que se plantea y se significa de acuerdo al tiempo y el espacio, la visión socio-antropológica de la juventud es un enfoque que permite preguntarse cómo se construye esta categoría social en diferentes contextos sociales. Para ello se hace necesario analizar la situación política, económica y social donde las expresiones e identidades juveniles deben ser revisadas en el dinamismo social y cultural del que son parte. A partir de este planteamiento, una parte del procedimiento metodológico para reconstruir la juventud de las mujeres indígenas me llevó a analizar, a través de la revisión bibliográfica el contexto de emergencia y los espacios sociales en los que estas juventudes están conformándose, y que dan contenido a los capítulos 2, 4 y 5.

Por otra parte, la juventud como categoría social y, por tanto relacional, vuelve importante el análisis de las relaciones de poder en las que los jóvenes están inmersos, entre ellas están las relaciones entre generaciones, de género, clase, etnia y raza. En este sentido retomo la afirmación de Rossana Reguillo de que: “partiendo del reconocimiento del carácter dinámico y discontinuo de los jóvenes, [éstos] no comparten en absoluto los modos de inserción en la estructura social, [por lo que] se plantea que sus esquemas de representación configuran campos de acción diferenciados y desiguales” (2000:106).

En mi búsqueda por explicar la manera en que se articulan las distintas relaciones de poder en la experiencia de las jóvenes indígenas, ubiqué, por un lado, los estudios transculturales e históricos de la juventud dentro de la disciplina antropológica, la cual se ha interesado por el estudio de la edad para indagar el papel asignado a las agrupaciones basadas en la edad, para estudiar los grupos de edad en distintas sociedades y plantea análisis transversales sobre la edad como proceso cultural.

Los primeros estudios antropológicos sobre la juventud cuestionan, por un lado la universalidad que han tomado las formas juveniles urbanas y masculinas de los países europeos (del Oeste) y de Estados Unidos. Además introduce la teorización sobre la cultura en el estudio de la condición juvenil. Desde la visión antropológica de la juventud se plantea que la experiencia de ser joven es universal, pero se manifiesta en diferentes formas por su articulación con la cultura, la política y la vida personal. Las investigaciones antropológicas se proponen estudiar cualquier tipo de joven, siempre de manera histórica y contextual, y ponen énfasis en la construcción de significados y formas simbólicas de las diferentes juventudes. Aunque consideran que los análisis macro pueden explicar cómo influyen los procesos de gran escala en lo local y en las relaciones interpersonales, por su parte la perspectiva micro analizada desde los propios métodos de la antropología, permite conocer el impacto de la agencia de los jóvenes en los fenómenos a gran escala.

Por otra parte, en la búsqueda de un procedimiento metodológico que me ayudara a analizar la juventud como categoría relacional, indagué profundamente en el estudio de la juventud

de las mujeres, tema que aunque no ha estado en el centro de la reflexión feminista, las bases epistemológicas, teóricas y metodológicas de esta última han sido tomadas en cuenta y han servido a las investigadoras interesadas en reconstruir la etapa juvenil de las mujeres.

La perspectiva de género en el estudio de la juventud de las mujeres tiene varios atributos muy importantes, entre los que destaco los siguientes:

- Aporta debates muy importantes en la teorización de la juventud, al poner énfasis nuevamente en la diversidad de experiencias juveniles y en la forma desigual en la que se vive como transición hacia la vida adulta.
- Recupera también el tema de la agencia.
- Clarifica que la forma que adopta la juventud de las mujeres, al igual que la de los hombres, no puede tomarse como una categoría homogénea, pues es una construcción socio-cultural concatenada con otros ordenadores sociales como la clase, la etnia, la raza y el género.

Nos advierte que la juventud de las mujeres no puede caracterizarse sin entenderse la organización de género, también producto de relaciones de poder que sostienen formas diferenciadas de socialización para mujeres y varones.

Sin una perspectiva de género no es posible apreciar los espacios en los que se desenvuelve la juventud de las mujeres. Ubicar los espacios de actuación de las mujeres debe alertarnos, sin embargo de no caer en un dualismo analítico; buscar a las jóvenes en los espacios públicos como lo muestra Catalina Arteaga no será posible porque está restringido para ellas. Sin embargo, tratar de explicar su actuación sólo en el espacio privado no nos permite comprender la manera cómo actúan las industrias de consumo para las jóvenes; como lo señalan Garber y McRobbie (Op Cit).

La construcción teórica del modelo público/privado se ha basado en una oposición dicotómica, excluyente, asimétrica y jerarquizada de estos espacios, teniendo una valorización de superioridad y de poder para el primero y un lugar subordinado para el

espacio privado (Montón, 2000:47). En el caso que me ocupa no sería posible mantener la dicotomía ya que las jóvenes indígenas como trabajadoras en el empleo doméstico remunerado se ubican en un contexto que para las empleadoras está ubicado en la esfera privada-doméstica, pero para las jóvenes migrantes al ser el espacio de trabajo es un espacio público. Mientras que en los espacios de reunión de migrantes, aunque éstos puedan considerarse como públicos, para las jóvenes migrantes son espacios de intimidad y de afectos, característica que se le da al espacio privado-doméstico, pues en ellos tienen la posibilidad de encontrarse en la ciudad con sus amistades, parientes y paisanas/paisanos.

En el texto de Florinda Riquer y Ana María Tepichín (Op. Cit), las autoras proponen identificar el modelo ideal con el que se define la transición juvenil, diferenciándolo de los modos y medios reales cómo lo experimenta cada individuo y cada grupo. Conuerdo con ellas y su propuesta resulta muy útil a quienes nos interesa documentar aquellas juventudes que no pueden reflejarse como tal en dicho modelo ideal. Así, al estudiar la juventud de las mujeres indígenas debí de visualizar los sesgos androcéntricos y los valores sexistas, pero también el etnocentrismo en el que ha sido construido el modelo ideal.

Por último, para indagar la juventud de las mujeres debemos tomar en cuenta los contextos históricos y socioeconómicos, tanto aquellos que han frenado como los que han propiciado cambios en la condición, situación y posición de género de las mujeres. Esto lo desarrollan muy bien Jenny Garber y Ángela McRobbie en el artículo que aquí hago referencia, en el que precisamente observan el contexto social, moral y académico que hizo invisibles a las mujeres a los ojos de los investigadores interesados en las subculturas juveniles de mediados del siglo XX en la geografía de la Gran Bretaña. La participación femenina en las culturas juveniles, debe ser explicada, entonces, en el contexto de reconocimiento de la ciudadanía de las mujeres, su incorporación al mercado laboral y a la educación formal, el acceso a los métodos anticonceptivos, entre otras transformaciones que han afectado la vida de las mujeres, en especial la de las jóvenes, transformando sus posibilidades de vida y desarrollo social tanto como sus formas de expresión y sus identidades. Por supuesto, estos mismos aspectos valen también para el estudio de la juventud de las mujeres indígenas.

En suma, no existe una sola juventud, en torno a las diferentes juventudes se construyen significados y formas simbólicas en una relación de mutua afectación entre la estructura y la agencia. La juventud como toda categoría es relacional y debe ser estudiada en articulación con los diferentes ordenadores sociales con que cada joven o grupo de jóvenes está asociado. En el caso de las mujeres, su condición juvenil está estructurada por una organización de género, en la que también se establecen relaciones de poder.

Por tanto, para estudiar la juventud debemos de proceder a analizar el contexto económico, político, cultural y social, así como los espacios de actuación social de las/los jóvenes, tomando en cuenta que éstos se definen diferencialmente, en consonancia con la organización social generacional, de género, de clase, etnia y raza. Poniendo en práctica este procedimiento, el siguiente capítulo tiene por objetivo, utilizando la literatura consultada, describir el contexto y las dinámicas socioculturales que permiten hablar hoy en día de la juventud indígena en la región latinoamericana y especialmente en México.

Capítulo 2

La juventud en contextos indígenas

El recorrido realizado por los trabajos de investigación en el campo de las juventudes indígenas me hizo conectarme con una interesante gama de temáticas y fenómenos asociados con la juventud indígena⁴⁷ en los diferentes países de América Latina, pero de manera específica en el contexto mexicano. La mayoría de las investigaciones que fueron consultadas se inscriben en una visión constructivista de la juventud, registrándose en las diferentes etnografías explicaciones complejas, que reflejan la realidad entrecruzada por las dimensiones espacio-tiempo, que implican analizar diferentes articulaciones: global-local, tradición-modernidad, ruralidad-urbanidad, ciudadanía-comunidad, así como temas como los derechos humanos, la subjetividad y la identidad. De tal manera, que buena parte de las etnografías tienen los ojos puestos en las instituciones sociales, políticas, culturales y económicas que están constituyendo a las mujeres y hombres indígenas de un determinado grupo de edad, en un sujeto de juventud en los diferentes contextos donde la población indígena tiene presencia.

⁴⁷ Maya Lorena Pérez Ruiz (2008c) enumera las siguientes temáticas: *la existencia de las y los jóvenes indígenas* (Marina Anguiano, 2002; Regina Martínez Casas, 2002; Celso Ortiz Marín, 2002; Alejandra Cañas, 2009; Tania Cruz Salazar, 2009); *las y los jóvenes como una puerta de entrada para conocer la heterogeneidad al interior de los pueblos indígenas* (Maya Lorena Pérez Ruiz, 2008^a y 2008b); *cambios en los procesos de socialización y en las relaciones de género* (Martín de la Cruz López Moya, 1999; Verónica Ruiz Lagier, 2008; Rebeca Igraja, 2008); *la juventud como problema en las sociedades indígenas* (Eva Fischer, 2008; Verónica Ruiz Lagier, 2008; *conflictos y acuerdos intergeneracionales* (Martha Lilia Mayorga, 2008; Regina Martínez Casas, 2002 y 2007; Eva Fischer, 2008; Maziel Terrazas, 2008); *Creación de nuevas identidades* (Lourdes Pacheco, 1997; Ariel García Martínez, 2003; Regina Martínez Casas y Angélica Rojas Cortés, 2005; Laura Chavarría Montemayor, 2008; Federico Gama, 2008); *las mujeres jóvenes como protagonistas del cambio* (Laura Valladares de la Cruz, 2008); *Jóvenes indígenas y nuevos estilos de consumo* (Tania Cruz Salazar, 2006; Federico Gama, 2008; Spencer Ávalos [et al]), 2010); *participación de las y los jóvenes en la continuidad de sus culturas* (Lourdes Pacheco, 1999; Maya Lorena Pérez Ruiz, 2002 y 2008b; Milka Castro [et. al], 2008; Alexis Rivas Rodríguez, 2008; Rebeca Igraja, 2008 y Laura Valladares, 2008; Álvaro Bello, 2008; Marta Romer, 2003 y 2008; Manuela Camus, 2008). Agregaría el tema de *Sexualidad de las y los jóvenes indígenas* (Gabriela Rodríguez, 1999; Martha Patricia Ponce, 1999; Rosa María Lara, 1999; Javier Cabral Soto y Ángel Flores Alvarado, 2001; Gabriela Rodríguez y Benno de Keijzer, 2002; Jorge Meneses Cárdenas, 2002; Macario Bautista, 2009; Angélica Aremy Evangelista, Rolando Tinoco y Esperanza Tuñón, 2009; Diana Reartes, 2010).

La finalidad de este capítulo es describir a partir de los textos revisados algunos de los fenómenos, las instituciones, los valores y los espacios asociados a esta construcción social, que como he venido reiterando es heterogénea, contextual, histórica, dinámica, y en cierto sentido incierta, por la manera en que las transformaciones sociales están impactando a las sociedades indígenas, debido al lugar subordinado que ocupan con respecto a la sociedad nacional, el Estado, el mercado y los procesos de globalización; fenómenos que resultan por demás contradictorios para las mujeres y hombres jóvenes.

Presentación

En general, se ha propuesto, que las sociedades indígenas no han reconocido nítidamente “un estadio diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta”⁴⁸. Mi premisa es que esto no es del todo así porque 1) la juventud es una construcción socio-cultural y, por tanto, toma forma de acuerdo al tiempo y contexto; 2) no existe una juventud, sino una multiplicidad de juventudes; y 3) lo indígena homogeniza a un sinnúmero de grupos diferentes entre sí, ante lo cual habría que, por lo menos, matizar el primer supuesto porque la existencia o no de la juventud indígena, depende más bien de las características culturales, sociales y hasta geográficas de cada pueblo indígena, de la relación de la comunidades que los componen con las zonas urbanas, del tipo y nivel de contacto con otras culturas, así como de las formas de dominación que se dan al interior de los grupos familiares y comunitarios y, por supuesto, la constitución de las juventudes indígenas se vincula con las formas de poder y dominación que se establecen desde el Estado-nación, el mercado laboral y el sistema de mercado nacional e internacional. Aunado a lo anterior, la existencia o no de la juventud en contextos indígenas, debe explicarse en el contexto de la organización de género y la relación de ésta con los procesos de socialización en cada comunidad. De manera muy importante conviene analizar, las concepciones filosóficas, así como las prácticas involucradas, en la constitución de las personas. Todas estas situaciones se reflejan de distintas formas y grados en la literatura existente sobre la juventud en contextos indígenas.

⁴⁸ Parfraseando a Carles Feixa (1998:19)

En la primera parte del capítulo introduzco una descripción de los factores que han permitido la emergencia de la juventud indígena contemporánea, tomando como referencia el ejercicio que Carles Feixa (1998) realiza para historizar la emergencia de la juventud en las sociedades de la postguerra de Europa del oeste y en Estados Unidos. Así mismo, acudo a la literatura especializada en juventud indígena para delimitar los factores específicos que han hecho emerger a las/los jóvenes de las comunidades indígenas, tanto en el ambiente social como en el académico. En la segunda parte del capítulo caracterizo a las juventudes indígenas, haciendo una síntesis de los elementos que encontré en la revisión de la literatura. Cierro el capítulo, sintetizando algunas consideraciones metodológicas encontradas en los trabajos etnográficos consultados, haciendo énfasis en las preocupaciones que introducen la discusión sobre etnicidad y juventud.

2.1 La emergencia de la juventud en los contextos indígenas

Las etnografías sobre juventudes indígenas describen, por lo general, su situación actual, por lo que es complicado explicar cuáles eran las formas específicas de las juventudes indígenas en períodos anteriores⁴⁹, pero con base en estos trabajos, podemos advertir algunos factores estructurales que han contribuido a la conformación de las juventudes indígenas contemporáneas en México, por lo menos, en las últimas cuatro décadas.

Carles Feixa (1998) identifica por lo menos cinco factores de cambio en el contexto histórico en el que emergió la juventud contemporánea en los países industrializados de mediados del siglo XX, los cuales propiciaron el protagonismo de los jóvenes, como un grupo específico en la organización de tales sociedades.

⁴⁹ Feixa propone también una tipología de quienes han sido los jóvenes en la historia de Occidente, advirtiendo que: “No se trata de modelos unívocos, sino más bien de *tipos ideales* que sirven para ordenar la heterogeneidad de los datos etnográficos e históricos”. Los modelos de juventud a los que se refiere este autor, pretenden mostrar la “enorme plasticidad en el espacio y en el tiempo del concepto de adolescencia”: a) Los *púberes* de las sociedades primitivas sin Estado; b) Los *efebos* de los estados antiguos; c) Los *mozos* de las sociedades campesinas preindustriales; d) Los *muchachos* de la primera industrialización; e) Los *jóvenes* de las modernas sociedades posindustriales“. Para mayor detalle de cada modelo véase Feixa, 1998:19-36, no obstante se podrá notar en la definición de estos modelos nulas referencias a las diferencias de género.

El primer factor se refiere a la emergencia del Estado de Bienestar (*Welfare State*); éste “creó las condiciones para un crecimiento económico sostenido y para la protección social de los grupos dependientes”; entrando pronto los jóvenes en esta categoría. Este modelo de desarrollo proporcionó a los jóvenes “mayores posibilidades educativas y de ocio, [de] seguridad social, ampliación de los servicios a la juventud, la transferencia de recursos de los padres a los hijos”, por mencionar algunos de estos beneficios (Idem: 34).

Un segundo factor se refiere a “la crisis de autoridad patriarcal [la cual] conllevó una rápida ampliación de las esferas de libertad juvenil: la guerra actuaba como detonante de la ‘brecha generacional’ que separaba a los jóvenes de los adultos; la revuelta ‘contra el padre’ era una revuelta contra todas las formas de autoritarismo.” (Idem)

El tercer factor está asociado con “El nacimiento del *teenage market* [que] ofreció por primera vez un espacio de consumo específicamente destinado a los jóvenes, que se habían convertido en un grupo con creciente capacidad adquisitiva: moda, adornos, locales de ocio, música, revistas, etc., constituían un segmento de mercado de *productos adolescentes* para consumidores adolescentes, sin demasiadas distinciones de clase” (Idem)

Muy ligada con el elemento anterior está la “emergencia de los medios de comunicación de masas [que] permitió la creación de una verdadera cultura juvenil internacional-popular, que iba articulando un lenguaje universal a través de los *mass media*, la radio, el disco y el cine y; hacía que los jóvenes empezaran a identificarse más con sus coetáneos que con los miembros de su clase social o etnia” (Idem).

Por último, el autor señala el “proceso de modernización en el plano de los usos y costumbres [lo que] supuso una erosión de la moral puritana, dominante desde los orígenes del capitalismo, siendo progresivamente sustituida por una moral consumista más laxa y menos monolítica, cuyos portadores fueron esencialmente los jóvenes; uno de los resultados fue la llamada ‘revolución sexual’, posibilitada sobre todo para la difusión de los

anticonceptivos, que por primera vez en la historia separó la genitalidad de la procreación, abriendo el camino a relaciones amorosas más libres y paritarias” (Idem).

La propuesta de Feixa estimuló en mí, la necesidad de reflexionar, entonces, sobre los mecanismos específicos que han hecho emerger y visibilizar a las/los jóvenes de las comunidades indígenas. Pero ¿podrían aplicarse estos mismos factores de cambio en la explicación de la emergencia de la juventud indígena? En cierto sentido sí porque las características del contexto descrito por Feixa han tocado a las sociedades latinoamericanas y dentro de ellas a las sociedades indígenas. Sin embargo, debido a la condición subordinada que tienen estas últimas en la estructura social, dichos factores se corresponden de manera compleja y hasta contradictoria con la realidad indígena.

Maya Lorena Pérez Ruiz (2008c), quien coordina la publicación de una docena de trabajos de investigación en los que se preguntan sobre los *Jóvenes indígenas de América Latina en tiempos de globalización* (también título del libro), en el que se presentan investigaciones realizadas en seis países: México, Chile, Ecuador, Bolivia, Guatemala y Colombia, caracteriza algunos elementos específicos que han permitido la emergencia de las juventudes indígenas en el contexto latinoamericano, explicándonos que los trabajos en esta obra ubican, por lo menos dos situaciones constatadas y asociadas con tal fenómeno. La primera es que las sociedades indígenas se encuentran ubicadas de manera subordinada en “contextos nacionales fuertemente caracterizados por la asimetría y la desigualdad” en los cuales, la segunda situación es que existen importantes grupos y organizaciones que “desarrollan una lucha por el reconocimiento” en los que los jóvenes aparecen como activos participantes de estos procesos (p. 9).

Pero veamos que nos dice la literatura sobre el comportamiento de los factores de cambio que influyeron en la emergencia de la juventud urbana occidental, a los que alude Feixa. Primero, es necesario diferenciar analíticamente el contexto de emergencia de la juventud indígena en los medios rurales del contexto con el que nos encontramos en las ciudades,

ambos espacios están en relación⁵⁰, pero marcan situaciones específicas para las y los jóvenes presentes en uno y otro espacio⁵¹. Aunque las/los jóvenes de ambos contextos comparten una situación de desventaja y exclusión con respecto a los jóvenes urbanos, quienes han logrado posicionarse como un objeto de las políticas públicas y, por tanto, de los beneficios de un Estado de Bienestar débil, característico de las sociedades latinoamericanas; la diferencia que hay entre los jóvenes indígenas rurales y los jóvenes indígenas urbanos, proviene de la representación simbólica que se tiene sobre estos dos ámbitos.

Las formas de vida rurales han sido consideradas como parte de sociedades premodernas, tradicionales y atrasadas. Por el contrario, las ciudades son concebidas como el símbolo de la modernidad. Los jóvenes indígenas que viven en ella, por tanto, “se les considera en tránsito hacia la urbanización” (Pacheco, 2010: 126), aunque esto no significa que sean beneficiarios de la modernidad, pues conservan un estatus social inferior por su pertenencia étnica y de clase, y en el caso de las mujeres por su condición de género.

Lourdes Pacheco también nos explica que “la presencia del Estado en el ámbito rural se signaba por acciones puntuales de educación y salud”, pero lo que observamos ahora es “la desinstitucionalización del Estado” (2010:128); particularmente en este ámbito. Tal situación se inscribe en una serie de cambios que han transformado la economía rural y, con ello, la vida sociocultural y familiar, el trabajo, la migración, la tenencia de la tierra, la herencia, la relación campo-ciudad y la condición femenina; cambios que han llevado a las familias y grupos domésticos campesinos a conformar grupos sociales “empobrecidos, envejecidos, que han dejado de vivir de las actividades agropecuarias para depender, cada vez más, de subsidios y salarios que los obligan a migrar de manera continua” (Arias,

⁵⁰ Los procesos globales, económicos y culturales, el incremento de los flujos migratorios (nacionales e internacionales), la construcción de infraestructura carretera, la expansión masiva de los medios de comunicación e información; son los factores continuamente mencionados en la literatura de distintos campos, en particular quienes están intentando explicar a las juventudes indígenas, como los fenómenos que han diluido las fronteras entre lo rural y lo urbano (Pérez Ruiz, 2002, 2008c; Pacheco, 2002, 2003; Meneses, 2003; García, 2003; Martínez y Rojas, 2005, Urteaga, 2008^a, 2008b; Arias, 2009, entre otros/otras)

⁵¹ El lugar de origen rural o urbano determina, además de una distinción contextual, una condición estructural (Cortés, 2011: 1153).

2009: 11). En este contexto, los jóvenes tienen pocas posibilidades de sobrevivencia, al ser totalmente abandonados por el Estado, y dejados en una situación incierta por los cambios acaecidos en la comunidad y familia rural, que impiden seguir “siendo el lugar donde los jóvenes rurales adquieren las herramientas necesarias para posicionarse en la sociedad” (Pacheco, 2010: 127).

En la ciudad el panorama tampoco es alentador. En el caso de la ZMVM, tanto las/los jóvenes de pueblos originarios, quienes no son considerados, por parte de las instituciones del Estado como integrantes de grupos étnicos indígenas, así como aquellas/aquellos que están en la ciudad en calidad permanente de migrantes, aunque consigan establecerse, o que ya nacieron en ella de padres emigrados (Ver capítulo 5), si bien se posicionan ante “un campo de posibilidades de elección, que ejercen en medio de tensiones y conflictos con sus familiares cercanos y con sus comunidades de origen, pero también con los sectores sociales no indígenas”, enfrentan dilemas en su identidad, pues al ser clasificados como indígenas, jóvenes, migrantes -extranjeros en su propio país- y asociados con la pobreza son discriminados, explotados, excluidos y marginados de las dinámicas urbanas. Al mismo tiempo, las/los jóvenes indígenas que viven en las ciudades tienen rupturas con sus familias y comunidades de origen, al ir perdiendo una serie “de elementos culturales como la lengua, la memoria y los conocimientos históricos, cosmogónicos y religiosos” (Pérez Ruiz, 2008a: 59). Las ciudades, al igual que los ámbitos rurales, también se han transformado, aunque siguen siendo un lugar donde las y los indígenas no son reconocidos ni como parte de un pueblo con una cultura ancestral, ni como ciudadanos (Igrega, 2000; Camus, 2000; Oehmichen, 2001b; Escalante, 2004).

El segundo factor que menciona Feixa es la crisis de la autoridad patriarcal, cambio que también estamos encontrando dentro de las sociedades indígenas, debido precisamente a las transformaciones en las comunidades rurales señaladas en párrafos atrás, donde la solidaridad y el ciclo de desarrollo doméstico han sido trastocados considerablemente⁵². Al respecto Patricia Arias señala que “la noción de solidaridad oscurecía el hecho de que las

⁵² Tocaré este último tema más adelante, cuando aborde la modernización de los usos y costumbres en los ámbitos indígenas.

unidades domésticas estaban organizadas de acuerdo con una jerarquía de poder que encarnaba en las relaciones de género y generación”. Al dejar de ser la familia campesina “una unidad económica de producción-consumo” dependiente de la actividad agrícola para depender ahora del ingreso asalariado, la solidaridad ha dejado de ser indispensable, dejando ver que “ha sido el resultado de la aceptación, pero también de la imposición, de relaciones de poder, familiares y sociales, que han subordinado en especial a las mujeres y los niños en el campo” (2009:36). De ahí que los jóvenes, hombres y mujeres hayan ganado un protagonismo y visibilidad al cambiar su posición como un elemento subordinado en la jerarquía generacional y de género para convertirse en generadores de ingresos (Idem: 34), ya sea como trabajadores en los medios tradicionales agrícolas, o en los campos del comercio y los servicios; espacios económicos que han tomado fuerza en el ámbito rural, pero también como trabajadores asalariados ya sean jornaleros agrícolas o trabajadores migrantes en los centros urbanos del país, o en las ciudades y el campo del país vecino del norte, donde dependiendo de su condición previa en los lugares de salida, el capital social con el que cuentan y la posibilidad de ser parte de organizaciones sociales indígenas tienen o no oportunidad de insertarse con relativo éxito en el mercado laboral que ofrecen los diferentes lugares de llegada de estos migrantes (Pérez Ruiz, 2008b; Pacheco, 2010). No obstante, para la mayoría de jóvenes indígenas que migran para trabajar, las opciones son verdaderamente limitadas, situación que encontré reflejada en la experiencia de las jóvenes que hacen parte de este estudio (ver capítulos 4 y 5).

El acceso al consumo para las/los jóvenes indígenas de los medios rurales y de las ciudades, se vincula con una mayor participación en los mercados de trabajo, aun cuando se da en forma precarizada. La posibilidad de tener un ingreso monetario, junto con el acceso a mayores niveles de educación formal, la circulación de mayor información, la transformación de los esquemas de socialización fuera de los ámbitos familiares y comunitarios en el campo y en la ciudad crean la necesidad de cambio en las manifestaciones materiales y simbólicas de la cultura indígena, no siempre bien vista por los adultos, pero tampoco por ciertos jóvenes en el campo y en la ciudad, quienes mantienen “el interés y el deseo de permanencia y continuidad” (Pérez Ruiz, 2008a:61).

Las industrias de consumo, por mucho tiempo, no tuvieron interés en los jóvenes indígenas como consumidores, incluso hoy no lo tienen⁵³. Sin embargo, hacen uso de muchos de los elementos folclorizados de identidad étnica indígena, los cuales han tenido una gran acogida, principalmente en la industria de la moda. Así mismo, ciertos grupos juveniles como los jipitecas, punks (Urteaga y García, 2005) y los *new age* (conocido también como el movimiento de la nueva era) (Durín, 2008) se han apropiado de dichos elementos en la creación de sus estilos.

A pesar de la exclusión de las industrias de consumo, las/los jóvenes indígenas se las ingenian para acceder a lo que ellas ofrecen, aunque implique hacerlo, a través de medios informales y hasta ilegales, como lo es la adquisición de productos comercializados en la piratería, la fayuca o la mercancía robada.

El consumo para las juventudes indígenas tiene el mismo efecto que para los jóvenes de las sociedades a las que se refiere Feixa (1998), al ser un marcador central en el proceso de construcción, reconstrucción de las identidades juveniles indígenas. El consumo conforma un espacio que está permitiendo a estos jóvenes afirmar la inclusión, la pertenecía y la membrecía social o como un mecanismo de diferenciación social, como marca de distinción, por lo menos en dos sentidos; uno porque les ayudan a crear espacios de identidad propia como jóvenes aunque rompan la cohesión tradicional o, también, dos, porque pueden contribuir a reforzar su identidad cultural. Al respecto Pérez Ruiz explica que, en este último caso, “los elementos culturales de la modernización y la mundialización de la cultura –como el uso de las computadoras, la internet y el inglés, por señalar sólo algunos elementos- es puesta al servicio de un proyecto cultural”, siendo también herramienta para defenderse “de las tendencias homogeneizantes, tanto nacionales como globales” (2008a: 56). Considero que ambas formas de consumo –las que rompen o las que refuerzan las identidades culturales- requieren de una capacidad de innovación y creatividad, y apuntan a la renovación cultural, a la necesidad de actualización que caracteriza, por lo general, a las nuevas generaciones.

⁵³ Por lo menos no lo tienen las marcas con derechos reservados o legalizadas.

Las y los jóvenes migrantes indígenas son actores clave en la circulación de bienes de consumo: ropa, calzado, música y muchas otras mercancías. En los ámbitos rurales, las nuevas adquisiciones de productos les permite diferenciarse de las/los jóvenes que no han migrado, y que pronto se vuelven seguidores de la moda propuesta por los primeros. En la ciudad, la adquisición de dichos bienes constituyen una puerta de entrada para ser parte de la ciudad, al mismo tiempo, que los diferencia de los habitantes urbanos, quienes, precisamente por la manera en que hacen uso de los productos, los discriminan, por atreverse a querer convertirse en urbanos y/o porque rompen las reglas hegemónicas de las modas urbano-juveniles. En el caso de los migrantes indígenas en la Ciudad de México, Federico Gama los describe de la siguiente manera.

“los jóvenes de las comunidades indígenas y rurales de los alrededores del Distrito Federal empezaron a llegar nuevamente en gran escala para trabajar como peones albañiles [...] Dejaron de ser ‘chundos’, ‘oaxacos’, ‘indios’ o ‘paisanos’ y queriendo identificarlos de alguna manera los llamé ‘mazahuacholokatopunks’⁵⁴, pues ya no cabían en ninguna de esas definiciones, ni tampoco en ninguna de las llamadas culturas [juveniles], porque además, sin lugar a dudas, van a la vanguardia de la moda callejera, sin los prejuicios ideológicos y políticos de [tales] culturas. Ellos se permiten mezclar cualquier género [cholos, skatos, punks, darks, emos o rockers] sin importar su origen, el chiste es verse bien, sentirse o ser un joven urbano” (2008: 38).

El nacimiento del mercado de consumo para los jóvenes, tercer factor al que hace mención Feixa, ha sido para los indígenas un factor más de exclusión social. El acceso a bienes de consumo e industrias culturales para las juventudes indígenas es solventado casi siempre por medios informales e implica una demanda indirecta al derecho de ser parte de los beneficiarios de la modernidad. No quiero decir con esto, que otros grupos de jóvenes no pasen por la misma situación, pero, sin duda, los indígenas enfrentan el reto de perder,

⁵⁴ Ver nota número 2 en la Introducción.

reconstruir, defender o reinventar su identidad cultural en un contexto de acceso desigual a tales industrias.

Por su parte, la propagación de los medios de comunicación hacia lugares antes aislados, conforman el factor de cambio que más ha impactado la emergencia de la juventud indígena, según lo reporta la mayor parte de la literatura consultada, pero también es el factor menos estudiado (Urteaga, 2008b), al transmitir, por un lado, una imagen de la realidad que retrata una vida urbana, moderna y cosmopolita, a la que sólo pueden acceder unos cuantos, pero que se vuelve referencia de los deseos de muchos jóvenes indígenas, siendo uno de los motivos que les impulsan a migrar a las ciudades en búsqueda de alternativas de vida, participación y de consumo (Pérez Ruiz, 2008a:10). Por otra parte, los medios de comunicación transmiten también imágenes y mensajes de *modelos de conducta*, cada vez menos ajenos para las comunidades indígenas, como son las relaciones amorosas, el cortejo, el noviazgo, el matrimonio, la sexualidad, nuevos papeles femeninos; entre otros (Urteaga, 2008b). La aceptación o no de estos modelos de conducta están asociados íntimamente con la organización de género, clase y edad en la que adultos y jóvenes pueden estar en tensión y conflicto, según sea la fuerza que tenga la jerarquía patriarcal y generacional, así como la que tengan los lazos familiares y comunitarios que la construyen (Pérez Ruiz, 2008a).

Los nuevos modelos de conducta mencionados por Urteaga, no provienen solamente de los medios de comunicación, éstos se conjugan con los mensajes transmitidos en la escuela, los que construyen las/los migrantes en su ir y venir, los discursos políticos de las instancias gubernamentales y no gubernamentales; y hasta el discurso de los derechos humanos. Los resultados son varios y complejos, pero sólo referiré dos de ellos: la demanda de libertad individual y la ruptura de la jerarquía de género, en la que la lucha de las mujeres por la igualdad y participación en las instancias comunitarias, son parte del proceso de modernización de usos y costumbres que están ocurriendo al interior de las sociedades indígenas. Para caracterizar estos cambios, retomare ahora el análisis que hace Patricia

Arias (2009) sobre los cambios en el ciclo de desarrollo doméstico que dejó pendiente en la reflexión sobre la crisis de la autoridad patriarcal, segundo factor que expone Feixa.

El modelo de reproducción social rural en el que están inscritas las sociedades indígenas, en el caso mexicano, es el del modelo mesoamericano, caracterizado como: de residencia patrivirilocal, herencia igualitaria de la tierra con privilegio patrilineal y herencia de la casa por ultimogenitura masculina (Robichaux, 2005).

Tal modelo se encuentra cada vez más erosionado debido a las transformaciones ocurridas en los medios rurales, las cuales he enunciado repetidamente a lo largo del documento, y que finalmente han hecho perder el valor de la tierra como recurso económico y como herencia. Así mismo, la actividad agrícola ha sido desplazada del lugar central que ocupaba en la economía campesina, y con ello se ha visto trastocado el manejo centralizado y jerárquico de la producción y la distribución (Arias, 2009:38).

Al no haber bienes que heredar y una actividad que permita la reproducción de un sistema jerárquico de género y generacional, la posibilidad de mayor libertad individual, ha traído cambios favorables para los subgrupos anteriormente subordinados en el modelo mesoamericano, en especial para los jóvenes y las mujeres en diferentes condiciones⁵⁵. Ante esto, varios usos y costumbres están siendo transformados; Patricia Arias destaca las siguientes: la residencia posmatrimonial neolocal (en una casa independiente) está cada vez más extendida, ante la alta “fragmentación de la propiedad, la incertidumbre y tensión respecto al destino de los herederos y el futuro de los recursos heredables” (Idem:38); la visibilización de las mujeres “solas” (término que define a las madres solteras, mujeres abandonadas y las viudas) y yo añadiría, las mujeres solteras, quienes al participar cada vez

⁵⁵ Los cambios que han afectado a este modelo de reproducción social, trae consigo la desaparición de elementos que antes eran también favorables para los subgrupos subordinados en él, ya que garantizaba la reproducción social y cultural, a través “de la herencia o transmisión de derechos de pertenencia según su orden de nacimiento o sexo” (David Robichaux, 2007:34, en Patricia Arias, 2009: 37). Sin embargo, al sopesar las ventajas o desventajas entre la persistencia del modelo y sus transformaciones, parece que la posibilidad de modificar la condición desventajosa de estos grupos, en especial, la de las mujeres abre el espacio para comenzar a definir y “echar a andar agendas propias”, antes ni siquiera contempladas ante “la situación de inferioridad de las mujeres” en dicho modelo (Patricia Arias, 2009).

más en el trabajo asalariado y en los flujos migratorios comienzan a adquirir ciertos derechos que se corresponden, más o menos, con las obligaciones económicas que adquieren con su familia y la comunidad (Castañeda, 2007); la mayor participación de los ingresos de las mujeres en la economía familiar “ha comenzado a modificar el entramado familiar y social basado en la jerarquización tradicional de derechos y deberes rurales”, el incremento de las/los jóvenes y las mujeres en los flujos migratorios “ha minado la capacidad de los grupos domésticos de imponer normas a sus miembros ausentes” (Arias, 2009:61) y con ello se han transformado las relaciones conyugales y generacionales. Por último, un elemento central en el cambio de los usos y costumbres indígenas tiene que ver con la transformación de la condición social de las mujeres⁵⁶.

En esta rápida y no acabada descripción de los contextos indígenas (rurales y urbanos) encontramos que los factores de cambio que hicieron emerger a las juventudes urbanas occidentales, coinciden de cierta manera con la emergencia de las juventudes indígenas. No obstante, la especificidad cultural de la organización social indígena y el lugar subordinado que ésta tiene en la estructura nacional, coloca a las/los jóvenes indígenas en un orden comunitario que ya no responde a sus necesidades de reproducción social, pero menos lo hace un sistema tendiente a la homogeneización, capaz de reproducirse solamente en un marco de asimetría y desigualdad social.

Adentrarme a reflexionar sobre esta dimensión estructural del contexto en el que se están conformando las juventudes indígenas obedece a una parte del procedimiento metodológico que plantean las tres perspectivas que describí en el capítulo anterior. Sin embargo, se trata solamente de una parte de la necesaria reconstrucción del contexto para entender por qué la juventud está siendo parte de la experiencia de las mujeres indígenas. Por tanto, hace falta analizar los espacios concretos en los que las/los jóvenes indígenas están siendo constituidos como sujetos de juventud, lo que me permitirá, a su vez, reflexionar sobre algunas de las características específicas que tiene esta etapa para las mujeres en los contextos de vida indígenas.

⁵⁶ En la segunda parte del capítulo volveré a este último punto.

2.2 Los espacios en los que se constituye la juventud indígena

Nuevamente, para poder caracterizar los espacios en los que actualmente están construyéndose las juventudes indígenas, debemos diferenciar entre el espacio rural y el urbano –aunque teniendo en cuenta su continúa afectación-. Además de lo anterior, es crucial considerar al género y la clase porque estos dos ordenadores sociales determinan los roles, valores y prácticas sociales del ser joven en los contextos indígenas, a pesar de que como vimos en la primera parte del capítulo, están viéndose mermadas las estructuras de trabajo, representación y autoridad sustentadas en las jerarquías de género y generación. Sin embargo, esto no es suficiente para pensar que la experiencia juvenil indígena puede ser homogénea para todos los jóvenes. Contradictoriamente, cada vez son más visibles las diferenciaciones de género y de clase al interior de las comunidades; ser de un ámbito rural o de uno urbano, ser mujer o ser hombre, ser trabajadora/trabajador o no, ser migrante o no, ser estudiante o no, son marcadores determinantes de la condición juvenil dentro de las sociedades indígenas.

En México, la literatura existente sobre juventud indígena muestra una tendencia a caracterizar sobre todo a aquellos jóvenes indígenas de ámbitos rurales⁵⁷, pudiendo establecer los espacios en los que se constituyen como actores sociales y como sujetos de juventud, éstos son por un lado, la escuela (secundaria y en los lugares donde existe también el bachillerato), por otro está la migración; “instancia en el que los jóvenes pueden ensayar distintas formas de vida, agrupamientos e interacciones” (Bello, 2008: 168) fuera de los ámbitos familiares y comunitarios. Un espacio más que es continuamente mencionado por las/los autores, es el del trabajo, no obstante, no es un espacio analizado tan profundamente como sí se hace con la escuela y la migración, pero que para esta investigación es de suma importancia, pues como expliqué en la introducción caracterizo a las mujeres indígenas de este estudio como migrantes trabajadoras.

⁵⁷ En la medida de lo posible estas investigaciones fueron revisadas para este estudio, tales como los de Lourdes Pacheco (1997); Jorge Meneses Cárdenas (2002); Celso Ortiz, (2002); Ariel García Martínez (2003); Álvaro Bello Maldonado (2008); Alejandra Cañas Zamora (2009).

2.2.1 Las/ los jóvenes indígenas en la escuela

El Estado construye políticas económicas, sociales y culturales que reconocen y clasifican a la juventud a través de mecanismos institucionales, los cuales a pesar de que tienen un carácter homogeneizante, toca a las y los jóvenes indígenas. Entre ellos, debemos destacar, por supuesto, al aparato escolar, que aunque insuficiente y de baja calidad clasifica, ordena, distribuye recursos, capacita e incluye programas especialmente destinados a los jóvenes. En el ámbito rural, la escuela representa “la cara visible del Estado” e implica un ambiente “no comunitario, en el sentido de que 1) los contenidos educativos hac[en] alusión a realidades diferentes de las rurales; 2) los discursos científicos de la escuela polemiza[n] con los discursos tradicionales sobre el cuerpo, la familia y los social, y 3) el lenguaje formal utilizado en la escuela introduc[e] un factor de jerarquización respecto del habla utilizada en la vida cotidiana” (Pacheco, 2010: 131)

El establecimiento de escuelas secundarias y de bachillerato en diferentes comunidades rurales indígenas, donde antes no se contaba con estas instituciones escolares es uno de los principales fenómenos en los que se ha situado la emergencia de la juventud indígena. La escuela ha establecido un período de moratoria para el matrimonio y la maternidad/paternidad (Martínez y Rojas 2005), pero también como un medio de contención⁵⁸ ante la situación de deterioro de las condiciones materiales, que permitían en generaciones anteriores el arraigo a las comunidades de origen. No obstante, la escuela se ha constituido como un espacio en el que las/los jóvenes pueden adquirir “un estilo y un estatus, al pasar un tiempo de su vida compartiendo espacios, juegos, ocio, alegrías,

⁵⁸ Al hacer una evaluación de las escuelas en las zonas rurales, Lourdes Pacheco explica que “el modelo escolar ha estado centrado en el prototipo de la juventud urbana” con el cual el Estado pretende “cambiar el destino individual de los jóvenes rurales”, partiendo de esta idea, el objetivo ha sido implementar programas para ampliar la cobertura, pero ésta es deficiente y de mala calidad. Los resultados son altos índices de abandono escolar, el cual sigue siendo a más temprana edad entre las niñas, a los ocho años, con respecto al que se registra en los niños, que es a los 12 años (2010:132-133). Por tal situación, la escuela no puede considerarse una institución en la que los jóvenes rurales tengan una gran expectativa, estos centros educativos se desempeñan con problemas importantes de calidad y desempeño académico de las/los estudiantes, salvo casos individuales. Lo anterior dicho se refleja en la situación de sus egresadas/egresados, quienes difícilmente pueden competir en el mercado laboral con la acreditación que otorgan estos niveles educativos o, calificar para las instituciones de educación superior. La escuela aparece, entonces, como una obligación en cierto momento y mientras llega el matrimonio, la maternidad/paternidad o se tienen las condiciones para migrar.

tristezas y muchas otras situaciones que los articulan como subgrupos dentro de la comunidad, conformando estilos juveniles particulares”, como bien lo explica Jorge Meneses en su investigación (2002:11).

La tesis de Milton Gabriel Hernández (2009) es otro ejemplo de la forma en que la escuela es un espacio definitorio –aunque no el único- en la conformación de la identidad juvenil en los contextos indígenas rurales. El autor hace una investigación con distintos tipos de jóvenes (estudiantes nahuas y totonacos) de una misma región (la Sierra Norte de Puebla). Hernández compara a diferentes grupos de jóvenes que asisten a tres centros educativos distintos: dos de ellos tienen un programa con un modelo educativo “alternativo”, mientras que el tercero es una escuela del estado; encontrando que en la zona de estudio empieza a desarrollarse una identidad juvenil. En este sentido, señala que los jóvenes de los tres centros educativos enfrentan situaciones comunes, pero también se reflejan experiencias heterogéneas entre ellos, pues influyen en tal identidad, tres fenómenos interrelacionados: la introducción de diversos modelos educativos, la migración y la militancia en colectivos y organización sociales.

El acceso de los jóvenes indígenas a la escuela en los medios rurales⁵⁹ depende por un lado, de la infraestructura existente en las comunidades, pero también de las condiciones diferenciales de niñas y niños y de su estatus socio-económico al interior de las comunidades. De las diez jóvenes que fueron entrevistadas en la investigación (7 indígenas

⁵⁹ Hago solo referencia a la escuela en los medios rurales porque es ahí en donde la mayor parte de mis entrevistadas tuvo la experiencia de asistir a esta institución. En el caso de la ciudad, Regina Martínez Casas y Angélica Rojas (2005) señalan a la escuela como un espacio nuevo para la negociación de las identidades, al ser un lugar donde los jóvenes pueden encontrarse con sus pares. Los jóvenes indígenas de la ciudad encuentran en la escuela una oportunidad de integración, permitiéndoles modificar hábitos de vestir y reivindicar derechos como el de tener novia/novio, hasta el de ser indígena, por tanto, la escuela aparece como un espacio en el que momentáneamente los jóvenes experimentan la adolescencia no percatada en otros ámbitos. A pesar de lo anterior, no debemos olvidar que las niñas y los niños y jóvenes que asisten a la escuela encuentran un ambiente que los lleva a un preocupante fracaso escolar debido a la falta de una política intercultural en las escuelas urbanas, que se combina con la situación de las familias indígenas en la ciudad. Estos factores en conjunto desembocan en: 1. Deserción, ausentismo y bajo rendimiento pedagógico; 2. Relaciones interétnicas poco armónicas; y, 3) una creciente necesidad de los recursos generados por el trabajo infantil para completar los ingresos de los hogares (p.109).

y 3 mestizas⁶⁰), una no terminó la primaria en etapa escolar, pero la finalizó estando en la ciudad después de nacer su primer hijo en un programa de educación para adultos, otra más estudió hasta el tercer año de primaria y tres jóvenes pudieron concluirla, otra de ellas curso el primer año de secundaria, tres más la terminaron y una concluyó el bachillerato.

Ante las preguntas sobre qué pensaban de la escuela y por qué no continuaron sus estudios, en general, las mismas jóvenes, dieron distintos motivos en sus respuestas. Entre los más importantes están la falta de recursos económicos, la necesidad de trabajar y/o de migrar y, en el caso de la joven con bachillerato porque no hay universidad en su comunidad. La precaria situación económica de sus familias aunada a una idea no muy clara de para qué les va a servir estudiar, fue una de las principales combinaciones, donde la condición de género es crucial en la poca expectativa que genera la escuela a estas jóvenes, pues sus padres y ellas mismas consideran todavía como única expectativa, el matrimonio y la maternidad. No obstante, recuerdan la etapa escolar, sobre todo aquellas que estuvieron en la secundaria, como un momento de alegría, convivencia con amigas y con pares del sexo opuesto. Respuestas que confirman el papel de la escuela como un espacio social nuevo en el que las/los jóvenes establecen lazos y experimentan vivencias particulares con sus pares (Martínez y Rojas 2005).

Por último, quiero señalar una situación que llamó mi atención en relación con los datos recopilados en torno a la escuela, pues a pesar de que ésta constituye un espacio altamente homogeneizador de las identidades, Alicia, la joven que concluyó el bachillerato, me comentó que estaba orgullosa de poder continuar hablando su lengua, porque ir al telebachillerato le ayudó a valorar su historia y sus tradiciones. Esto resulta interesante y concuerda con lo que Jane Collier (2009) encuentra en Andalucía, donde las nuevas generaciones recurrían a una enciclopedia y no a sus madres/padres, abuelas/abuelos para mostrar a sus hijos las tradiciones que hacían parte de la cultura andaluza. Al parecer, la

⁶⁰ Para hacer la diferencia entre indígenas y mestizas me basé en cuatro aspectos: el tipo de comunidad de procedencia (predominantemente indígena), que sus abuelos o padres fueran hablantes de lengua indígena, que ellas mismas hablarán una lengua indígena y que se auto-identificarán como tal. Por el contrario, las jóvenes mestizas reportaron no proceder de una comunidad indígena, no tener abuelos ni padres que hablaran una lengua indígena, ellas tampoco la hablaban y no se auto-identificaron como indígenas.

escuela podría estar transmitiendo ciertos valores culturales, que antes estaba empeñada en desaparecer, pero esto habría que indagarlo, pues el resto de las jóvenes entrevistadas no reportaron nada parecido. Sin embargo, como lo apuntó Martha Patricia Castañeda (como directora de esta tesis) lo que me explica Alicia, no deja de ser, en efecto, una posibilidad interesante y hasta cierto punto “reivindicativa” de la educación, sobre todo de la educación especializada (bilingüe, intercultural, por ejemplo).

2.2.2 Las/los jóvenes indígenas en los flujos migratorios

Por otro lado, prácticamente todos los estudios consultados sobre juventudes indígenas también mencionan reiterativamente el fenómeno de la migración como otro de los espacios que nos explican “la emergencia de la juventud indígena”, lo cual explica Álvaro Bello en la siguiente cita, por demás sugerente:

“La experiencia de la migración abre la posibilidad de construir nuevas trayectorias vitales entre distintas generaciones. Paradójicamente la migración, una actividad ‘adulta’ en la concepción de los nurienses [de Nurío, Michoacán, México; comunidad purépecha], es vista por los sujetos como una posibilidad de construir una trayectoria más cercana a las ideas hegemónicas de juventud. Esto es, el acceso a nuevas posibilidades de construcción identitaria, a nuevos nichos de consumo, a formas de agrupamientos y para vivir en interacción con gente distinta y en espacios distintos al de la comunidad” (2008:167).

Así, basándome además en la literatura sobre migración y juventud⁶¹, podemos caracterizar a la migración como un espacio en el que las/los jóvenes en general y los indígenas en particular se conforman y son constituidos como sujetos de juventud⁶², pues en las dinámicas de los pueblos está incluyéndose como una de las formas posibles de inserción social para las nuevas generaciones, y podríamos plantear que la migración está siendo casi,

⁶¹ Los trabajos consultados al respecto fueron los de Rafael Alarcón (1988); Douglas Massey [et al] (1994); Miguel Moctezuma (1999); Adán Reyes Eguren (2010).

⁶² Esta vez voy a centrarme en la migración rural-urbana interna, haciendo hincapié en la situación de las/los jóvenes indígenas que migran a la ciudad.

la única forma que está permitiendo la sobrevivencia de muchas comunidades indígenas⁶³. De ahí la importancia de poder caracterizar en esta investigación tanto las comunidades de salida rurales (capítulo 4) como la ZMVM como uno de los contextos de llegada más importantes dentro de los procesos migratorios que viven los grupos indígenas, principalmente de la zona centro y sureste del país (capítulo 5).

A partir de la revisión bibliográfica (Martínez, 2002 y 2007; Romer, 2003 y 2008; Pérez Ruiz, 2002, 2008b; Iglesia, 2008; Urteaga, 2008^a; 2008b 2010; Camus, 2008; Mayorga, 2008; Díaz Meléndez, 2009), me atrevo a afirmar que las/los jóvenes indígenas en las ciudades, pese a su densidad demográfica absoluta y relativa con la población indígena, no constituyen aún, una línea de investigación dentro del campo de estudios de juventudes indígenas, como si lo han sido los jóvenes indígenas rurales.

Lo anterior se debe a que la mayor parte de las investigaciones se han acotado a su situación como migrantes, priorizando ciertas temáticas (básicamente, el tema de la identidad o las relaciones interétnicas), y lejos de advertir la especificidad de la experiencia de los jóvenes indígenas dentro de estas temáticas, se invisibiliza la condición juvenil indígena urbana hasta el punto de no contar con información sobre los espacios urbanos, las prácticas y las expresiones que los definen como tal. En otras palabras, ocurre que en la literatura más que tratar de entender su constitución como jóvenes en esta situación migratoria o en la estancia en la ciudad, aún pesa más en las investigaciones que las/los jóvenes sean indígenas y migrantes, encontrándonos en el mejor de los casos con una descripción de estos jóvenes, que con una caracterización problematizada de su condición juvenil en la ciudad.

⁶³ Miguel Ángel Rubio, Saúl Millán y Javier Gutiérrez coordinadores del trabajo publicado con el título *La migración indígena en México*, nos dicen que “hoy ya no es desconocido que algunas zonas mestizas e indígenas sobreviven fundamentalmente por los recursos generados por ‘la empresa migratoria’ (2000:17). Precisamente en esta misma publicación encontramos documentada en diferentes regiones del país los procesos de incorporación de la población indígena migrante dentro y fuera del país, mostrándonos los factores que no obedecen únicamente a condiciones económicas y que han provocado el actual desplazamiento indígena de los lugares donde tradicionalmente se le ubicaba a esta población.

Los trabajos revisados reportan que los jóvenes indígenas que migran de zonas rurales a las ciudades, presentan una gran heterogeneidad de actores y de situaciones, pues se trata de mujeres y varones de diferentes edades; estudiantes (de distintos niveles), profesionistas (egresados de muy diversas carreras) y trabajadores (que se desempeñan en muy diversos oficios (comerciantes ambulantes, artesanos/artesanas, empleados/empleadas, trabajadores domésticos- principalmente trabajadoras-, albañiles y obreros); de diferentes etnias, con diferentes motivos de migración, así como formas distintas de arribo y asentamiento en la ciudad (Pérez Ruiz, 2002, 2008b; Urteaga, 2008^a; 2008b y 2010; Igreja, 2008).

En particular, Maya Lorena Pérez Ruiz (2002), se pregunta sobre la especificidad juvenil indígena migrante en la ciudad, producida ésta en el marco de los nuevos contextos de globalización, migración y relaciones interétnicas, los cuales han originado una resignificación de las identidades y de la diversidad cultural. La autora plantea dos grandes núcleos temáticos en los que ha girado la investigación al respecto. El primero está en la relación entre jóvenes, desigualdad y diversidad. Pérez Ruiz explica que la gran variedad de jóvenes migrantes evidencia fenómenos que ya se han venido estudiando en otros campos, como son: “las opciones y limitaciones que en un momento dado existen en sus lugares de origen”; relacionadas entonces con “la existencia de una diferenciación social previa a la salida del lugar de origen”, que por supuesto “condiciona un cierto rango de posibilidades y expectativas entre los migrantes, así como el marco de opciones entre las que deben escoger y desenvolverse” (Idem: 17).

En su estancia en la ciudad, “la migración y las formas de vivir en la ciudad adquieren características muy específicas según se trate de hombres o mujeres, según sea su situación generacional, y según sean las coyunturas personales, familiares o comunales que inciden en las decisiones de quién, cómo, cuándo y hacia dónde se debe emigrar, así como el tipo de apoyos y facilidades con que contarán en el lugar de arribo” (Idem)

El segundo núcleo temático hace referencia a la relación ciudad, jóvenes, familia. Las y los jóvenes indígenas en las ciudades se enfrentan a una paradoja:

“si bien están en un medio menos acotado por las prescripciones culturales y de comportamiento vigentes en su familia y comunidad, también es en ellas donde necesitan fortalecer sus vínculos familiares y comunitarios para poder sobrevivir, puesto que se desenvuelven en un ámbito rico en diversidad y ofertas culturales, pero simultáneamente agresivo, altamente competitivo y con un amplio margen para la delincuencia, la violencia, el racismo, la discriminación y, por tanto, para la confrontación étnica [por lo que] sus procesos de identidad personales forman parte de procesos más amplios en los que están involucrados sus grupos familiares y sus comunidades culturales, y en el seno de ellos y/o confrontación y negociación con ellos” (Idem: 17-18).

Pérez Ruiz traza estos dos ejes analíticos desde una mirada panorámica demográfica y temática que revela una gran variedad de situaciones y problemas que enfrentan las/los jóvenes cuando llegan y viven en las ciudades, proporcionándonos de esta manera también dos caminos metodológicos para abordar la condición juvenil indígena urbana. Colocaría la presente investigación en medio de los dos ejes, en la medida en que considero que ambas trayectorias analíticas más que separadas deben estar entrecruzadas, al abarcar la primera (jóvenes, desigualdad y diversidad) una dimensión estructural y la segunda (ciudad, jóvenes, familia) a los procesos subjetivos y de identidad.

Es la misma Maritza Urteaga⁶⁴, quien plantea una importante pregunta sobre esta amplia heterogeneidad ¿cómo representarla etnográficamente? sin caer en una homogeneización o en estereotipos juveniles indígenas en la ciudad (2008b: 15). Para dar salida a esta

⁶⁴ Maritza Urteaga realizó un estudio sobre los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México y su zona conurbada entre 2004 y 2006 para la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). El método utilizado consistió en la elaboración de “un primer diagnóstico situacional de la población en el área metropolitana: 11 entrevistas a jóvenes indígenas migrantes (8 hombres, 3 mujeres) de diferentes partes del país ubicados en espacios públicos y algunas organizaciones indígenas, además de otras entrevistas a adultos migrantes y observaciones sistemáticas a sus prácticas culturales y sociales en espacios públicos. En abril de 2006 se realizó el ‘Taller de Intercambio de Experiencias para Jóvenes Indígenas Migrantes en la ciudad de México’, en donde 35 jóvenes (mitad mujeres, mitad hombres) exploraron la condición juvenil migrante. Si bien la convocatoria fue abierta, sólo asistieron jóvenes estudiantes predominantemente universitarios y profesionistas” (2008^a, 2008b y 2010). Orientada por lo que explicó la autora en su presentación (el día 22 de julio de 2009) dentro del Simposio “Juventudes Indígenas Latinoamericanas. Identidades, cambios y continuidades de lo que sabemos, nuevos problemas y perspectivas de estudio” que tuvo lugar en el 53° Congreso de Americanistas, “los espacios públicos” que menciona, son precisamente los lugares de reunión de migrantes a los que me refiero a lo largo de esta investigación.

situación, la autora retoma el concepto de “paisaje étnico”⁶⁵, propuesto por Arju Appadurai (2001, citado en Urteaga, 2008b y 2010) para “presentar y confrontar las diferentes *percepciones y perspectivas* juveniles encontradas en el campo –producto de las variaciones en la posición y situación de los protagonistas-” (Urteaga, 2008b: 15)

Urteaga sistematiza, a través de la propuesta de Appadurai, de qué está compuesta la categoría jóvenes indígenas migrantes. Advierte una situación común entre estos jóvenes con respecto a la cultura hegemónica: “la cuestión del empleo (escaso, mal pagado, sin beneficios ni prestaciones, últimos escalones) y la escolaridad (acceso restringido, falta de oportunidades) [así como una] situación de indefensión que comparten con la mayoría del población joven mexicana” (Idem: 15). La autora encuentra algunos elementos que podrían estar asociados con las culturas indígenas de origen de estos migrantes, pues los datos etnográficos, por un lado, le sugieren cómo “las redes familiares y comunitarias étnicas” de migrantes, que han ido construyéndose desde generaciones anteriores, son la base para la inserción laboral y cultural de los jóvenes en la ciudad y, por otro, identifica cómo estas redes son parte de una “forma comunitaria de vida”, la cual marca ciertos principios para la socialización de estos jóvenes migrantes, que se diferencian a los de otros jóvenes. La salida de la comunidad por parte de los jóvenes en este sentido, implica quiebres, rompimientos, reacomodos, resignificación, tensión y conflicto entre las generaciones para la continuidad y reproducción de los pueblos indígenas (Idem 16-17).

Al identificar, de manera aún exploratoria, estas situaciones en común entre los jóvenes migrantes indígenas, la autora concluye que la desterritorialización de estos jóvenes indígenas, revela “significaciones juveniles de vivir entre fronteras y desde posiciones de frontera [...] en la medida en que los sentidos de los actores sobre estos tres términos están siendo construidos dentro de una zona nueva, fuera de las fronteras de los mundos que

⁶⁵ Appadurai propone cinco paisajes: el paisaje tecnológico, financiero, los paisajes mediáticos y los ideológicos, así como el paisaje étnico; este último, en particular, se refiere “al paisaje de personas que constituyen el cambiante mundo en que vivimos: los turistas, los inmigrantes, los refugiados, los exiliados, los trabajadores invitados, así como otros grupos e individuos en movimiento que hoy constituyen una cualidad esencial del mundo y parecen tener un efecto, como nunca se había visto hasta este momento, obre la política de las naciones y entre las naciones” (2001:50).

hasta hace poco parecían fijos e inmutables y los cuales aún sirven de referentes –aunque no sean los únicos- en la construcción de sus formas de vida [cursivas de la autora]” (Idem: 17)

Otra conclusión de Urteaga es que las/los jóvenes indígenas migrantes encuentran en la ciudad dos espacios de acción y expresión: los ámbitos laborales y los escolares, en los que se desenvuelven apretadamente por su condición étnica. Gran parte de los datos analizados son retomados de las entrevistas que la investigadora tuvo con migrantes integrados a la ciudad por contextos étnicos que se han emplazado en los ámbitos urbanos y cercanos a las instituciones educativas y a organizaciones indígenas establecidas en materia indígena en la ciudad, por lo que me parece, han podido reflexionar y quizá hacer consciente su pertenencia étnica, quedando fuera muchos jóvenes que no están en “los escenarios étnicos (grupos y pueblos étnicos visibles e institucionalizados en la ciudad)” (2010:38).

Para buscar a estos jóvenes, un espacio en la ciudad que está comenzando a ser el centro de atención para la investigación, conformado a través del tiempo por los propios migrantes de distintas generaciones, y que no obedecen estrictamente a los escenarios étnicos visibles e institucionalizados en la ciudad, son los lugares de reunión de migrantes. En el caso de la ZMVM, estos se caracterizan por estar en cercanía con los lugares de arribo a la ciudad (terminales de autobuses foráneos), zonas comerciales y de comercio, laborales y hasta religiosos (como la Basílica de Guadalupe), donde los migrantes rurales, mujeres y hombres, mestizos e indígenas entran en contacto con la vida urbana de esta metrópoli.

Estos lugares se han ido conformando como puntos de encuentro entre migrantes, y alrededor de ellos se han establecido centros de consumo de distinto orden, por ejemplo, lugares de divertimento y zonas comerciarles de todo tipo de mercancías, que llaman principalmente la atención de las/los jóvenes que migran a la ciudad para trabajar o estudiar, o que son segunda generación de migrantes.

Adela Díaz Meléndez (2008 y 2009), Laura Chavarría (2008), Federico Gama (2008) y la propia Maritza Urteaga (2010) consideran que estos espacios son construidos por las/los migrantes como lugares en los que pueden encontrarse con aquellos con quienes comparten una misma condición social dentro de la ciudad, y en los que pueden reproducir algunas prácticas sociales y culturales para conservar, fortalecer y crear nuevas redes, estableciendo vínculos amorosos, de amistad y hasta conyugales. Al reproducir estas prácticas, las/los migrantes tienen la posibilidad, en cierta medida, de mantener viva su identidad cultural.

En otro sentido, la construcción de estos lugares ayuda a las/los migrantes a enfrentar la falta de un espacio propio en la ciudad, aunque su presencia en ellos, sea criticada y menospreciada por los habitantes no indígenas urbanos, quienes identifican estos lugares de manera peyorativa y discriminatoria (Díaz Meléndez, 2009). Es precisamente a partir de la ubicación de estos espacios, como expliqué en la introducción, que esta investigación fue posible, por lo cual dejaré hasta aquí esta reflexión porque será abordada principalmente en los capítulos 3 y 7.

2.2.3 Las/los jóvenes indígenas y el trabajo

El trabajo es fundamental en la sobrevivencia de los individuos y grupos sociales por tanto, se asocia con la reproducción biológica-económica, pero también está íntimamente relacionado con la vida social- cultural. Como lo es para otras sociedades, el trabajo es pilar esencial en la construcción de la identidad indígena, pero quizá uno de los menos explorados en relación con la construcción de la identidad juvenil.

Lourdes Pacheco (2010) señala dos tipos de trabajo presentes en las comunidades indígenas rurales, el primero es el trabajo comunitario, que hoy en día está presentando quiebres importantes por las transformaciones descritas en la primera parte de este capítulo; cediendo su lugar, cada vez más, a una segunda forma de trabajo, donde actualmente las/los jóvenes están siendo protagonistas, este es, el trabajo asalariado. Las dos formas han coexistido a través del tiempo, pero el valor, la importancia y la relación entre ambos tipos

de trabajo se han modificado de acuerdo al contexto político-económico, al igual que su distribución entre los sexos y las edades (Arias, 2009).

Hasta ahora, el trabajo comunitario se ha considerado por excelencia, la forma de trabajo indígena, debido a la asociación que se hace entre lo étnico y lo rural. Tal visión proviene de la política de campesinización y agriculturización de la economía rural durante las décadas de 1920-1960, en la que las comunidades indígenas fueron integradas (Idem: 72). Esto llevo a incrementar la necesidad de formas de trabajo comunales y una distribución (asimétrica y desigual) que requería de la mano de obra de todos/todas las/los integrantes de la familia. El resultado de este proceso es la conformación de la comunidad –como una forma de familias ampliadas y emparentadas a través del matrimonio y el parentesco ritual-, estructuradas a través de la dotación de parcelas ejidales y la actividad agrícola, en la que “se consolidó...una economía campesina basada en la producción doméstica plenamente integrada al mercado nacional a través de la venta de productos agrícolas, pecuarios y artesanales” (Arizpe, 1980:15 en Arias, 2009:74).

La campesinización favoreció “el arraigo de la gente en sus comunidades” a partir de la agriculturización, es decir, “de la intensificación de las prácticas agrícolas” (Arias, 2009:74). En este contexto el trabajo comunitario otorgó a los integrantes de la comunidad: identidad, lazos comunitarios, sentido de la vida humana a través de construcciones simbólicas de grupo, distribución de recursos, responsabilidades, deberes, obligaciones y derechos, así como formas particulares de distribución de conocimiento. A partir de estos elementos, las nuevas generaciones se integraban socialmente, aunque de manera diferenciada, de acuerdo al sexo, comenzando por colaborar en el trabajo colectivo en el interior de la familia de origen, en la que iniciaban su socialización para participar después como adultos en la comunidad (Pacheco, 2010: 144).

A pesar de que esta forma de vida campesina es la más extendida y ha tenido consecuencias ideológicas a largo plazo, lo cierto es que la necesidad de ingresos monetarios ha estado presente en la economía campesina, aún en su etapa campesinista y agriculturizada. Ante la

crisis del campo, a partir de la década de 1960 y, de manera generalizada, hacia la década de 1980, la necesidad de conseguir dinero en efectivo se ha incrementado, ya no sólo como un complemento, ahora se necesita para cubrir los crecientes gastos de alimentación, vivienda, salud y educación de los hijos, los cuales han recaído principalmente sobre las mujeres, debido a la disposición negativa de los hombres a asumir estos gastos sin los recursos que provengan de la actividad agrícola, eje rector de su identidad de género masculina en los ámbitos rurales (Arias, 2009:82).

Ante la necesidad de dinero en efectivo, la migración se ha venido convirtiendo en parte de las “labores del grupo doméstico a lo largo de su ciclo (Arizpe, 1980, 20 en Arias, 2009:83). En este nuevo contexto, la fuerza de trabajo de las/los jóvenes que anteriormente era utilizada en el trabajo comunitario, se volvió pieza clave para financiar las actividades agrícolas, incorporándose de manera creciente en el trabajo asalariado. Por mucho tiempo esta estrategia subsidio la producción agrícola y las nuevas necesidades que se iban adquiriendo a partir de la introducción de servicios en el ámbito rural: electricidad, riego, transporte, educación salud, pero también las nuevas necesidades de consumo que se iban impulsado en el ir y venir de las/los migrantes.

Frente a los cambios reportados en las sociedades rurales como “resultado de la acumulación de transiciones no sólo económicas, sino también demográficas, familiares y culturales que no fueron entendidas ni resueltas por el Estado ni por el mercado” (Arias, 2009:261), los jóvenes indígenas y no indígenas rurales no encuentran el espacio, ni los medios para reproducir sus culturas, encontrando una salida en la incorporación al mercado de trabajo asalariado, el cual está cada vez más distante. Esta incorporación, otra vez, ha sido distinta para mujeres y varones. Los mercados de trabajo aprovechan las capacidades adquiridas en la socialización de unas y otros.

En las industrias agrícolas de México y Estados Unidos los conocimientos y formas de trabajo comunitario de los hombres campesinos son explotados en el jornalero agrícola. Así mismo, en la ciudad, tales habilidades les han abierto las puertas de la industria de la

construcción, la jardinería y múltiples servicios de mantenimiento, aprendizajes que fueron adquiriendo en su constante migración a centros urbanos, en la búsqueda de ingresos para cumplir con su compromiso fundamental como proveedores. Estas capacidades y habilidades, son por ahora, prácticamente la única herencia que reciben los jóvenes varones y, que les permite incorporarse al mercado asalariado en el campo y la ciudad.

Por su parte, las mujeres se mantuvieron por mucho tiempo dentro de los mercados locales que existían o surgían en sus comunidades, aceptando empleos de muy baja remuneración, pero que les permitía combinar las actividades reproductivas y productivas (Idem: 111). La socialización de las mujeres rurales, incluidas las indígenas, se desarrolla básicamente en el ámbito doméstico, y su fin es convertirlas en buenas esposas, cuidadoras y expertas en los trabajos domésticos, estas actividades son precisamente las labores que pueden ocupar el mercado de trabajo urbano, en el momento en que ha sido necesario que también migren del campo a la ciudad.

Si bien el indicador para convertirse en un hombre adulto para los varones indígenas rurales había sido la incorporación total al trabajo y formar una familia de destino, y para las mujeres consistía en la capacidad de procrear, la degradación del trabajo comunitario y la consolidación del trabajo asalariado en la economía indígena nos permite ubicar un nuevo espacio de conformación de identidad para las/los jóvenes indígenas, tanto en su condición juvenil como étnica, ya que los ingresos monetarios les está dando la posibilidad de subsistencia, que por ahora es difícil encontrar en sus comunidades, y fuera de ellas pueden experimentar nuevas vivencias, aunque no siempre en beneficio de sus comunidades y de ellas/ellos mismos, en el sentido en que su incorporación:

“al trabajo asalariado, su participación en la economía mercantil no ha legitimado su participación dentro de la sociedad mestiza, ya que ésta, al estar fundada en valores mestizofílicos, desvalora la presencia de los jóvenes indígenas, a los cuales discrimina, margina y aísla de la oportunidades de

educación y trabajo y los devuelve a la montaña cuando los considera excedentes (Pacheco, 2010:152).

Ante esta situación planteada por Pacheco, considero indispensable poner más atención en el trabajo como un espacio de conformación de las identidades juveniles y su vinculación con las identidades étnicas.

2.3 Hacia una tipología de la juventud indígena

Maritza Urteaga (2008b), con base en los datos etnográficos existentes, elabora una tipología “de las imágenes juveniles emergentes [en las sociedades indígenas]: el *joven migrante*, el *estudiante indígena* y los *jóvenes tradicionales*”⁶⁶, mostrando así los distintos modos de ser joven en los contextos indígenas. Sin embargo, la tipología nominada en masculino no nos permite advertir la especificidad del género en la clasificación de las experiencias de estos distintos jóvenes, ni tampoco nos advierte de otros jóvenes indígenas, que también pueden conformar un lugar particular en una clasificación de estos jóvenes, como podría ser el o la *joven trabajador/trabajadora* o, el o la *joven organizado/organizada*⁶⁷. Si bien el/la *joven trabajador/trabajadora* puede estar inserto en cada una de las tres categorías⁶⁸ propuestas por Urteaga, también me parece, que debe

⁶⁶ En esta última categoría, la autora no ahonda a que se refiere con el adjetivo “tradicionales“, aunque advierte con base en la investigación de Jorge Meneses (2002) con jóvenes de Cieneguilla, Oaxaca, que se trata de jóvenes que no migran y no estudian, entonces quizás continúan dedicándose a actividades relacionadas con el campo y la actividad agrícola, y por ello se consideran como jóvenes tradicionales.

⁶⁷ Un análisis y caracterización ampliada de este último tipo de jóvenes indígenas puede verse en la investigación de Milton Gabriel Hernández García (2009).

⁶⁸ Pero también no puede estarlo, pues el joven migrante puede ser sólo un estudiante, el joven estudiante también puede ser un trabajador y el joven tradicional suele ser un trabajador. En este sentido esta tesis apuesta por dar contenido a la categoría de la joven migrante trabajadora, quedando fuera por el momento, la joven migrante estudiante, así como la joven migrante ayudante. Esta última categoría, la retomo para nombrar a aquellas jóvenes que Patricia Arias ubica en el libro que he estado referenciando hasta ahora, se trata de aquellas mujeres que migran para ayudar a familiares, paisanas/paisanos y amistades en el cuidado de las/los hijas/hijos de aquellos, y en los quehaceres domésticos. Este tipo de mujeres migrantes, en su mayoría jóvenes y mujeres solas (madres solteras, abandonadas y viudas), se desplazan de su lugar de origen por la necesidad de ayuda que los migrantes tienen en el lugar de destino. Aunque esta forma de migración femenina es una forma que tienen las mujeres para salir sin tanta vulnerabilidad del ámbito familiar-comunitario, en muchas ocasiones es una imposición de la familia (Arias, 2009:49).

abonarse en caracterizar la especificidad de este posible grupo y quizá a partir de ello, encontremos elementos para definir con mayor precisión a los *jóvenes tradicionales*.

Recapitulación

Para poder comprender cómo es que se está construyendo la juventud indígena contemporánea, retomé el análisis que hace Carles Feixa sobre los factores de cambio⁶⁹ que influyeron en la emergencia de las juventudes en los países de la postguerra en Europa y Estados Unidos, para ver qué tanto los mismos impactaron en la emergencia de la juventud indígena.

Mi propuesta es que dichos factores también están presentes en el proceso de constitución de los jóvenes indígenas. Sin embargo, éstos también deben entenderse en relación con las transformaciones demográficas, económicas, políticas y sociales, propias del contexto latinoamericano, donde las sociedades indígenas han ocupado un lugar subordinado y marginal. Situación que condiciona a los jóvenes indígenas a tener una experiencia juvenil construida y delimitada por la desigualdad y la asimetría.

En la literatura consultada se coincide en que en los contextos indígenas las generaciones jóvenes están teniendo posibilidades que anteriores generaciones no habían tenido; ejemplo de esto son la escuela y el acceso a medios masivos de comunicación e información. Estos dos ámbitos son clave, pues transfieren nuevas prácticas, mensajes y formulaciones de lo que caracteriza a los jóvenes. No obstante, esta situación, al interior de la categoría social *jóvenes indígenas* existen diferentes grupos que se manifiestan en distintos espacios sociales, por lo que me di a la tarea de describir tres de ellos: la escuela, la migración y el trabajo.

Tanto en medios rurales como urbanos, la escuela constituye un vínculo muy importante entre las/los jóvenes indígenas y el Estado, en ella entran en contacto con otras formas de

⁶⁹ Definidos como la instauración del Estado de Bienestar, la crisis de la autoridad patriarcal, el nacimiento del mercado para jóvenes, la emergencia de los medios masivos y la modernización de los usos y costumbres.

conocimiento, diferentes a las formas tradicionales. Los contenidos de los programas escolares en su mayoría, están desvinculados de las culturas indígenas, lo cual trae tensión y conflicto entre los jóvenes y las generaciones adultas. Sin embargo, es un espacio en el que las/los jóvenes encuentran un espacio de identificación con sus pares, pero también de diferenciación con otros jóvenes que no asisten a la escuela, y en los contextos urbanos las/los jóvenes indígenas se enfrentan a la discriminación por parte de los profesores y de los alumnos no indígenas.

Por su parte, la migración es un fenómeno clave en la constitución de la juventud indígena tanto en los ámbitos de salida, como en los de llegada. Por una parte porque están transformándose las costumbres del matrimonio y la maternidad/paternidad (D'Aubeterre, 2000). Esto cobra importancia porque el inicio de la conyugalidad y la capacidad de procreación son las transiciones que más peso tienen en el proceso de inicio de la vida adulta para las sociedades rurales e indígenas. Por otro lado, la migración está convirtiéndose en muchas microrregiones en la única opción para lograr la integración social, aunque de manera diferenciada para mujeres y varones. Migrar, parece ser ahora la vía para la emancipación familiar, la independencia económica y la autonomía personal, no sin enfrentar conflictos y tensiones entre las generaciones. Para las mujeres puede ser el espacio para experimentar también estas vivencias, aunque con mayor restricción y bajo mecanismos de mayor control por parte de la familia y la comunidad (Véase Arias, 2009).

En los contextos urbanos sobre todo de clases medias y altas, las y los jóvenes no suelen tener participación en la sobrevivencia de sus familias o mucho menos se les mira como herederos de una cultura ancestral. Así mismo, sus actividades más notorias suelen darse dentro del ocio y el tiempo libre. En los contextos indígenas, esta etapa significa, por el contrario, asumir responsabilidades para con sus familias y su comunidad, al mismo tiempo que tienen que hacerlo para sí mismos, tanto en términos de sobrevivencia, como en la carga de ser continuadores de sus culturas. Esta situación diferenciada entre jóvenes indígenas y no indígenas (por lo menos de clases y medias y altas), llevan a considerar en el análisis a la clase, no solo en términos de la diferencia de recursos económicos, sino en

términos de acceso y formas de trabajo. Al analizar someramente la caracterización del trabajo y su significación en la identidad étnica de las sociedades indígenas, encontramos que constituye un espacio específico para el estudio de la situación estructural de las/los jóvenes y también para analizar cómo se construyen las identidades juveniles indígenas.

Podemos asumir que la escuela, la migración y el trabajo, son espacios para la conformación de la juventud indígena. No obstante, cada joven tiene limitaciones y posibilidades, dependiendo del sexo, del lugar que ocupa en la familia, así como de las características de esta última. De tal manera que las/los jóvenes indígenas muestran una gran heterogeneidad en razón del género, del grupo étnico de pertenencia, la ubicación rural o urbana, donde ser mujer o varón joven moldea diferencialmente el ser migrante, estudiante, trabajador/trabajadora o ser un/una joven tradicional. En el caso de las mujeres, ser una joven tradicional podría caracterizarse como estar sólo en la casa ayudando con los quehaceres domésticos y en espera del matrimonio, imagen que se resquebraja muy lentamente para muchas jóvenes indígenas, pero que si está cambiando debido al acceso a la educación y su participación en los mercados laborales y los flujos migratorios.

Alejandra Cañas asegura que “se puede hablar de una etapa de juventud” dentro de las comunidades indígenas, cuyas características no sólo obedecen a una etapa de transición; las/los jóvenes indígenas están conformando un grupo que “crea sus propias lógicas para relacionarse, se apropia de espacios y cumple con ciertas obligaciones dentro de actividades religiosas, sociales y económicas, son conscientes de su lugar en la comunidad y de los alcances de sus acciones.” (2009:22). En este sentido es pertinente, como nos propone Maya Lorena Pérez Ruiz:

“Analizar a los jóvenes en sus complejas y múltiples relaciones con su familia, su grupo cultural, su clase social, su país y sus vínculos con lo global, así como en sus interacciones y conflictos con otras generaciones y géneros, y con otros sectores sociales, siempre en el marco de las relaciones interétnicas en las que se desenvuelven, así como en los diversos ámbitos en lo que nacen, viven,

trabajan, consumen, se mueven y divierten. Para ello hay que desarrollar una perspectiva multidimensional del hecho social y realizar un profundo trabajo de campo” (2008b:20).

En dirección a lo que nos propone Pérez Ruíz en esta última cita, me dispongo entonces, a reconstruir los ámbitos en que las jóvenes que migran a trabajar a la ciudad de México se han desenvuelto, tomando en consideración los lugares de salida, el proceso migratorio, su situación en el ámbito de llegada, donde en el momento de la investigación vivían, trabajaban, consumían, se movían y divertían. Pero antes de entrar en esta materia, me voy a permitir en el siguiente capítulo describir el proceso particular que siguió el trabajo de campo realizado para esta investigación, cuyo análisis me permitirá mostrar los alcances y limitaciones que tiene la presentación de los resultados de esta investigación.

Capítulo 3

Delimitación del lugar etnográfico

Una característica del sujeto de investigación con la que me enfrenté en la recolección de los datos empíricos que me ayudarán a responder la pregunta que planteé para esta tesis, es que las jóvenes indígenas migrantes trabajadoras parecían no tener un espacio definido en el que yo pudiera establecerme para hacer el trabajo de campo, pero no solamente eso, en algún momento parecía imposible que pudiera hacer participar a las jóvenes como sujetas de investigación, debido a dos factores muy importantes: su actitud de defensa-rechazo y, de mi parte, una falta de conocimiento de los códigos para lograr la interacción con ellas. El objetivo de este capítulo, por tanto, es exponer los desafíos, los logros y las interacciones sociales que hicieron posible la construcción de un lugar etnográfico y un cierto grado de intersubjetividad entre las sujetas y yo para llevar a cabo esta investigación.

Presentación

La información con la que contaba de las sujetas de investigación, al iniciar el trabajo de campo, era que se trataba de mujeres indígenas que laboraban en el empleo doméstico remunerado, y que los fines de semana se reunían en varias zonas de la ciudad. Las dos opciones obvias eran los lugares de trabajo y tales puntos de reunión, pero ¿cómo introducirme en cualquiera de estos lugares?

Lo primero fue identificar los lugares de reunión de migrantes; recorrí casi la mayoría de sitios que sabía que eran de este tipo, en los que observé las dinámicas por varios fines de semana, tratando de encontrar la mejor situación para realizar la observación etnográfica. Más tarde, un joven que conocí, ya haciendo observación en un salón de baile, al que asisten las mismas migrantes, me llevó a una bolsa de trabajo en donde también pude hacer observación etnográfica y contactar a algunas de las jóvenes que fueron entrevistadas. Por otra parte, algunas de mis amigas, que tras conocer mi propuesta de investigación y que

tenían una trabajadora con las características que estaba buscando, me ayudaron a que dos de ellas aceptaran que las entrevistaré, esto me permitió estar con estas jóvenes, en varias ocasiones, conversando durante su jornada de trabajo y observando las condiciones que tenían, claro, con las debidas restricciones que había, al ser yo conocida de la familia con quien trabajaban en ese momento. Esta situación me alertó para poner en la mira durante el proceso de investigación la jerarquía social que se imponía entre las jóvenes y yo.

El contenido de este capítulo trata sobre la manera cómo realicé el trabajo de campo y las estrategias para introducirme en tres espacios donde hice observación etnográfica: lugares de reunión de migrantes, bolsa de trabajo y dos casas donde laboraban dos jóvenes que fueron entrevistadas; tales espacios conformaron el lugar etnográfico y de observación de la investigación. También me interesa exponer algunas reflexiones acerca de los alcances de la intersubjetividad que hubo entre las jóvenes que hicieron parte de esta investigación y yo. Así mismo, reflexiono en cómo considero que influyó mi propia condición social durante el proceso de recopilación de información empírica.

3.1 Descripción general del trabajo de campo

En total fue posible hacer cuatro temporadas de trabajo de campo. A continuación describo el desarrollo de cada una de ellas.

3.1.1 El acercamiento a los lugares de reunión de migrantes en la ZMVM: primera temporada de campo (febrero a mayo de 2008)

Como mencioné en la presentación de este capítulo, un primer reto fue encontrar un lugar, más o menos definido para realizar la investigación, ya que las jóvenes están la mayor parte del tiempo aisladas en su lugar de trabajo (Ver capítulo 5), pero los fines de semana se reúnen por distintas zonas de la ciudad con paisanos –familiares, parientes y amigos- con quienes comparten actividades de ocio durante su día de descanso. Buena parte de la investigación se llevó a cabo, ubicando estos lugares en la ciudad.

En un rápido recuento –y quizás incompleto-, tenemos gran movimiento de migrantes los fines de semana en los alrededores de las centrales camioneras (sur, poniente, oriente y norte), precisamente por ser zonas de arribo y salida de la ciudad. Otros lugares de reunión son zonas aledañas a diferentes estaciones del Metro, ya sea porque están cerca de las mismas centrales de autobús (Taxqueña, Observatorio, San Lázaro e Indios Verdes, respectivamente), de las zonas de trabajo (San Ángel, el Molinito en Naucalpan, Metro Tacubaya que está cerca de Santa Fe) o de lugares de consumo para estos migrantes (el tianguis de Tacubaya, la zona comercial del Metro San Cosme o Tacuba, o el Metro Chapultepec). Otros más los encontramos en parques, jardines y plazas, lugares emblemáticos de la ciudad por ser centros de atracción turística y de recreación (los alrededores de la Alameda Central o el Bosque de Chapultepec, como los ejemplos más representativos), los cuales, los habitantes de la ciudad asocian de manera más o menos generalizada con los migrantes rurales e indígenas. Por último, un lugar muy importante es la Basílica de Guadalupe (conocida también como “La Villa” o “La Villita”).

A lo largo de 5 sábados y 12 domingos, realicé varios recorridos por los diferentes lugares descritos anteriormente (excepto el Bosque de Chapultepec y la Basílica), para elegir el o los más adecuados para hacer el trabajo de campo, en razón de la apertura de las/los jóvenes para participar como sujetos de la investigación, pero también porque varios de estos lugares no eran muy seguros⁷⁰ para ser recorridos por una mujer sola, teniendo que buscar aquellos que fueran más o menos accesibles y confiables para establecerme en ellos como investigadora.

⁷⁰ Los lugares de encuentro de las/los jóvenes migrantes son estigmatizados además porque dentro o cercanas a ellos se establecen zonas de prostitución, por tanto pueden observarse varios hoteles de paso y cines de películas pornográficas. También hay zonas de refugio de personas indigentes y de los llamados “niños de la calle”, así como zonas de comercio informal donde la venta de productos de imitación (“piratería”), contrabando (“fayuca”), así como ropa y diferentes artículos usados (“mercancía de segunda”) ocupan los aparadores de los puestos improvisados y ambulantes. Todo lo anterior crea un ambiente hostil porque son ruidosos, caóticos, llenos de basura, etc., lo cual a su vez implica que no hay libertad de tránsito, situación que es propicia para el robo a los transeúntes que circulan por estos espacios, lo que aumenta la estigmatización de los mismos. De cierta manera, estos espacios han podido ser apropiados por los migrantes rurales, debido a que por las circunstancias aquí descritas no son atractivos para el resto de habitantes capitalinos, en especial de clases medias y altas.

La Central Camionera Poniente, ubicada a la salida de la estación del Metro Observatorio fue el primer lugar donde me establecí un par de fines de semana, siendo precisamente los sábados al medio día cuando se puede observar gran afluencia de jóvenes (mujeres y varones), quienes se disponen a transportarse hacia sus comunidades para visitar a sus familias, llevarles dinero y mercancías, así como descansar. Por la ubicación de esta terminal, buena parte de los viajes de estos jóvenes se dirigen hacia la zona otomí-mazahua del estado de México. Entre las cinco y diez de la noche del domingo vuelve haber un flujo importante de pasajeros, destacando nuevamente estas/estos jóvenes que vienen de regreso para incorporarse el lunes a sus actividades cotidianas en la ciudad. Esta información fue recopilada a través de la observación directa y tras conversar con mujeres y varones en el lugar.

Del mismo modo, algunas estaciones del Metro fueron recorridas en diferentes ocasiones para ver su dinámica; en el poniente la estación Tacubaya, así como Toreo, al norte de la ciudad, Pino Suárez e Hidalgo en la zona centro. En la estación Tacubaya, además de que en sus alrededores se establece un mercado, un tianguis y una feria de juegos mecánicos, se han abierto cantinas, bares y pequeños restaurantes a donde asisten, principalmente los sábados al atardecer, varones jóvenes y adultos que se dedican a la albañilería, después de haber cobrado el pago semanal por su trabajo, pero también se pueden ver en pareja o grupos de tres o hasta diez jóvenes (mujeres y varones) pasear por la feria, comer en el mercado, comprar ropa y accesorios en el tianguis.

Hice algunas visitas en los alrededores de la estación del Metro Toreo, pero la larga distancia que separaba esta estación desde mi casa, y el tiempo que me llevaba llegar hasta ahí, junto con la inseguridad que existe en la estación misma y la zona que le circunda, me hizo desistir de regresar una tercera vez. Sin embargo, es un centro muy importante de reunión porque en el norte de la ciudad están establecidos varios fraccionamientos y colonias de clase media y alta que requieren de fuerza de trabajo para los servicios personales, además de que es la estación de Metro más cercana a Naucalpan, uno de los

municipios de la zona conurbada en la que en la última década se han establecido varios asentamientos de migrantes indígenas (Ver capítulo 5).

En esta temporada de campo tuve momentos muy emotivos, pues la algarabía que traen consigo estos rincones de la ciudad: gente por todos lados, diversidad, color, música, vendimia, sonrisas, alegría, baile; me afectaban de forma contradictoria. Por un lado, me sentía contenta de haber podido ubicar estos espacios y percatarme que frente a mí había mujeres jóvenes de origen migrante que asistían a estos lugares para divertirse y compartir con sus pares momentos de regocijo. Sin embargo, el trabajo de campo también trajo emociones negativas al percatarme en esta primera temporada de campo, de fenómenos a los que tuve que enfrentarme en él: inseguridad, prostitución, niños y niñas de la calle, violencia, miedo a la noche, alcoholismo, drogadicción, explotación y discriminación entre otros fenómenos y circunstancias que se dieron en mis recorridos y estancia en estos lugares.

Además pronto me sentí desalentada porque no encontraba la manera de interactuar con estas jóvenes. Me sentía también extraviada en este paisaje denso de información, no encontraba por dónde empezar la etnografía. Logré reorientarme, al poder delimitar mi intención en la investigación: reconstruir la experiencia juvenil de las mujeres indígenas migrantes. Esto las colocó desde entonces, en el centro de todas mis observaciones y mis preguntas.

3.1.2 La elección de los salones de baile para hacer la observación etnográfica en los lugares de reunión de migrantes indígenas: segunda temporada de campo (noviembre de 2008 a febrero de 2009)

Finalmente decidí quedarme en el centro de la ciudad, encontrando en él un lugar propicio y confortable para establecerme a observar las prácticas de estas/estos jóvenes migrantes, visitando durante varios fines de semana la Alameda Central y los alrededores del Metro

Hidalgo, Juárez y Pino Suárez, en donde ubiqué dos salones de baile en los que me instalé la mayor parte de la observación etnográfica.

En esta segunda temporada traté de recopilar información a través de una ficha de información, cuya pretensión principal fue recopilar información más o menos homogénea de las personas con quienes iba conversando en mis visitas a estos lugares. Pretendí aplicarla a manera de encuesta y como una estrategia para romper el hielo con las personas que asistían a estos lugares porque como señalé, desde el inicio del trabajo de campo, el contacto con las y los jóvenes había sido una tarea difícil, al toparme con una constante evasión a mi presencia y a mis preguntas. Rápidamente desistí de esta labor porque esta manera de acercamiento no funcionó del todo. Finalmente estaba invadiendo un espacio en el que estas personas trataban de relajarse y compartir con sus semejantes y pares, un tiempo de esparcimiento después de una larga semana de trabajo.

Sin desecharlo por completo, este instrumento me sirvió para ir sistematizando, junto con los diarios de campo la información obtenida tanto en las conversaciones efímeras que logré entablar en las visitas a estos diferentes lugares, como en las conversaciones más formales y las entrevistas.

En esta temporada de campo, localicé y visité en distintos lugares de la ciudad varios salones de baile⁷¹, pero decidí finalmente, instalarme para realizar una etnografía en dos de

⁷¹ Mi recorrido por salones de bailes incluyó uno en la colonia el Molinito en Naucalpan donde hay un rodeo, hacia el Ajusco encontré otro, algo interesante de este último fue que la afluencia era más variada en términos de generación y pertenencia étnica, habiendo más migrantes mestizos que los que acuden a los salones que están en el centro, donde ubiqué, además de los dos salones a los que aludo, otros más cerca de Garibaldi, éste también es muy importante dentro del circuito de centros de reunión y recreación de los migrantes, ejemplo de ello es que cuando se dio la medida sanitaria en el Distrito Federal en mayo de 2009 por la influenza, logró ser el último y el primer salón en abrir durante la contingencia. El problema, sin embargo, de este último salón es que es pequeño en términos de espacio, se llena en exceso y como es necesario consumir bebidas, pronto la falta de espacio, los apretujones y empujones provocan pleitos cotidianamente entre los asistentes (varones) ya alcoholizados. Un salón, publicitado como Fray Servando, cerca del metro Pino Suárez también fue visitado, aunque lo descarté también porque para estar en él era necesario estar consumiendo, sobre todo bebidas alcohólicas, además el ambiente a los alrededores era bastante hostil y un tanto solitario; está rodeado de cines de pornografía, bodegas de la Merced y del Mercado de Sonora, las cuales suelen estar cerradas los domingos. De los únicos lugares que no visite fue el Salón California, cercano al Metro Portales, bastante emblemático por cierto, porque también ha sido centro de reunión de migrantes, incluso también se le denomina peyorativamente como “Salón Gatifornia”, pues aunque ha perdido cierta vigencia, en décadas

ellos: el Salón Revillagigedo y Quebradita 2000. Se puede llegar a ellos desde las estaciones del Metro Hidalgo, Bellas Artes o Juárez. Ambos funcionan en edificios antiguos del centro y, por su tamaño, se han adaptado para ofertar a las/los jóvenes migrantes un lugar para escuchar música y bailar.

Estos dos salones de baile y los referidos en la nota a pie de página que se escribe en el párrafo anterior, son parte de la conformación de una industria cultural conocida como movimiento grupero, cuya oferta de consumo se ha dirigido sobre todo hacia los grupos que se asientan en la periferia de la ciudad (espacial y/o simbólicamente) (Edgar Morín, 2000). De ahí, el caso de los migrantes rurales e indígenas. La industria cultural gruperera está constituida por una serie de símbolos identitarios y prácticas sociales que requieren de un espacio geográfico. En la ciudad, son los bailes masivos callejeros, los Rodeos, los salones y centros de baile improvisados en construcciones semiderrumbadas, bodegas y edificios que no tienen por ahora otra utilidad.

Los bailes callejeros suelen suceder en explanadas, canchas y deportivos, así como en terrenos baldíos localizados sobre todo dentro de los territorios de pueblos originarios y colonias populares que se encuentran principalmente en las delegaciones de Xochimilco, Milpa Alta, Tláhuac o Iztapalapa, así como en los municipios conurbados con altos índices de migración como Netzahualcóyotl, Ecatepec, Tlalnepantla, Naucalpan, Atizapán, por mencionar algunos ejemplos. Estos bailes callejeros, son una opción de entretenimiento para las comunidades, en especial para las/los jóvenes que se asientan en dichas delegaciones y municipios conurbados.

Los Rodeos⁷² por su parte, son lugares grandes con dos, tres o hasta cuatro pistas o salones, uno de los cuales funge como el principal porque en él tocan en vivo las agrupaciones

anteriores era el salón de baile al que acudían las empleadas domésticas los fines de semana, a quienes se les denomina también peyorativamente como “gatas”, de ahí el término. Por último, en el poniente no me dio tiempo para visitar el Rodeo Santa Fe (algunos datos sobre éste último centro de baile pueden verse más adelante en este mismo capítulo).

⁷² En los datos recopilados por Morín (2000), la mayoría son parte de una empresa que tiene Rodeos en Toluca, Guadalajara y Tijuana. El Rodeo Santa Fe forma parte de esta misma empresa, y es uno de los más conocidos de la Ciudad de México, pero se localizan otros más en Coacalco, Texcoco, San Juanico y otro

consagradas y las de moda (la cual cambia vertiginosamente los gustos por un grupo) de la industria grupera. La palabra *rodeo* es el término norteamericanizado de jaripeo. En la etnografía que realiza Edgar Morín (Idem) sobre el Rodeo Santa Fe, nos explica que este tipo de lugares son una especie de set cinematográfico que combina el *western* norteamericano y la cultura norteña mexicana.

Aunque los migrantes rurales e indígenas llegan a asistir al Rodeo, se trata de espacios más heterogéneos en términos étnicos, de clase y generación, pero que conforman un colectivo que genera una identidad y un imaginario asociando a la cultura del narcotráfico, la virilidad, la juventud, así como de la frontera norte conocida o re-conocida a través del cine, la televisión y los propios migrantes (Idem).

Por su parte, los salones de baile a los que acuden las/los migrantes rurales e indígenas son parte de este movimiento grupero, en la medida en que se toca también la música grupera o se puede asistir con el atuendo norteño a la manera de los rodeos. Sin embargo, estos salones son diferentes a los bailes masivos y a los rodeos en varios aspectos, como muestro a continuación.

En el estudio que realiza Amparo Sevilla (1996) sobre los salones de baile en la Ciudad de México, explica que éstos son resultado del proceso de secularización e internacionalización de la cultura, generados por determinado tipo de urbanización. Con base en una revisión histórica, la misma autora muestra la manera en que la confluencia en la Ciudad de México de diversos lugares y movimientos dancísticos provenientes de otros países, ha intervenido en la configuración de una comunidad restringida de ciudadanos que han hecho de los salones de baile un espacio de vinculación particular entre lo público y lo privado, que se traduce en una conjunción entre el anonimato y el reconocimiento social.

Los salones de baile son un espacio para la expresión dancística, permitiendo el disfrute corporal dentro de un ambiente colectivo, sin la mediación de las reglas artísticas y

cerca del Metro Toreo y, por lo menos tres más, en la zona centro de la ciudad. Yo además ubiqué el del Ajusco.

religiosas, esto último refiriéndonos a las danzas rituales. Los salones de baile además de ser un lugar de entretenimiento secular, son también una empresa comercial que ofrece espectáculo, recreación y consumo, haciendo uso de las diferencias de clase, edad y género; y como lo muestra la investigación aquí desarrollada también hace uso de las diferencias étnicas para establecer espacios lo suficientemente amplios para albergar a las multitudes, que se congregan para disfrutar del baile y de gustos comunes, íntimamente vinculados con las condiciones sociales, económicas y étnicas que las y los migrantes comparten.

Los salones de baile son resultado de la modernización y la urbanización, sin embargo, paradójicamente, son considerados una tradición. Son un espacio de diversión en la ciudad en el que se rompe con la cotidianidad a través del movimiento rítmico del cuerpo en colectivo. Sobreviven a pesar de la abrumadora expansión de los *mass media*, la moralidad atropellada de algunos grupos (que los consideran lugares de perdición y prostitución de las clases populares), y de las crisis económicas.

Para las/los migrantes ir a los salones de baile implica una apropiación cultural que otorga una pertenencia urbana y de integración a la vida capitalina. Es decir, sin dejar de ser productos comerciales, los salones de baile son espacios que permiten distintas formas de expresión corporal, apelando a diversas corrientes culturales que se están generando como parte del proceso de globalización (Sevilla, 1996:38). Los empresarios han sido sensibles a esta necesidad, y se han establecido en el circuito que conforman los diferentes lugares de reunión de las/los migrantes, organizando un espacio que “permite la entrada a todo mundo, que no discrimina a nadie por su forma de vestir, por el color de piel o por la preferencia sexual”, como puede leerse a la entrada de uno de los salones que referí⁷³. Estos salones forman también parte del movimiento gruper, pero tienen por público cautivo a migrantes

⁷³ Durante mis recorridos por las diferentes zonas de estudio, observé este tipo de letreros en salones de baile, así como en comercios de ropa y comida. Esto nos habla por un lado de que hay espacios en la ciudad que se reservan el derecho de admisión, frente a otros que permiten la entrada a todo tipo de personas, pero también reafirman su oferta a los grupos no hegemónicos que transitan y consumen en la ciudad. No obstante, la situación de que existan estos letreros en la entrada de los establecimientos, quiere decir que desaparezca la discriminación. Regularmente las/los dueños o empleados de los mismos comparten rasgos con los consumidores, pero las jerarquías sociales dentro de estos espacios se manifiestan cotidianamente entre las/los nacidos en la ciudad y las/los migrantes, adultos/as y jóvenes, mujeres y hombres, mestizos/as e indígenas, heterosexuales y homosexuales, etc.

rurales e indígenas, son peculiares frente a los bailes masivos callejeros que requieren de negociar un espacio en un territorio establecido, y frente al rodeo en el que se requiere vestir con un atuendo definido (jeans, sombrero y botas⁷⁴). Mantienen también una particularidad frente a los salones de baile ciudadanos por excelencia, a los que acuden los habitantes de la ciudad y su zona conurbada; éstos, Amparo Sevilla los describe como “lugares semipúblicos en los cuales se observan formas determinadas de apropiación del espacio, que tienen que ver con el funcionamiento de ciertos valores y jerarquías sociales”, basadas no en diferencias económicas sino en la habilidad para el baile. No obstante, aquellos salones de baile a los que acuden las/los migrantes, no están restringidos al baile solamente, funcionan como espacios de comunicación, de reafirmación y transmisión cultural entre iguales y entre pares, pues aunque como dije no se restringe la entrada a nadie, estos salones se ofertan, pero sobre todo han sido apropiados por las/los jóvenes migrantes rurales e indígenas para construir un espacio propio en un ámbito en el que no son reconocidos, pero si explotados, discriminados y, hasta cierto punto, desapercibidos.

3.1.2.1 Características principales del Salón Revillagigedo y Quebradita 2000

Elegí los salones de baile para hacer la mayor parte de la observación etnográfica⁷⁵, por considerarlos un cronotopos de género, siguiendo a Teresa del Valle, éstos se refieren en palabras de la autora a puntos

“...donde el tiempo y el espacio imbuidos de género aparecen en una convergencia dinámica. Como nexos poderosos cargados de reflexividad y emociones, pueden reconocerse en base a las características siguientes: actúan

⁷⁴ Edgar Morín (op cit) explica cómo en los mismos rodeos, ubicadas estratégicamente hay tiendas especializadas para que quien no reúne los artículos de esta vestimenta, pueda adquirirlos a un precio accesible y lograr estar *ad hoc* con el lugar.

⁷⁵ Al iniciar la investigación había planeado hacer la observación etnográfica en los lugares de reunión de migrantes, conforme avancé en el trabajo de campo decidí centrar mi atención en los salones de baile, los cuales constituí, siguiendo la propuesta de Teresa del Valle como cronotopos de género. Luego apareció la oportunidad de entrevistar a unas jóvenes en su espacio laboral, y después también en la bolsa de trabajo, esto último no lo había contemplado; si bien estos dos lugares no fueron configurados como tal, como un lugar etnográfico, la observación directa de las jóvenes en estos espacios me permitió ampliar y profundizar en la situación de estas jóvenes migrantes como trabajadoras, por ello decidí incluir en el análisis de este trabajo la observación que realicé en la bolsa de trabajo y el espacio laboral de algunas jóvenes.

como síntesis de significados más amplios, son catárticos, catalizadores, condensan creatividad y están sujetos a modificaciones y reinterpretaciones continuas. Son enclaves temporales con actividades y significados complejos en los que se negocian identidades, donde pueden estar en conflicto nuevas interpretaciones de acciones, símbolos creados de desigualdad. Puede negociarse la desigualdad y o reafirmarse, expresarse. Lo mismo puede ser objeto del mismo proceso la igualdad. En muchos casos son los espacios-tiempos donde se observan las *fisuras incipientes* de lo que más tarde puede erigirse en un cambio manifiesto (Del Valle, 2000: 246).

Los cronotopos genéricos pueden analizarse a través de la etnografía, en la que es necesario identificar una situación particular, los espacios en los que se definen y se expresan las identidades, así como a los sujetos de género en distintos momentos (Idem: 249), para mí estos espacios fueron los salones de baile a donde asisten las/los migrantes rurales e indígenas.

Como ya mencioné, los salones elegidos fueron el Salón Revillagigedo y Quebradita 2000. El primero es más grande con respecto al segundo, tiene un escenario en el que se presentan grupos de música en vivo, por lo cual es mucho más caro (lo mínimo que pagué para entrar fueron \$70.00 pesos y llegué a pagar \$150.00, mientras que en Quebradita 2000 la entrada costaba invariablemente \$30.00). Cuenta además con un animador, quien intenta estimular a las/los bailarines, pero también es mensajero de los asistentes. A través de este animador se mandan saludos, recados, se dedican canciones, etc. El Salón Revillagigedo es muy conocido entre las/los jóvenes migrantes. Un grupo de jóvenes varones a quienes seguí por varios fines de semana, me explicaban que “el Revillagigedo tenía de todo: cerveza, buena música y mujeres”. Las jóvenes argumentaban que “es más grande que otros”, lo cual implica cierta comodidad para hacer uso de él, aunque también tenían preferencia por este lugar porque tocaban en vivo muchos grupos que estaban de moda de duranguense, banda, grupero y cumbia a un precio más accesible que el que ofrecen los rodeos, donde la entrada puede llegar a costar más de \$400.00 (Morín, op cit).

En el Revillagigedo se puede consumir cerveza, aunque distinto a otros salones visitados donde es un requisito consumir alimentos y bebidas, esto no es así en el Revillagigedo, pues el cobro de entrada garantiza las ganancias⁷⁶. En Quebradita no hay venta de bebidas alcohólicas, incluso el equipo de seguridad verifica que quienes ingresen no tengan aliento alcohólico. El costo de entrada y la no venta de bebidas alcohólicas, marcan una diferencia importante entre los dos salones descritos aquí, por lo que la afluencia de mujeres y jóvenes de ambos sexo de menor edad es mayor en Quebradita.

Ambos salones tienen una entrada y una salida, cuentan con un equipo de seguridad que revisa a los asistentes en la entrada y los vigila todo el tiempo dentro de las instalaciones, principalmente para que no ingieran drogas, no se peleen o agredan; este equipo es mixto para el Revillagigedo, sólo masculino en el otro, pero en este último, la revisión consiste en verificar que en las bolsas de las mujeres no se introduzcan armas y bebidas alcohólicas, y los varones son inspeccionados exhaustivamente. Cabe decir que este cuerpo de seguridad en Quebradita está conformado por varones jóvenes, corpulentos y con un aspecto ciudadano, observé que al revisar a los asistentes varones lo hacen con cierta violencia, empujándoles, gritándoles y acercándose invasivamente, sobre todo si se llegan a detectar que algún joven aliento alcohólico intenta entrar a las instalaciones. En distintas ocasiones los jóvenes fueron literalmente “aventados” fuera de las instalaciones por el equipo de seguridad por considerar que tenían un estado de embriaguez.

Después de pasar el filtro de seguridad, está el guardarropa, nadie puede entrar con bolsas, cinturones, comida o bebidas. Guardando estas pertenencias encontramos la taquilla en el Revillagigedo, mientras que en Quebradita una persona está de pie cobrando en la entrada.

En el Quebradita no hay sillas ni mesas, ni cuenta con sanitarios, es un lugar rectangular cuyo techo es una lona, con paredes muy altas pintadas de rojo. Junto al guardarropa, hay una tienda que vende agua, refrescos, botanas y dulces. En una especie de balcón que da hacia la pista de baile está la *disk jockey*, y el resto del lugar está listo para bailar. Las

⁷⁶ En las conversaciones que tuve con empleadas/empleados, no pudieron calcular el número de asistentes, pero saben que se recauda una gran ganancia en las entradas.

primeras en llegar son en su mayoría mujeres que van desfilando y acomodándose en las orilla formando un círculo, de esta manera hacia el centro se va conformando la pista de baile, que comienza a tomar apogeo una hora después de la apertura que es a las dos de la tarde, igual sucede en el Revillagigedo, pero éste último cierra entre las ocho y diez de la noche mientras que el primero funciona invariablemente hasta las siete, al momento en que la *disk jockey* toca la última pieza.

El Revillagigedo tiene una composición espacial más compleja, con paredes amarillo-anaranjadas iluminadas con lámparas comunes, por lo que el ambiente se torna semioscuro. En la entrada al lugar, hacia el fondo, está el escenario del que hablé, frente a él se ubica la primera pista para bailar, la cual ocupa casi toda la planta baja. Cuando hay grupo en vivo se convierte en el lugar de los espectadores que sólo van a escuchar la música. Se pueden ubicar tres escaleras, una inmediatamente a la derecha de la entrada, una más hacia la izquierda, la última al fondo también en el costado izquierdo. Las escaleras llegan a un primer piso que rodea la pista de la planta baja. Hay un tercer piso hacia el costado izquierdo, al que es posible llegar por dos escaleras, una hacia el frente del edificio, otra en el fondo. Cada nivel cuenta con sanitarios, en los cuales cobran la entrada personas que se encargan de mantenerlos limpios, además de que tienen montado un puesto donde venden goma de mascar y dulces. También en cada piso hay expendios de cerveza, refresco y agua, en los que el único alimento que venden son sopas instantáneas. Hacia el frente del edificio, también en un tercer nivel se ubica el *disk jockey*.

Quebradita no tiene tan marcadas diferencias para ocupar el espacio entre los diferentes grupos que asisten, quizá tiene que ver con cómo está conformado espacialmente, el costo y las reglas que en él hay. Las/los jóvenes que asisten a él van sobre todo a bailar. Tanto en este salón como en el Revillagigedo se pueden observar comportamientos con base en las distinciones de género; mujeres y varones mantienen cierta distancia todo el tiempo, casi siempre están en grupos de mujeres y de varones; con excepción de las parejas de novios, a quienes se les ve tomados de la mano o ligeramente abrazados, los besos y las caricias no son notorias, quienes lo hacen tratan de esconderse en los resquicios oscuros de estos

lugares, aunque en Quebradita no es tan fácil pues sólo hay una pista y desde cualquier lugar se puede ver todo el espacio. Las jóvenes que no llevan pareja, esperan a que un joven las invite a bailar, pero son cuidadosas a quién eligen, no bailan con todos aquellos que les piden hacerlo. Algunas explican que eligen con quien bailar, si el joven les “da confianza”, si ven que “saben bailar” o “si son conocidos porque los han visto en otras ocasiones ahí en el salón o si son paisanos”. Si ninguno las convence o de plano nadie las invita a bailar, el baile entre mujeres es común.

No obstante, en el Revillagigedo aunque también se dan estas diferencias de género, el espacio por su estructura más grande, con varios pisos y pistas está dividido con respecto a otras diferencias. Por ejemplo, hay un grupo de migrantes que son conocidos como “la bola 8”, se trata de jóvenes que han vivido en Estados Unidos, utilizan un atuendo cholo y ocupan invariablemente un espacio en este salón, son un grupo muy vigilado por el cuerpo de seguridad del lugar porque inhalan activo y suelen armar trifulcas.

En la primera planta de este salón observé y hablando con ellos, que es el espacio preferido de hijas/hijos de migrantes, nacidos ya en la ciudad. Al parecer, éstos jóvenes gustan de asistir a estos lugares porque en otros espacios de la ciudad han sido discriminados, no únicamente por ser migrantes, más bien por su manera de vestir, la mayoría utiliza atuendos de culturas urbanas actuales como emos, rastafaris, indi, etc., en general estos hijos de inmigrantes son estudiantes de secundaria y preparatoria.

Ahondaré en una descripción más detallada de las/los asistentes a estos salones de baile, así como de sus prácticas y los tipos de relación que se establecen entre ellos en el capítulo 7. Lo que me interesaba mostrar en este apartado, apuntando algunos elementos metodológicos, era dar una descripción socio-espacial de estos lugares.

3.1.3 Enfrentando una contingencia de salud en la ciudad: tercera temporada de campo (abril a junio de 2009)

Retomé de nuevo la investigación de campo a mediados de abril de 2009, pero se vio interrumpido intempestivamente por la crisis propiciada por “la epidemia de la influenza H1N1” que llevó a las autoridades a impedir a la población del Distrito Federal el acceso a lugares públicos, paralizando la ciudad alrededor de un mes, pudiendo continuar con mi labor hasta mediados de junio. En ese momento había logrado recopilar información acerca de algunas prácticas y de los itinerarios de las y los jóvenes migrantes, algunos datos sobre las comunidades y entidades de origen y distintas opiniones de por qué acudían a estos lugares, en particular a los salones de baile. No obstante, la contingencia me saco de los salones de baile y me obligó a continuar la búsqueda de información en otros espacios.

De tal manera, me parece, que el trabajo más importante que logré hacer en esta temporada fue la realización de las primeras entrevistas, éstas se llevaron a cabo con las trabajadoras de mis amigas⁷⁷. Alejandra, una joven nahua de 16 años fue mi primer intento, había sido recomendada para trabajar en casa de su empleadora por una conocida de su prima. Al querer entrevistarla, apenas tenía tres meses de haber llegado a la ciudad a trabajar, nunca había salido de su comunidad y no hablaba bien el español, pero lo comprendía casi todo. Esta última circunstancia hacía difícil la comunicación entre las dos, incluso siento que forcé demasiado la entrevista, ante la ansiedad de ir a contratiempo de la investigación, pues su empleadora y yo le insistimos bastante para que accediera a ser entrevistada por mí. A pesar de estas condiciones, logré entrevistarla en una única sesión, la cual duró casi dos horas, no me dejó grabar la conversación, argumentando que hablaba muy mal “la español y que le daba “pena” que la grabara (diario de campo, mayo de 2009).

Hablamos de su comunidad, de su familia, de por qué decidió viajar a la ciudad a trabajar, de qué le parecía el trabajo, pero sobre todo, su conversación giró en torno de “las ganas”

⁷⁷ En adelante, ya no utilizaré este término de “mis amigas”, me referiré a cada una de ellas, como la empleadora de Alejandra y de Alicia, y más adelante con quien también me permitió visitar y entrevistar en su casa a Marisela, pues sus opiniones y discursos fueron analizados en su calidad de empleadoras de estas jóvenes.

que tenía de casarse con su novio, razón principal por la que vino a la ciudad. El joven (también de 16 años), quien la pretendía desde que era una niña de ocho años había venido a trabajar a un puesto de verduras y frutas en un mercado en el municipio de Naucalpan. La familia de Alejandra tenía problemas económicos, “en los pueblos los padres, las familias, siempre faltan de dinero”, explicaba, así es que “me agarré de ese pretexto y me vine a la ciudad para buscarlo a él (su novio)” (diario de campo, mayo de 2009). Días después de que le hice la entrevista, Alejandra aviso a su empleadora que estaba embarazada, que ya no iba a poder trabajar. El novio fue por ella una tarde de esa misma semana, así es que ya no volvimos a saber de ella. La empleadora me explicó que “lo venía venir”, ya que, “todos los domingos salía muy arreglada y la canija decía que era porque su novio ‘iba venir a recogerla’, me contaba que ‘iban al Molinito a bailar’” (este lugar está en las inmediaciones del metro Toreo), y bueno ni hablar, está muy jovencita y ya va a tener un bebé” (diario de campo, junio de 2009).

Pronto llegó a suplir a Alejandra, Alicia la cuñada de la prima que recomendó a la primera. Alicia se convirtió en mi segundo intento por entrevistar a una joven migrante, pero esta vez sí resultó. La entrevista se llevó a cabo en tres sesiones, en diferentes días, en total grabé casi tres horas de entrevista, pero además tuve la oportunidad de estar con ella varias horas más, acompañándola en sus quehaceres cotidianos, por lo que pude observar su estancia en aquella casa, además de que pudimos hablar con mayor profundidad de los temas que abordé en la entrevista grabada. Más o menos, lo mismo ocurrió con Marisela, la trabajadora de una ex-profesora normalista jubilada y divorciada⁷⁸, quien renta una habitación de la casa a una compañera y a su hijo de 10 años y comparte el terreno con casas separadas con la familia de una de sus tres hijas. Marisela tenía 17 años cuando la conocí, apenas tengo grabada una hora y media de entrevista con ella, pero mantuve comunicación por teléfono en varias ocasiones y pude seguirla de esta forma más o menos dos años. Marisela es mazahua y su tía la recomendó para trabajar de planta en la casa donde yo la contacté. Ahondaré en la situación de estas jóvenes en los capítulos 4, 5 y 6.

⁷⁸ Madre de mi amiga.

La oportunidad de hacer estas tres primeras entrevistas, abrió la perspectiva que tenía sobre el problema de investigación. Los datos y circunstancias de las entrevistas me advertían, por un lado, de la necesidad de recuperar o construir algún método no intrusivo e invasivo, pero que me permitiera construir entre las jóvenes y yo un diálogo de investigación. Por otra parte me di cuenta de la importancia de caracterizar a estas jóvenes migrantes como trabajadoras y de considerar en el análisis el tema de los derechos, no solo en el ámbito laboral, también en términos de sus derechos humanos: como mujeres, como jóvenes y como indígenas⁷⁹. Llamó mi atención el comentario de la empleadora de Alejandra, en el sentido que se planteaba que era joven para tener un bebé, pero era interesante que no considerara el derecho que tenía como menor de edad a estudiar, en vez de trabajar, por ejemplo⁸⁰. En síntesis, el poder introducirme en los lugares de trabajo de las jóvenes migrantes me daba elementos no considerados al iniciar la investigación, que me permitieron reflexionar profundamente sobre su situación como trabajadoras y la relación de esta circunstancia con su condición juvenil, pero también como señalé más atrás, me permitió concientizar la situación de poder que subyacía, al conocerlas a través de sus empleadoras.

3.1.4 El trabajo de campo en equipo, la mejor estrategia: cuarta temporada de campo (agosto a diciembre de 2009)

Varios fueron los intentos por tratar de articular una conversación con algunos/algunas jóvenes, en los diferentes lugares que recorrí, pero nunca fue fácil. La mayor parte del tiempo la actitud de las/los jóvenes hacia mí presencia en estos lugares fue más de rechazo, incluso de una actitud hostil.

Un ejemplo de lo anterior, lo sentí de manera especial en el Metro Tacubaya, siendo el lugar en que percibí un ambiente más tenso cuando intentaba interactuar con las/los

⁷⁹ Adelantándome un poco en las conclusiones, el tema de la relación entre la juventud de las mujeres indígenas y los derechos es una línea de investigación que quedará esbozada en este trabajo, pero que considero debe seguir explorándose y problematizándose.

⁸⁰ Esta anécdota fue la que me alertó sobre la importancia de considerar que las mujeres indígenas pasan por un período juvenil, y que al hacerlo deben ejercer los derechos que otros jóvenes disfrutan.

jóvenes. Al parecer, por las respuestas que logré obtener, este lugar es preferido por migrantes que tienen ya una prolongada estancia en la ciudad, enfrentándose, entonces, por más tiempo a la discriminación, lo que se manifiesta en un trato hostil a quienes no consideran parte del grupo⁸¹. Considero que este modo de actuar revela un posicionamiento ante el trato discriminatorio de los habitantes de la ciudad, a través de mecanismos que implican la forma de vestirse y el arreglo personal, así como la defensa del territorio con una actitud cerrada ante el resto de los transeúntes y, en particular, ante una observadora externa, como lo era yo en ese momento⁸².

Por otra parte, fue en un salón de baile en el que conocí a un joven mestizo, proveniente de una familia de inmigrantes del estado de Veracruz, llamado Alfredo, quien me proporcionó diferentes datos para rastrear los itinerarios de las jóvenes migrantes, incluso me acompañó en varias ocasiones a hacer recorridos por las zonas referidas. La compañía y la información que me proporcionó Alfredo, me posibilitó iniciar el contacto con tres más de las jóvenes a quienes entrevisté: Laura (22 años, mazahua) Norma (18 años, nahua) y Tavita (21 años, mestiza); a ellas las contactamos Alfredo y yo en las intermediaciones del metro Pino Suárez.

La estrategia de ir en pareja o en equipo al trabajo de campo parece ser la forma ideal para acercarse en la ciudad a este tipo de migrantes rurales, lo cual desafortunadamente, no me fue posible hacerlo todo el tiempo. El resultado exitoso de esta estrategia lo verifiqué yo misma cuando fui acompañada al trabajo de campo por Alfredo, pero también fue utilizada por Laura Chavarría y Adela Meléndez (Meléndez, 2009), quienes realizaron trabajo de campo juntas para desarrollar cada una su investigación, estudiando a un grupo similar de jóvenes migrantes en el Área Metropolitana de Monterrey. También para ellas fue necesario trabajar con parejas y pequeños grupos en la Alameda Mariano Escobedo de esta ciudad. Por lo que podemos concluir que, el trabajo de campo en equipo y estudiando a

⁸¹ Algunas de estas actitudes eran voltearse, no contestar las preguntas, negar con gestos, reírse de mí, etc.

⁸² Esta situación obliga a verificar esta hipótesis en una próxima etapa de esta investigación o para llevar a cabo más investigaciones sobre el tema, analizando con mayor profundidad las dinámicas que cada espacio tiene, y no quedarse con la idea que todos son iguales porque las/los jóvenes migrantes de zonas rurales hacen uso de ellos, ya que estos migrantes no conforma un grupo homogéneo.

pequeños grupos es una estrategia que tiene buenos resultados, por el contrario ir sola o solo⁸³ al campo, y tratar de conectar con individuos, tiene pocas posibilidades de respuesta por parte de estas/estos jóvenes. De esta manera, por lo menos para mí, fui imposible lograr el *rapport*, fundamental en la interacción que se requiere en una investigación social.

El contacto con Alfredo⁸⁴ fue fructífero no sólo en el sentido de poder tener un compañero con quien realizar el trabajo de campo, al mismo tiempo, durante varias semanas se convirtió en una especie de portero, pues tenía conocimiento de las prácticas y actividades de las y los jóvenes migrantes, debido a las relaciones entabladas con ellos en su empleo; él trabaja como maestro jardinero en un fraccionamiento donde tenía a su cargo a tres jóvenes nahuas que eran hermanos, también conocía a varias jóvenes con las características que buscaba. Al mismo tiempo, él era parte de la vida urbana, la cual, además, conocía muy bien. Al tener conocimiento de las actividades y prácticas de estos jóvenes (mujeres y varones), pude darme cuenta que los diferentes puntos de reunión de migrantes conforman un circuito recreativo y de consumo, cuyas dinámicas dependen de la temporalidad de la migración de estos jóvenes, de la edad, del sexo, la actividad laboral y la propia dinámica de las redes sociales a las que pertenecen.

Alfredo me dio un dato más, el cual añadió más importancia al análisis del espacio laboral, pues él sabía de una bolsa de trabajo, a la que había acudido para encontrar empleo en varias ocasiones, y a donde me llevó para presentarme con la encargada de ese lugar, quien me permitió hacer varias visitas para contactar a algunas jóvenes, incluso me facilitó un espacio en una bodega en donde sentada en el piso exponía la investigación y solicité a varias jóvenes su participación en el proyecto.

⁸³ Federico Gama (2008) comenta en su libro *Mazahuacholoskatopunks* las dificultades que tuvo para tomar las imágenes fotográficas que le interesaba hacer sobre estos jóvenes, y para poder también entrevistarlos.

⁸⁴ Cabe mencionar que en otra ocasión, una estudiante de sociología, cuyos padres son zapotecos, me acompañó a hacer un recorrido por dos salones de baile. Ella también logró en aquel momento que un joven migrante de Veracruz, trabajador en una fábrica, la invitará a bailar. Además través de esta estudiante fue posible integrarnos por un momento a un grupo de mujeres mazahuas, a quienes pude seguir para platicar con ellas y observarlas en subsiguientes ocasiones (Ver capítulo 7).

Debido a la dinámica de la bolsa de trabajo, no pude realizar ahí mismo las entrevistas, pero fue un espacio en el que pude hacer contactos con más jóvenes migrantes, y me dio más elementos para el análisis. Esta bolsa de empleo, se trata de un programa de acción comunitaria de una iglesia católica en las inmediaciones de la zona de San Jerónimo al sur-poniente de la capital. Según los datos proporcionados por la trabajadora social⁸⁵ que se hace cargo de la dirección de este lugar, el proyecto está encaminado a “disminuir el desempleo que aqueja al país”, fungiendo la bolsa de trabajo como “un enlace entre empresas/empleadores y buscadores de trabajo”. La idea es que tanto empresarios/empleadores como trabajadores tengan cierta seguridad de quiénes contratan y quiénes son contratados” (Conversación con la trabajadora social en la bolsa de trabajo, agosto de 2009).

Sin embargo, esta bolsa oferta empleos precarios, que ofrecen mínimas o nulas prestaciones laborales. Los empleadores son en su mayoría pequeñas empresas y negocios (fondas, restaurantes, taquerías, pequeños comercios) establecidos en la zona sur, poniente y centro de la ciudad. Un rubro muy importante de empleadoras (principalmente) son amas de casa y trabajadoras de clases media y alta, que buscan empleadas/empleados para los servicios personales y de mantenimiento (trabajadoras domésticas, nanas/niñeras, cocineras, choferes, jardineros y hasta guardaespaldas; de planta o de entrada por salida). Vale la pena mencionar, que esta bolsa de trabajo es coordinada con las feligreses voluntarias, quienes organizan actividades de caridad como kermeses para recaudar fondos, colectas de alimentos, ropa, calzado, muebles y enceres domésticos, que “son repartidos en orfanatos, colonias pobres de la ciudad y cuando hay tragedias que requieren de la generosidad de quien si puede donar”, me explica la misma trabajadora social (Conversación con la trabajadora social en la bolsa de trabajo, agosto de 2009).

⁸⁵ Quien me solicitó el anonimato, pues considera que, aunque recibe un salario por la prestación de sus servicios, la mayor parte del trabajo que realiza tiene un carácter voluntario, por lo tanto, ella considera que “no debe presumirse”, pues explica, “es un servicio que ofrezco para agradecer a Dios lo que me ha dado a mí, y que además la gente lo necesita” (Conversación con la trabajadora social en la bolsa de trabajo, agosto de 2009).

La bolsa de trabajo funciona en un inmueble en la parte posterior de la iglesia, alberga una oficina con tres escritorios, un archivero empotrado en la pared, una computadora y un anaquel en el que se guarda la papelería, una sala de espera (solo para empleadores/empleadoras) y una bodega en un ático, lugar en el que me permitían instalarme para hablar con las jóvenes mientras esperaban su turno para atender su solicitud de empleo.

En las paredes del exterior del inmueble hay dos pizarrones, uno en el que se anuncian las actividades de la parroquia, otro donde se publican las ofertas de trabajo y los requisitos para cada puesto. En la parte de afuera hay algunas jardineras, y son el lugar donde las/los buscadores de empleo se organizan en tres filas después de leer las ofertas laborales. En la primera de ellas, hacen fila las mujeres solas, casadas, solteras, y de diferentes edades, pero destacan las jóvenes solteras, que buscan empleo de planta (se quedan a dormir en casa de sus empleadores) para hacer limpieza, lavar y planchar ropa, cuidado de infantes y cocineras. En la siguiente fila se forman también mujeres, que buscan empleo de limpieza, cuidado de infantes o para cocinar, pero sólo de entrada por salida, es decir no se quedan a dormir en la casa de sus empleadores, entre este tipo de solicitantes destacan las solas o casadas de distintas edades, pero sobre todo de edad adulta y ancianas; estas últimas buscan en particular empleos como cocineras y prefieren también “trabajar en departamento –no en casas- con personas solas”, según me explicó la trabajadora social. En la última fila se forman sobre todo varones que tienen algún oficio (tablajero, carpintero, plomero, electricista, chofer, albañil, mesero, jardinero, etc.), entre estos solicitantes las edades están polarizadas, jóvenes entre 17 y 23 años y varones adultos entre 39 y 65 años de edad, según el reporte de misma trabajadora social.

Los principales días de contratación⁸⁶ son lunes y martes, el resto de la semana básicamente se reciben ofertas de empleo y se hace seguimiento de los datos proporcionados por las/los

⁸⁶ Si podemos llamarlo así, pues como mencioné, por lo regular se establecen acuerdos de palabra entre empleadores/empleadas-empleados, la bolsa de trabajo no tiene ninguna injerencia en este aspecto, de lo único que si se encarga es de verificar los datos y las recomendaciones de los buscadores de empleo. Si llegan a existir quejas por parte de las/los empleados sobre las condiciones de trabajo o la falta de pago, y si un mismo empleador recibe la misma queja varias veces, entonces, ya no se le permite anunciarse ahí.

solicitantes de empleo. Estos últimos, comienzan a llegar a primera hora de la mañana de los lunes y ya en menor cantidad los martes. Aunque la oficina abre hasta las nueve de la mañana, llegar lo más temprano posible, implica poder escoger la mejor oferta de empleo y que más se acerca al perfil y a las necesidades de la/el solicitante de trabajo.

Para todas las/los solicitantes la contratación puede ser inmediata, el mismo día en que solicitan el empleo. Este tipo de situaciones ocurren frecuentemente, pues la bolsa de trabajo cuenta con perfiles muy definidos y limitados en la cartera de ofertantes y de solicitantes de empleo. Esta circunstancia es particular para las solicitantes que requieren empleo de planta en casa, pues son quienes tienen mayores posibilidades de empezar a laborar el mismo día en que hacen la solicitud. Regularmente las empleadoras de este tipo de trabajadoras, son parte de una red de vecindad, amistad y parentesco conectada de alguna forma con las actividades del programa comunitario de esta iglesia. Por su parte, la mayoría de solicitantes de este tipo de trabajo, ya conoce también la dinámica de la bolsa, sea porque han solicitado empleo en otras ocasiones, o porque alguien que conoce la dinámica, le recomendó ir ahí a buscar empleo. Así fue como observé a varias de las mujeres que buscan trabajo en casa de planta llevar consigo sus enseres personales, porque saben que es muy posible que ese mismo día encuentren trabajo, siempre y cuando cumplan el perfil de la vacante solicitada, puedan hacer trato con alguna de las empleadoras que están en la sala de espera y llenen los requisitos que le exigen en la bolsa de trabajo: identificación, acta de nacimiento, comprobante de domicilio, dos fotografías y tres cartas de recomendación de anteriores empleadores; los cuales la bolsa de trabajo se encarga de verificar lo antes posible. Sí todas estas circunstancias empatan, la mujer se va ese mismo día con su empleadora, o con alguien enviado por ellas a la nueva casa donde trabajarán, primero en un período de prueba, aunque la mayoría de las empleadoras y empleadas no logran sobrevivir a él, así es que el ir y venir de las misma empleadoras y trabajadoras es una situación cotidiana en la bolsa de trabajo.

Alrededor de las once de la mañana, las/ los solicitantes ya tuvieron la oportunidad de ver en las ofertas de empleo si había alguno que podían ocupar, y también habían entregado ya

sus solicitudes. Las/los que cumplían los requisitos, se dirigían a entrevistas con los ofertantes de empleo o directamente a insertarse en sus nuevos trabajos. Las/los solicitantes que no encontraban el empleo que buscaban o no llenaban los requisitos, desaparecían casi de inmediato. De esta forma en un tiempo entre las ocho y once de la mañana de lunes a martes, durante tres semanas conversé en el piso de la bodega del ático con varias mujeres, mientras esperaban su turno para entregar su solicitud y ser entrevistada por las/los voluntarios que ofrecen sus servicios en la misma bolsa. La trabajadora social seleccionaba en la oficina a las jóvenes que podían ser parte de mi estudio, según las características que yo le había comentado que buscaba en ellas. Les indicaba que “una antropóloga quería hacerles una entrevista para una investigación”, de esta forma las jóvenes accedían subir al ático conmigo, pero no conseguí que me des-identificaran con la oficina de empleo, así es que muchas se presentaban cautelosas y desconfiadas ante mí, considero que por eso tuve muy poca aceptación. De todas maneras, logré establecer contacto con María Guadalupe (17 años, mazahua) y Martha Noemí (20 años, mam), a quienes no pude volver a ver en persona, pero si pude entrevistarlas por teléfono en varias ocasiones.

Observé que tratar de invitar a participar a las jóvenes en la investigación dentro de las instalaciones de la bolsa de trabajo, no era favorable, pues aunque trataba de explicar lo más claramente posible mi interés en ellas, no pude hacer que me desligaran de las actividades de la oficina de empleo. Así es que en la última semana de trabajo de campo en dicho lugar, opté por quedarme afuera, aunque también les daba cierta desconfianza, conseguí que tres mujeres más (Herminia, 24 años, nahua; Florentina, 22 años y Lorenza, 30 años, estas dos últimas mestizas), formadas en la fila de “trabajo en casa de entrada por salida”, me dieran sus datos para poder entrevistarlas, sin embargo por la dificultad para agendar una cita y un lugar para llevar a cabo las entrevistas también solamente conseguí hacerles la entrevista vía telefónica.

El trabajo de campo culminó al considerar que tenía un panorama general de las actividades y de los lugares de reunión de las/los migrantes y de que la información de las diez entrevistas que logré realizar habían llegado, por lo menos, a un primer nivel de saturación.

3.2 La intersubjetividad entre los sujetos de la investigación: condiciones sociales, temporalidad y multiespacialidad

Estudiar las culturas de los jóvenes implica entrar en interacción con individuos que se agrupan bajo ciertos parámetros de adhesión e identificación, a la vez que de diferenciación con los *otros* juveniles, pero sobre todo con los adultos. Bajo ciertas características los *otros* adultos pueden acceder a los colectivos juveniles, mayormente constituidos por varones, los cuales han sido estudiados generalmente por varones, tanto jóvenes que se fueron transformando en adultos estudiando a otros jóvenes, como adultos que han tenido la habilidad para trabajar con los adolescentes, para tenerlos relajados y abiertos y para que ellos se expresen (Wulff, 1995^a)⁸⁷.

Helena Wulff (Idem) plantea que la edad, la generación y el tiempo afectan de manera particular el estudio de las culturas juveniles. Efectivamente, en mi caso, pude comprobar esta situación. En mis anteriores experiencias de trabajo de campo, mi apariencia y mi propia actitud reflejaban a una estudiante joven de antropología, tratando de entender a un mundo social completamente adulto. En la interacción cara a cara con las sujetas de investigación –colonas⁸⁸ y lideresas indígenas⁸⁹, por mencionar a quienes fueron parte de mis tesis de licenciatura y maestría respectivamente- esta imagen me daba la posibilidad de acceder a su experiencia como una especie de aprendiz en mi calidad de joven y como estudiante de antropología, es decir, considero que mi aún imagen juvenil en interrelación con la experticia antropológica que también representaba me permitía posicionarme en una relación de poder más o menos equilibrada frente a estas sujetas de investigación, aun cuando podríamos afirmar que las últimas pertenecían a la categoría social de adultas. Además de lo anterior, en el momento de hacer dichas indagaciones, yo ya era madre y llevaba una vida conyugal, así es que compartía una experiencia de género más o menos similar con la mayor parte de las colonas y lideresas indígenas con quienes traté en ese momento, lo que nos ponía en mutua empatía.

⁸⁷ Este señalamiento de Wulff proporciona una veta explicativa de por qué ha habido un sesgo sexista hacia lo masculino, tan marcado en la investigación sobre juventud.

⁸⁸ Jahel López y Miriam Manrique (2003).

⁸⁹ Jahel López (2006).

Otro aspecto importante fue que, a pesar de que todavía no definía muy bien mi principal interés: la experiencia de las mujeres; las mujeres habían sido el sujeto central de mis observaciones, así es que la interacción con los varones no había sido del todo necesaria y cuando requerí entrar en contacto con ellos, siempre pude acudir a las propias mujeres para llegar a ellos, o en su caso, a través de mismas, recuperar la información que necesitaba de los varones. En otro sentido, en la tesis de maestría, cuando más tuve que hacer investigación de campo con los varones, líderes, familiares o compañeros de organización de las lideresas indígenas, todavía pesaba mi imagen de joven estudiante de antropología, y casi siempre prevaleció mi imagen como universitaria, que mi condición como mujer frente a los varones entrevistados en aquél momento.

Sin embargo, al iniciar la presente investigación, mi identidad y mi condición social habían cambiado en muchos aspectos, si bien ahora era estudiante de doctorado, ya no pertenecía al mundo de los jóvenes; por mi edad, mi apariencia y por mi situación de vida. Al iniciar esta investigación, sin tenerlo muy consciente como en el momento de escribir estas líneas, pertenecía ya al mundo de los adultos. Así es que al plantearme un estudio sobre jóvenes tuve un nuevo desafío que antes no había tenido que enfrentar: tener una apariencia de una mujer adulta y una perspectiva adultocéntrica de la vida y como investigadora, ésta última la había tenido siempre, ya que me atrevo a afirmar, que sólo quienes estudian la infancia o la juventud, son quienes pueden hacer conciencia de que la investigación social se realiza desde una perspectiva adultocéntrica. Lo mismo nos ocurre a las feministas cuando queremos estudiar la experiencia de las mujeres y observamos que los procedimientos para construir conocimiento son totalmente androcéntricos.

Además de todo lo anterior, me enfrentaba a una situación particular del sujeto de investigación, pues aunque se trataba de un estudio sobre mujeres indígenas, su circunstancia como migrantes y como trabajadoras no eran características que me permitía ubicarlas en los espacios en los que convencionalmente se ha estudiado a los grupos indígenas, sean éstos en los espacios comunitarios tradicionales o en la reconstrucción comunitaria que ha sido documentada por los estudios de migración indígena, ya que el

desplazamiento, la forma de inserción y el tipo de asentamiento en la ciudad, mantiene un patrón particular, advertido poco en la investigación sobre indígenas migrantes y urbanos como expliqué en los capítulos anteriores. Como señalé en la primera parte de este capítulo había que identificar espacios concretos, que me permitiera construir el lugar etnográfico de la investigación.

Otro aspecto que resultó siempre problemático, fue el tema de la temporalidad, en el sentido ya planteado de que sujeto cognoscente-sujeto cognoscible nos ubicábamos en distintas etapas de la vida; ellas en la juventud y yo como adulta. Mi experiencia investigativa se había limitado al trabajo con las mujeres de la generación adulta, quienes además de tener contacto con investigadoras/investigadores, habían hecho cierta conciencia de su identidad, de su proyecto de vida y de su lugar en el mundo; mientras que con las jóvenes migrantes, no conocía prácticamente nada ni de su situación ni de lo que pensaban de ella. La revisión bibliográfica tampoco me proporcionaba muchos datos, en todo caso contaba únicamente con algunas descripciones aisladas, que constituyeron mi mayor fuente de información antes de iniciar el trabajo de campo. En otro sentido, la temporalidad fue problemática por la misma condición juvenil, pues sea tomada como una etapa de transición o de moratoria, finalmente se trata de una condición pasajera, no tan permanente como lo son otras categorías sociales, a esto se aunaba la situación migrante, las formas de inserción y asentamiento en la ciudad y las condiciones laborales, que en conjunto mantenía a estas jóvenes en una circunstancia de gran movilidad, fugacidad, prisa y hasta invisibilidad. Por ejemplo, en los lugares de reunión de migrantes, las mismas migrantes no eran las mismas siempre, aunque detecté que algunas y algunos jóvenes asisten regularmente a ellos, hay un flujo continuo de asistentes, que aparecen un fin de semana y que al siguiente dejan de estar porque sus circunstancias vitales cambian rápidamente. El trabajo, otro de los espacios en los que estuve haciendo trabajo de campo, tienden más a la inestabilidad, no todas encontraban las condiciones para laborar por largo tiempo en la ciudad ni en el mismo lugar de trabajo, aunado a ello cambiaban repentinamente su condición, un ejemplo es el de Alejandra, la primera joven a quien entrevisté, una semana

era una joven nahua migrante trabajadora, a las dos semanas, ya no era trabajadora, estaba esperando un bebé y se había convertido en esposa.

Todo lo anterior me ocasionó un gran conflicto al no poder hacer el uso de las técnicas tradicionales para recopilar información, pues me enfrentaba a la dinámica fragmentada de múltiples culturas y de espacios sociales, caracterizados por una temporalidad fugaz, efímera, transitoria, huidiza, fugitiva, momentánea. Mi única salida fue adherirme a la tecnología, particularmente a la de comunicación, es decir, trabajar las entrevistas por medio del teléfono celular en la mayoría de los casos. Que las jóvenes, a quienes había convencido para entrevistarlas, contarán con un teléfono celular para ubicarlas en un espacio-tiempo tan inestable, fue visto como una oportunidad para poder cumplir el objetivo de recopilar información de primera mano. No puedo decir que realizar las entrevistas con esta “nueva” técnica resulte mejor o peor que otras formas ya probadas, o que pueda reemplazar el contacto cara a cara, pero fue un medio bastante eficaz, que yo encontré para dar seguimiento a mis sujetas de investigación⁹⁰.

Aunque cada caso tuvo sus peculiaridades, hubo un procedimiento que fue más o menos general en todas las entrevistas por teléfono. El conseguir que me dieran su número telefónico era apenas, el primer paso, de la labor de convencimiento. Al llamarles, con varias de ellas tuve que completar dicha tarea, pero la mayoría ya estaban convencidas. Aun por teléfono había que hacer cita, siempre tratando de ajustarme a sus actividades, que incluían jornadas laborales, trabajo doméstico propio, viajes a su comunidad, horas y días de descanso. Regularmente las noches fue el momento indicado. Las primeras conversaciones con cada una de las jóvenes, distaron mucho de ser una entrevista, pero

⁹⁰ El uso del teléfono celular para realizar mis entrevistas a las jóvenes migrantes, sin duda me colocó dentro una nueva forma de acercarse a la realidad, donde la revolución tecnológica en los medios de comunicación han alterado en el inicio de siglo y de milenio “las costumbres comunicativas, expresivas, lúdicas, económicas, políticas y culturales de un gran segmento de la población” (Mayans, 2002, consulta en línea: 23 de mayo de 2012), y los grupos indígenas, en especial las/los jóvenes no están totalmente al margen de ellas. Surgiendo incluso una temática que puede ser explorada, preguntándose cuáles son los “usos sociales, definiciones, apropiaciones y manipulaciones culturales” (Idem) que estos grupos están dando a tales tecnologías. Por lo pronto, yo encontré que el teléfono celular es de uso cotidiano para las jóvenes indígenas que migran para trabajar en la ciudad, a tal punto que fue un medio posible para estar en comunicación con ellas durante el transcurso de la investigación.

fueron importantísimas para crear el ambiente de confianza y crear un lenguaje común para ambas partes. Me llamó mucho la atención, que con esta técnica, varias de ellas se mostrarán mucho más abiertas a hablar, que estando cara a cara, considero que poder hablar de sí mismas, de su familia, de su comunidad, de lo que les parecía o no de su trabajo, pero sobre todo poder compartir hasta cierto punto su intimidad con alguien, fue muy reconfortante para ellas. No en todos los casos, pero en algún momento yo había dejado de ser una extraña que había llegado a sus vidas prácticamente de la nada, para convertirme en una persona que las escuchaba y de cierta manera hablaba de temas de su interés. Podían “chismearme” y quejarse de lo que pasaba en su lugar de trabajo, sobre todo porque en muchas ocasiones me mostraba bastante curiosa, una de ellas incluso me decía todo el tiempo “¡Ay! ¡Qué curioso que me preguntes eso!”.

Sin tenerlo muy claro hasta ahora, paulatinamente conseguí conformar las respuestas al guión de entrevista que previamente había elaborado en el transcurso de la segunda y tercera temporada de campo. Si me preguntan ¿si logré la intersubjetividad con mis sujetas de investigación? contestaría que en la mayoría de los casos solo fue la más básica, en otros muy concretos, llegué a un nivel bastante óptimo, pero esto tuvo que ver con la situación particular de tres de las jóvenes entrevistadas, quienes realmente pasaban por un momento de tensión y conflicto en ese momento de su vida. En los tres casos mi condición adulta, de género y de investigadora, se conjuntaron para que estas jóvenes vieran en mí, una imagen protectora, pero traté de ser muy prudente ante esta situación, pues debí cuidar mucho no terminar tratando de ser una terapeuta o una imagen materna. Después de cerrar la investigación de campo, dejé pasar algún tiempo, y con dos de estas jóvenes mantuve comunicación un tiempo más, cuya información y reflexiones sobre lo tratado en estas conversaciones, por supuesto, no aparece en este trabajo, aunque sí me están ayudando mucho a pensar hacia dónde podría ir la línea de investigación que me planteo continuar.

Los espacios de reunión de migrantes conformaron también un reto muy importante en la observación etnográfica, la interacción con las propias jóvenes, sujetas de investigación y con los diferentes actores con los que ellas conviven en estos espacios no fue nunca lo

esperado. Considero que esto se debió como ya expliqué a las diferencias entre estos sujetos y yo, en términos de la edad, la generación y de la temporalidad. Sin embargo, otros factores de diferencia que jugaron un papel central en mi acercamiento a las/los jóvenes migrantes fueron el género, la etnia y la clase. Esto llevó a una tensión de limitación y apertura de los canales de comunicación. No tuve gran problema para hablar con comerciantes en dichos lugares y empleadas/empleados de los salones de baile; la mayoría pensaban que era una periodista, y aunque por esta razón de pronto había cierto recelo, cuando se daban cuenta que no quería hablar de ellos, pues me daban la información que les solicitaba.

El género en la relación con los varones y mi procedencia étnica y de clase- en la relación con las jóvenes, aunado a un tiempo limitado para ganar su confianza, el recelo que les generamos los habitantes urbanos a los migrantes, el extrañamiento que les provocaba ser centro de atención, e incluso molestia, resultó en varias complicaciones para poder abrir un canal de comunicación con las/los jóvenes migrantes en los espacios conformados para su reunión. Siempre me presenté como una investigadora, interesada en las/los jóvenes que trabajan en la ciudad, pero que nacieron fuera de ella. Sin embargo, para las mujeres yo podía ser “una tratante de blancas” [sic], o “una señora que busca empleada para el trabajo en casa” [sic] o, simplemente una extraña en el lugar equivocado, siempre hubo una barrera que no conseguí derribar con la mayoría de las jóvenes, siendo muy pocas con quienes más o menos pude conversar y dialogar. Estas jóvenes se caracterizaban por tener una mayor experiencia en la ciudad y conocían bien la dinámica de la misma y de los propios lugares de reunión de migrantes, por lo que inmediatamente me identificaban como alguien extraña y ajena al entorno, así es que, curiosas de mi presencia, y yo aprovechándome de su interés por saber quién era yo, conseguí obtener información de quiénes eran ellas y de lo que sucedía alrededor de ese momento. Desafortunadamente no contaba con la experiencia necesaria con estas jóvenes para hacer que continuáramos en contacto; ellas al averiguar quién era y mis intenciones, pronto se alejaban, me daban un número de teléfono falso, convenían conmigo una cita a la que nunca llegaban o de plano cerraban completamente el canal de comunicación, y si volvía a encontrarlas me daban la vuelta.

Por otra parte, para los varones, considero que pesó bastante mi condición de género; el presentarme como investigadora o antropóloga, para unos era razón suficiente para salir huyendo, para otros, que me acercará a ellos y les hiciera preguntas, era interpretado como una invitación sexo-erótica. Después de algún tiempo, en los salones de baile, me invitaban a bailar aquellos jóvenes que habían sido rechazados en continuas ocasiones porque no era buenos bailarines, porque eran muchachos que intentan “sobrepasarse” por estar ebrios o porque las muchachas no los conocían. Yo parecía ser la última opción que les quedaba, sólo acepté en cinco ocasiones, calculando que el joven que me invitaba a bailar podría aceptar una entrevista, pero dos veces fueron experiencias muy desagradables, pues entendí en carne propia porque las jóvenes habían rechazado su invitación, pero en los otros tres casos pude cumplir mi objetivo.

Como mencioné, Alfredo fue el primer joven que me invitó a bailar, me explicó que lo hizo porque le parecí “diferente y extraña” con respecto al resto de las asistentes. Aunque como expliqué, este joven se convirtió en un acompañante en la primera etapa de la última temporada de campo; vernos cada fin de semana, que yo le preguntara sobre las/los migrantes, pero también sobre su vida, pues yo lo consideraba a él también un joven migrante, llevó a Alfredo a pensar que entre él y yo podía haber una relación de amistad y amorosa, llevándome flores en una cita en la que teníamos planeado hacer uno de los recorridos que habíamos estado haciendo juntos. Esta situación tuvo graves repercusiones para el desarrollo de la investigación de campo, que desde mi punto de vista tenía su mejor momento, pero también fue incómoda personalmente para ambos, yo me preguntaba de qué forma o en qué momento pude haber enviado un mensaje equivocado, pues traté de conservar un trato amable, pero al mismo tiempo, mi actitud con él joven era distante y fría. Por supuesto, él recibió un contundente rechazo, y en ese momento decidí y le expliqué que era mejor no seguir en contacto. Él decepcionado y bastante avergonzado se retiró del lugar y cada quien tomó su camino, ya no volví a saber de él. Después de esto tomé la determinación de no aceptar una invitación a bailar, y mucho menos a encontrarme con algún joven fuera de los lugares donde me acercaba para hablar con ellos.

Antes del trabajo conjunto con Alfredo había tratado de ubicar a mujeres y varones, que asistieran de manera constante a los lugares de reunión y a los salones de baile, pude percatarme de que esto sucedía así, además pude observar que casi siempre lo hacían en pequeños grupos. Así es que al perder a mi compañero de trabajo de campo, volví algunas veces más a estos lugares a ubicar nuevamente, con mayor detenimiento, a estos mismos jóvenes (mujeres y varones). Utilicé las mismas estrategias con las que Alfredo lograba acercarse a las/los migrantes. Conseguí estar varias horas con estos grupos de mujeres o varones, de paisanos o amigos, que constantemente asistían a los salones de baile, pude observar sus prácticas y la forma como se relacionaban entre ellos/ellas y su entorno. Pude tener también varias conversaciones con varias/varios de estos jóvenes, obteniendo datos sobre sus lugares de origen y su familia, así como de su estancia en la ciudad, el trabajo al que se dedicaban, cómo y con quién vivían, sobre su estética, sus gustos musicales y lo que buscaban al ir a los lugares de reunión migrantes. Con esta estrategia obtuve información muy rica que muestro en el último capítulo de este trabajo, la cual es complementada con datos que provienen de mi observación etnográfica en estos lugares de reunión de migrantes. Así mismo en los capítulos 4, 5 y 6 analizaré toda la información obtenida de las entrevistas y de las observaciones que hice en los lugares de trabajo de algunas de las entrevistadas y de datos que fueron recopilados en la bolsa de trabajo.

Recapitulación

Puedo decir con lo descrito en este capítulo, que todo el proceso de investigación fue una gran experiencia, en la que tuve oportunidad de desaprender la metodología tradicional con la que fui entrenada como antropóloga, pero así mismo de poner en práctica la metodología de la investigación feminista⁹¹, cuyos aportes me ayudaron a centrar mi atención en la

⁹¹ La cual se caracteriza por colocar al sujeto femenino: las mujeres, en el centro de la problematización planteada. La metodología feminista parte de principios epistemológicos que develan los sesgos de género implícitos en la creación del conocimiento científico, de los cuales se desprenden procedimientos particulares que se concatenan y traslapan entre sí en dicha metodología: visibilización (implica la *filosofía de la sospecha*, la *develación* y la *escucha: visibilizar para transformar*: erradicar los sustratos de la exclusión de las mujeres), desnaturalización (“humanizar todo lo que nos rodea”) e historización (“*revelar* el conjunto de procesos inherentes a la invisibilización y la naturalización, mostrando los mecanismos, a veces sutiles, y a veces abruptos, a través de los cuales se subordinó a las mujeres y lo femenino a través de tecnologías de

experiencia de las mujeres, de ponderar el análisis de las diferencias de género para entender una problemática teórica y empírica, así como para establecer un análisis de la interacción del género con otros ordenadores sociales, que en el caso de las jóvenes indígenas implica estudiar la mutua relación de diferentes formas de relaciones de poder en las que se construye una experiencia particular de ser mujer indígena en un tiempo y espacio heterogéneo, pero en el que comparten una condición social de gran desigualdad.

Por otro lado, la metodología feminista constituye un doble trabajo, pues involucra la propia condición social de quien investiga. En este sentido, me permití problematizar mi propia condición en el proceso investigativo, sobre todo en el momento de la recopilación de la información de campo, donde la interacción cara a cara con el sujeto de investigación se tornó muy complicada debido precisamente a una condición social que manifestaba más diferencias, que puntos en común entre investigadora-sujetos de la investigación, lo cual obstaculizó en varios momentos el desarrollo del trabajo de campo. Sin embargo, aprendí como nunca en este proceso, entendí que es imposible seguir rutas estandarizadas, pues las dinámicas sociales están en constante transformación, las dimensiones y nociones sobre el espacio, tiempo, alteridad y comunidad han cambiado y tenemos que construir nuevas perspectivas teóricas y metodológicas.

En este tercer capítulo muestro algunas técnicas de investigación de campo, que tuvieron que ser recreadas y otras más innovadas, en particular me refiero a las entrevistas vía telefónica, que si bien no descartan los métodos tradicionales, y aún deben de explorarse con detenimiento en el quehacer de la investigación antropológica⁹², considero que para este estudio fueron muy pertinentes por las condiciones que enfrenté en el trabajo de campo. Sirvan, entonces, las reflexiones vertidas en este capítulo para tomar los resultados de investigación en retrospectiva de las condiciones descritas del trabajo de campo. Espero

género adheridas al poder hegemónico prevaleciente en una sociedad y un momento histórico particulares”) [cursivas de la autora] (Castañeda, 2008:87-94).

⁹² Específicamente porque como señalé más atrás, la revolución tecnológica en los medios de comunicación están presentes hoy en día en las relaciones sociales. Además debemos apuntar que esta técnica es un recurso utilizado en otros ámbitos, como los estudios de mercado, o de preferencias electores, por mencionar algunos ejemplos.

también haber podido dar pistas creativas a otras investigaciones que enfrentan circunstancias similares a las que planteé en este apartado.

Capítulo 4.

Comunidad, familia, educación y trabajo: contextos de salida

En este capítulo hago uso de la información documental y la recopilada en diez entrevistas realizadas a diez mujeres jóvenes migrantes, para describir y analizar la situación anterior a la experiencia migratoria, reconstruyendo así los contextos de salida.

Presentación

La preocupación por reconstruir los contextos de salida obedece a la necesidad de definir los espacios en los que se pueden estar conformando experiencias de juventud para las mujeres indígenas, que en el caso de las jóvenes migrantes deben ser identificados a través de una perspectiva multisituada⁹³, ya que estamos frente a sujetos sociales que ya no están construyendo su identidad únicamente en relación con un territorio, una comunidad local o una red de parentesco y vecindad, por lo que debemos preguntarnos cómo se articulan las identidades que ya no tienen como tal dichos referentes, aunque continúan siendo el capital social que les permite insertarse en los lugares de destino (Maritza Urteaga, 2008*b*).

Además, para hablar de los grupos juveniles, se hace necesario caracterizar y explicar el contexto en que se les estudia, ya que éstos no se desenvuelven aisladamente o como grupos autocontenidos. Por el contrario, son parte de un ambiente sociocultural que los constituye y al mismo tiempo es re-creado por las/ los jóvenes. En este sentido, me propuse examinar los ámbitos de los que son parte las jóvenes de este estudio. Al ser migrantes no podía conformarme con analizar los contextos de llegada, se volvió inevitable conocer las

⁹³ En términos de George Marcuse “multilocal”, en la medida en que un sujeto de estudio puede expresarse en distintos lugares y tiempos, pudiendo ser abordado etnográficamente sin tener que permanecer centrado en una sola localidad, investigándola intensamente. La etnografía multilocal mapea al sujeto u objeto de estudio y sus lógicas de relación entre los distintos sitios donde se lleva a cabo la práctica etnográfica (2001:115).

dinámicas de los contextos de salida. Para la mayoría de estas migrantes estos contextos se corresponden con ámbitos rurales, los cuales junto con las ciudades han experimentado, en el último siglo, una serie de cambios ligados con los modelos de desarrollo que ha impulsado el Estado mexicano, y que han modificado las formas de vida establecidas en ellos, y también su relación.

El capítulo se compone de cuatro apartados, en el primero explicó la vinculación teórica entre comunidad, familia, educación y trabajo para analizar los contextos de salida de las diez jóvenes migrantes entrevistadas. Continuaré haciendo una concentración de los datos más relevantes de estas diez jóvenes, para después describir algunas características de las localidades en donde nacieron y tuvieron su primera socialización antes de migrar. Revisaremos después la estructura de sus familias, comparando la información recopilada sobre escolaridad, ocupación y migración analizada a partir de una división operativa entre la generación adulta conformada por los padres de las jóvenes entrevistadas y generación joven representada por ellas mismas y sus hermanas/hermanos. Como lo he venido haciendo haré una recaptitulación de los datos descritos en esta parte del documento.

4.1 Vinculación teórico-metodológica entre comunidad, familia, educación y trabajo

La situación de dispersión y/o aislamiento que caracteriza el asentamiento de las jóvenes migrantes⁹⁴ en quienes me enfoqué en la investigación no me apartó tajantemente de la concepción de comunidad indígena con la que estamos tan familiarizados quienes estudiamos a la población indígena en nuestro país. Por supuesto, no me concentré en ubicar en la ciudad a una comunidad de cierto lugar geográfico o grupo étnico, pero si era importante para mí saber cuál era la localidad de origen de las jóvenes migrantes, las características de la familias de origen, y en la medida de lo posible, las dinámicas de las mismas.

⁹⁴ Ver capítulo 5, inciso 5.3.2.

Así mismo, preguntar sobre la localidad de origen me arrojaba más información, que preguntar a las jóvenes ¿si eran indígenas? o ¿si venían de un grupo indígena? Como mencioné en la introducción, la categoría indígena puede tener una carga peyorativa o en otro sentido puede tener un sentido político, las jóvenes que entrevisté no se identificaban con esta última concepción, y mucho menos querían ser menospreciadas al ser identificadas como indígenas. De ahí que decidí no utilizar la categoría de “indígenas”, ya que desde un principio me di cuenta que esta heterodenominación, era para ellas una clasificación externa, con la que no se identificaban, autodefiniéndose más bien por no haber nacido en la ciudad, pero provenir de una comunidad cultural en la que si nacieron y con la que comparten precisamente, valores, creencias y significados; para las jóvenes que hablaban una lengua indígena, en muchos casos también se trataba de comunidades lingüísticas.

Por ello a continuación explicó brevemente cómo y porque tomaron lugar para el análisis de la experiencia juvenil de mujeres indígenas migrantes, los conceptos de comunidad y familia; como dos ámbitos a conocer y describir para tener un panorama de los contextos de salida las jóvenes migrantes.

El término comunidad tiene un uso recurrente, pero con distintos significados en las ciencias sociales; aunque se emplea usualmente para definir lo indígena, lo tradicional y lo rural (Lisbona, 2005). Sin embargo, la comunidad es una forma de organización social humana en constante nexo con otras diversas comunidades, las cuales deben de considerarse siempre como históricas, pues su “invención”, está impuesta o convenida siempre en un espacio-tiempo (Idem). Partiendo de estas consideraciones, entiendo como comunidad: el espacio físico y geográfico del que provienen las jóvenes entrevistadas, pero también me refiero al conjunto de interacciones sociales al que pertenecen y que se establecen en un territorio (físico o simbólico) entre personas que se identifican entre sí al compartir valores, creencias y significados.

Ahora bien, introduzco un análisis etnográfico sobre la familia nuclear⁹⁵ de las jóvenes entrevistadas, pues considero que constituye un primer núcleo de identificación que señala una serie de derechos y obligaciones, pero también jerarquías y relaciones de poder basadas en la edad y el género de sus integrantes. Estoy consciente que las obligaciones familiares no se reducen a la familia nuclear: esposo/esposa; madre-padre/hijos-hijas y hermanas/hermanos, sino que se extienden al parentesco amplio tíos/tías, primos/primas, sobrinos/sobrinas, cuñados/cuñadas, concuños/concuñas, suegra/suegro; por supuesto también al parentesco ritual: padrinos/madrinas y ahijadas/ahijados. Relaciones que implican una serie de obligaciones y reciprocidades parentales, las cuales encontramos en la base de las relaciones comunitarias y en las redes sociales que, establecen en este caso, las migrantes (D'Aubeterre, 2002^a), pues a través de ellas se favorece la ampliación de recursos e intercambios en los lugares de destino donde tienen a familiares establecidos.

Sin embargo, por razones de tiempo solo me centré en las relaciones establecidas en la familia nuclear, considerando que las mayoría de las jóvenes juegan el rol aún de *hijas de familia* y desde esta posición supuse que el padre/la madre y las hermanos/los hermanos son los contactos más cercanos en el momento en que entrevisté a las jóvenes, aunque aparecieron en los relatos tías, tíos, cuñadas y cuñados. Debo decir que, definir la estructura de la familia nuclear de las jóvenes estudiadas, provino también de la aportación metodológica que plantean los estudios sobre la migración femenina que se revisaron para este trabajo (Szasz, 1999; Barrera y Cristina, 2000; Ariza, 2000; D'Aubeterre, 2002b). En general, estas autoras coinciden en que el estudio de la estructura de las familias y las fases del ciclo de la unidad doméstica cobran gran importancia para explicar la migración femenina. No obstante, conocer el entorno familiar más próximo de las jóvenes obedeció también al interés por acercarme, aunque sea de manera exploratoria, a la forma en que las distintas generaciones conviven en el entorno familiar y, por supuesto, si comparten o están en tensión o conflicto los valores asociados con la etnicidad, las relaciones intergeneracionales y las de género.

⁹⁵ En el 2000 se calculó que el 75 por ciento de los hogares rurales eran nucleares (Arias, 2009:8).

Por otra parte, sabiendo de antemano, que la experiencia juvenil indígena, como lo señalé en el capítulo 2, está conformándose en ciertos espacios ya institucionalizados dentro de las comunidades indígenas rurales y urbanas, indudablemente establecidos por el poder del Estado, el mercado y la cultura global (léase también: escuela, mercado laboral, formas de consumo y medios de información y comunicación); conocer la situación de las localidades de nacimiento y de familias en términos de su composición, formación escolar y la forma cómo sobreviven, ha sido una ventana para observar de alguna manera la situación que enfrentan las nuevas generaciones en los ámbitos rurales, ante las transformaciones “de la economía familiar campesina, el trabajo, la migración, la tenencia de la tierra, la herencia, la condición femenina y la relación campo-ciudad” (Arias, 2009:7), que han venido ocurriendo en los últimos treinta años, impactando de manera especial el presente y las expectativas de las generaciones jóvenes rurales e indígenas.

4.2 Datos generales de las jóvenes migrantes entrevistadas

En el capítulo 3 describí la manera en que logré realizar las entrevistas, mencioné los nombres y algunos datos de las jóvenes que participaron en ellas. Sin embargo, considero pertinente proporcionar otras características de las jóvenes, para que haya claridad de la situación que cada una tenía al momento de hacerles la entrevista.

En la Tabla 1 muestro el nombre de la joven entrevistada⁹⁶, la edad, la entidad federativa de procedencia, la lengua indígena que habla y el lugar de contacto.

TABLA 1. Datos generales de las jóvenes entrevistadas

Nombre	Edad	Entidad Federativa de procedencia	Hablante de lengua indígena	Lugar de contacto
---------------	-------------	--	------------------------------------	--------------------------

⁹⁶ Consulté con cada una sobre el anonimato de la información que me proporcionaron, me llamó la atención que todas argumentarán que no era importante que mencionará su nombre real en la tesis porque finalmente “nadie las conocía”. Después de pensarlo mucho, me di cuenta que estas mujeres están invisibles en los intereses científicos, en los lugares donde laboran, en la ciudad, así es que aunque pusiera un nombre ficticio, terminaría reforzando los mecanismos de su invisibilidad. Me pareció, por tanto, que podía darles personalidad como sujetos, haciendo uso de su propio nombre al presentar la información, que ha sido utilizada sólo para fines de investigación y siendo muy cuidadosa de dejar fuera las experiencias que para estas jóvenes han sido dolorosas y de sufrimiento y que me fueron comentadas bajo un compromiso de confidencialidad.

Nombre	Edad	Entidad Federativa de procedencia	Hablante de lengua indígena	Lugar de contacto
María Guadalupe	17	Estado de México	No	bolsa de trabajo
Marisela	17	Estado de México	Mazahua	en casa de una amiga
Norma	18	Puebla	Náhuatl	Metro Pino Suárez
Alicia	19	Veracruz	Náhuatl	en casa de una amiga
Martha Noemí	20	Chiapas	sus abuelos hablaban mam	bolsa de trabajo
Tavita	21	Chiapas	No	metro Pino Suárez
Florentina	22	Veracruz	No	bolsa de trabajo
Laura	22	Michoacán	sus abuelos hablaban y sus padres hablan mazahua	Metro Pino Suárez
Herminia	24	Hidalgo	Náhuatl	bolsa de trabajo
Lorenza	30	Veracruz	No	bolsa de trabajo

Un dato muy importante que se observa en la tabla 1 es que las entidades de origen: estado de México, Veracruz, Hidalgo, Puebla y Chiapas, corresponden con las que reporta la literatura como los estados que tienen los mayores flujos migratorios indígenas hacia la ZMVM (Véase: Martha Judith Sánchez, 2002 y 2005; Virginia Molina y Juan Jesús Hernández, 2006; Virginia Molina 2007, entre otros).

Entre las diez entrevistadas encontramos a tres jóvenes indígenas hablantes de lengua indígena (HLI), tres más son descendientes de padres y/o abuelos HLI⁹⁷ y, otras tres

⁹⁷ Ser hablante de una lengua indígena continúa siendo el indicador más importante para categorizar a las personas como indígenas. Sin embargo, hoy día, además del criterio lingüístico, se han intentado utilizar también otros elementos para identificar y definir a la población indígena como son: la organización social, la pertenencia a una comunidad indígena, el origen y la historia, así como las identidades que se asumen de forma individual o colectiva. Una estrategia para incorporar estos criterios ha sido la de llevar el análisis hasta los hogares, en los que se estima e incorpora a personas que aunque ya no sean hablantes de una lengua

especificaron no entender ni hablar otro idioma además del español, tampoco sus progenitores o abuelos. María Guadalupe, sin embargo, aunque no habla una lengua indígena se autodefinió como mazahua. El atributo de la lengua junto con otros factores fue utilizado para asignar a cada una de las entrevistadas un grupo de pertenencia, en este caso: indígena o mestizo; en esta última categoría coloqué a Lorenza, quien cabe decir, está casada con un hombre mazahua proveniente del estado de México. Lorenza y Florentina son parientes, ambas se definieron como “jarochas” porque nacieron en el estado de Veracruz. Tavita, por su parte, comentó que en su comunidad no hay hablantes de lengua indígena, sin embargo sabe que existen comunidades en el estado de Chiapas donde se hablan otros idiomas que no recordaba cuáles eran. Por estas razones, consideré a estas tres jóvenes como mestizas.

Las edades de las jóvenes entrevistadas están en el rango de edad de 17 a 30 años. Si bien en México, a los 30 años, una persona ya no es considerada como joven, entrevisté a Lorenza, quien tenía dicha edad al momento de hacer la entrevista⁹⁸, primero porque fue la más entusiasmada de participar en la investigación, segundo porque al conocer el tema que quería desarrollar me dijo lo siguiente: *“Yo tengo mucho que contarte, pues cuando era más joven viví muchas cosas...mi juventud ha sido la mejor etapa de mi vida...Yo conocí a mi esposo en un salón de baile que está cerca de la Alameda, así es que si quieres te cuento cómo fue”*. Al hablar con Lorenza me di cuenta que estaba claramente frente a una experiencia de juventud de una mujer migrante, que a diferencia del resto de jóvenes entrevistadas no constituía solo un testimonio, es decir, podía conocer a una mujer migrante adulta, que desde la memoria podía explicarme cómo había experimentado o no la juventud.

indígena, se considera que son descendientes de personas que sí son hablantes y, por tanto, presentan una mayor probabilidad de que compartan todo un sistema de valores, normas y códigos culturales que pertenecen a las redes de simbolización que distinguen a los pueblos indígenas y, por tanto, a estas personas puede categorizarse como indígenas también. Tomando en cuenta esta postura, categoricé a Guadalupe, Noemí y a Laura como indígenas, pues aunque ya no hablan una lengua indígena, sus padres y/o abuelos si eran o son hablantes de lengua indígena.

⁹⁸ Aunque como mencioné en la introducción y en capítulo 1, la edad fue un referente inicial y general para reflexionar sobre la experiencia juvenil, finalmente no lo seguí como un dato explicativo, pero hago la aclaración en caso de que exista alguna objeción por haber entrevistado a una mujer de treinta años, casada y con hijos.

Más o menos está misma reflexión me llevó a tomar en el análisis los casos de otras dos jóvenes –Herminia y Florentina-, que ya eran madres, la segunda vivía también en unión conyugal (Ver Tabla 2). Aunque se asume que la juventud se experimenta antes de establecer la primera unión conyugal y de la maternidad/paternidad; la decisión de incluir a Herminia y a Florentina fue más bien acertada, pues su situación particular me dio elementos para reflexionar sobre los límites de la experiencia juvenil –establecidos, más bien, desde una perspectiva sociodemográfica de la juventud-. Así mismo podía reflexionar sobre las posibilidades que tienen estas jóvenes para integrarse socialmente y examinar cómo influye la situación de migración en este proceso. A continuación en la tabla 2 aparecen los datos de todas las jóvenes en relación con el estado civil y la maternidad.

Tabla 2. Estado civil y maternidad

Nombre	Estado civil	Hijos/hijas
María Guadalupe	Soltera	No
Marisela	Soltera ⁹⁹	No
Norma	Soltera	No
Alicia	Soltera	No
Martha Noemí	Soltera	No
Tavita	Soltera	No
Florentina	Casada	3 hijos
Laura	Soltera	No
Herminia	Soltera	1 hijo
Lorenza	Casada	5 hijos

4.3 Las comunidades de salida

Durante las conversaciones que lograba tener con las/los jóvenes migrantes, siempre trataba de obtener por lo menos tres datos, uno era por supuesto, la edad, otro el lugar de nacimiento, e igual de importante, el tiempo de vivir en la ciudad. Esta información me permitía iniciar una caracterización de las jóvenes en términos de edad y de la situación migratoria o no, además podía ubicarlas en la división política y la geografía étnica del país.

⁹⁹ En el transcurso de la investigación, Marisela se fue a vivir con su novio.

En los lugares de reunión, la mayoría de las veces, pude verificar que los asistentes eran mujeres y varones que no habían nacido en la ciudad, algunos otros eran hijas/hijos de padre y/o madre inmigrante. De los que reportaban que no habían nacido en la ciudad unos pocos llegaron a ella siendo todavía niños/niñas y otras más tenían apenas unos días de haber salido de su pueblo, tratando de establecerse en el mercado laboral urbano. Aunque no es verificable estadísticamente, encontré cierta regularidad en los datos que recolecté de manera informal; los varones reportaban haber llegado a la ciudad entre los 14 y 16 años de edad, mientras que las mujeres se ubicaban en dos polos, o habían arribado entre los 11 y 13 años o, entre los 17 y 19¹⁰⁰.

Por su parte, en las entrevistas, la información del lugar de nacimiento, me ayudaba a descartar a quienes no podía clasificar propiamente como migrantes. De esta manera, a pesar de que las diez jóvenes entrevistadas fueron autoseleccionándose de un conjunto reducido de posibilidades, por la negativa a participar de la gran mayoría de jóvenes que traté de invitar a colaborar en la investigación, finalmente todas coincidieron en que ninguna nació en la ciudad.

En la tabla 3 presento el nombre de nueve¹⁰¹ localidades diferentes que las entrevistadas señalaron como su lugar de nacimiento. El primer dato importante que quiero destacar de esta tabla es que ocho de las mismas nueve localidades están catalogadas como rurales, y aunque sólo una de las ellas está considerada como predominantemente indígena, en el censo de 2005 se reporta en todas, algún porcentaje de PHLI¹⁰².

¹⁰⁰ En el capítulo 5 describiré la edad de las jóvenes al llegar a la ciudad y el tiempo de estar viviendo en ella.

¹⁰¹ Florencia y Lorenza además de ser parientes, son paisanas. De tal forma que aunque son diez las jóvenes entrevistadas, solamente reporto 9 localidades de origen.

¹⁰² La población indígena está presente en todas las entidades federativas del país, pero su distribución y formas de asentamiento varían considerablemente por la historia de cada etnia indígena, las características geográficas, así como por los desplazamientos y las migraciones. Ante esta situación, desde la sociodemográfica se ha elaborado una tipología de las localidades y municipios, que nos permite explicar la forma como se distribuye la población indígena con respecto al total de la población dentro de estas unidades administrativas, encontrando municipios definidos como: predominantemente indígenas, con presencia indígena concentrada o dispersa y aquéllos sin presencia indígena. No obstante, podemos señalar que la población indígena está presente en una cuarta parte de las localidades del país y casi en la totalidad de los

Así mismo, en los datos del Catálogo de Localidades de la Secretaria de Desarrollo Social, al cual acudí para darme una mejor idea de las características de las localidades de salida de las jóvenes, aparece que prácticamente todas presentan altos o muy altos índices de marginación¹⁰³, los cuales se miden analizando el nivel de analfabetismo y la escolaridad de sus habitantes, así como las condiciones de las viviendas y de los servicios. Estos índices de marginalidad alta o muy alta pueden comenzar a explicarnos la necesidad que tienen las/los habitantes de salir de este tipo de localidades.

Aunque la actividad económica predominante solo pude obtenerla a nivel municipio; cuatro de las localidades pertenecen a municipios donde predomina el sector primario (actividades agropecuarias, pesqueras, ganaderas y forestales), esta información coincide con los lugares de nacimiento de las tres jóvenes que reportaron que su madre o padre obtenían ingresos de alguna actividad de este sector económico.

municipios, sólo 30 de los 2240 existentes en las 32 entidades federativas no tienen presencia indígena (Serrano, 2006).

¹⁰³ De los municipios considerados predominantemente indígenas el 82.6% presentan altos o muy altos grados de marginación en comparación con el 52.9% del total de municipios en la misma situación (Idem).

TABLA 3. Características del lugar de nacimiento de las jóvenes entrevistadas

Entidad Federativa	Municipio	Nombre Localidad	Población total (2010)	Grado de marginación ¹⁰⁴	Principal actividad económica en el Municipio %	Predominantemente indígena ¹⁰⁵	Ámbito	Población Total (2005)	PHLI ¹⁰⁶ (2005)
Chiapas	La Grandeza	Llano Grande	293 Mujeres: 148 Hombres: 145	Alto	75.32 Sector primario	No	rural	5521	177
Chiapas	Villa Comatitlán	El Trébol	52 Mujeres: 27 Hombres: 25	Muy alto	62.27 Sector primario	No	rural	23378	139

¹⁰⁴ Los indicadores para medir la marginación son: analfabetismo en población de 15 años o más, población de 15 años o más con primaria incompleta, viviendas sin drenaje ni excusado, viviendas sin energía eléctrica, viviendas sin agua entubada en el ámbito de la vivienda, viviendas con algún nivel de hacinamiento, nivel de hacinamiento, viviendas con piso de tierra, viviendas sin refrigerador (Catálogo de Localidades de la Secretaría de Desarrollo Social. Disponible en: <http://cat.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido>).

¹⁰⁵ Se define como predominantemente indígena a una localidad o municipio en el que más del 40% de la población total es hablante de una lengua indígena. Debemos de considerar que 6.02 millones de personas con tales características, viven en los municipios indígenas, mientras que sólo 4.2 millones, habitan en municipios donde su representación proporcional es minoritaria. (Enrique Serrano, 2006)

¹⁰⁶ Población Hablante de Lengua Indígena

Entidad Federativa	Municipio	Nombre Localidad	Población total (2010)	Grado de marginación ¹⁰⁴	Principal actividad económica en el Municipio %	Predominantemente indígena ¹⁰⁵	Ámbito	Población Total (2005)	PHLI ¹⁰⁶ (2005)
Estado de México	San José del Rincón	Ejido	2303 Mujeres: 1142 Hombres: 1161	Alto	Sin datos específicos	No	rural	79945 ¹⁰⁷	28608
México	Ixtlahuaca	San Mateo Ixtlahuaca	2304 Mujeres: 1223 Hombres: 1081	Alto	54.12 Sector secundario	No	rural		351
Hidalgo	Huahutla Bach	Acatepec	1028 Mujeres: 573 Hombres: 455	Alto	72.2 Sector primario	Si	rural	22521	16652

¹⁰⁷ El municipio se creó por decreto gubernamental en 2002, este dato corresponde a los datos del Censo de Población y Vivienda del año 2010. Fue difícil encontrar más datos, pero podríamos hablar de que se considera como una microregión de 124 comunidades, cada una con menos de 5 mil habitantes, que conforman una zona de extrema pobreza, con una presencia significativa de indígenas mazahuas.

Entidad Federativa	Municipio	Nombre Localidad	Población total (2010)	Grado de marginación ¹⁰⁴	Principal actividad económica en el Municipio %	Predominantemente indígena ¹⁰⁵	Ámbito	Población Total (2005)	PHLI ¹⁰⁶ (2005)
Michoacán	Zitácuaro	El Tigrito	290 Mujeres: 149 Hombres: 141	Muy alto	Sin datos específicos	No	rural	136491	3382
Puebla	Zoquitlán	Zoquitlán	2865 Mujeres: 1529 Hombres: 1336	Alto	80.9% Sector primario	Sí	urbano	18688	15850
Veracruz	Ixhuatlán de Madero 9 bach	Ahuacapa Segundo	855 habitantes Mujeres: 427 Hombres: 428	Alto	81.02% Sector primario	Sí	rural	48609	32499
Veracruz (Región Montañas)	Alpatlahuac 1 bach.	Cocalzingo	502 Mujeres: 240 Hombres: 262	Muy alto	88.27% Sector primario	No	rural	8998	18

Fuente: Elaboración propia basada en datos del Catálogo de Localidades de la Secretaría de Desarrollo Social y la Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México Disponibles respectivamente en las siguientes dos direcciones:

1) <http://cat.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido>

2) http://www.e-local.gob.mx/wb/ELOCAL/ELOC_Enciclopedia

Como estrategia para entender la dinámica de las relaciones comunitarias, pregunté a las jóvenes entrevistadas sobre la existencia de algún tipo de organización en la comunidad y el tipo de participación de la joven o de su familia en ella. Ninguna mencionó algún tipo de organización política o partidaria, pero Alicia (nahua-Veracruz) y Norma (nahua-Puebla) me explicaron que su comunidad todavía se organiza para hacer la limpieza de las calles y de los caminos, en donde mujeres, varones, niños, jóvenes, adultos y ancianos se encargan de tareas específicas de acuerdo a su género y edad. Norma lo explica de la siguiente manera:

Una vez al mes o cada que es la fiesta de la iglesia, salimos a limpiar el pueblo; los hombres, casi todos, limpian los caminos y las mujeres con los niños van a la escuela para lavar los salones y la cancha, las viejitas barren la calle, bueno siempre, todos los días, vas a ver a las viejitas barriendo la calle muy temprano (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Norma).

La escuela (fundamentalmente la primaria) es uno de los ámbitos en torno al cual la comunidad se organiza, aunque principalmente son las mujeres quienes hacen algún trabajo en común para la escuela, integrando comités para mantenerla limpia, los hombres participan para pintarla o hacer algún servicio de mantenimiento, también se organizan comités en los que también intervienen las/los profesores y niñas/niños para los festivales escolares o para el fin de cursos, esto lo reportaron las cinco jóvenes, cuyas comunidades cuentan con una escuela –regularmente jardín de niños y de nivel primaria- en la misma localidad.

Prácticamente en todos los relatos de las jóvenes apareció que la comunidad se organiza con respecto a las actividades que se llevan a cabo en torno a la iglesia, como son fiestas patronales o el recibimiento de algún sacramento (bautizo, primera comunión, matrimonio). Aunque esto último se vincula con relaciones de tipo familiar, al ser localidades con pocos habitantes, las relaciones parentales y comunitarias se tocan en las fiestas familiares que se

organizan en torno al recibimiento de estos sacramentos, tal como lo comenta Tavita, *“en mi pueblito todos nos conocemos, si haces alguna fiesta tienes que invitar a todos, si no pues te ven mal”*.

La aparición de nuevas creencias y prácticas religiosas fue un tema que surgió en la entrevista con Alicia (nahua-Veracruz), quien mencionó que en su comunidad los Testigos de Jehová han instalado un templo, al que muchos conocidos asisten, incluso parientes de ella. Me explicó que hasta ahora no ha habido problemas entre familias o en el pueblo por esta razón. Las personas continúan viviendo sin enfrentamientos por pertenecer a religiones diferentes. *“De pronto lo que pasa, comenta Alicia- es que los testigos ya no van a fiestas de bautizo o de boda, pero mi prima que es ‘testigo’, le hicieron de todas maneras su fiesta cuando cumplió quince años”*.

4.4 Estructura de la familia de origen

El número de integrantes que componen las familias de las jóvenes entrevistadas oscilan entre 4 y 9 personas¹⁰⁸ sin incluir a la madre y al padre¹⁰⁹, de lo cual podemos deducir que las jóvenes tienen entre 3 y 8 hermanas/hermanos cuyas edades estaban en un amplio rango que iba desde un año hasta los 30 años. La edad del padre se ubicó en un rango de entre 39 y 59 años, mientras que la de la madre estuvo entre los 38 y 55 años. Por las edades del padre/de la madre y de los hijos/ las hijas, estamos hablando de dos generaciones: los padres nacidos entre las décadas de 1950-1970 y la de los hijos de 1980-2008¹¹⁰. En adelante utilizaré esta división generacional para analizar la información recopilada en torno a la ocupación, la migración y la escolaridad de los integrantes de la familia nuclear.

¹⁰⁸ No hay un patrón en el lugar que ocupan entre sus hermanas y hermanos.

¹⁰⁹ Guadalupe es huérfana de padre, mientras que Norma lo es de madre (falleció cinco meses antes de la primera entrevista que le hice por complicaciones de la diabetes).

¹¹⁰ Estoy tomando como referencia la fecha en que realicé las entrevistas, 2009, así es que si el integrante con mayor edad era de treinta años y la de menor edad un años, podemos establecer los límites de esta generación por los años de nacimiento que sería entre 1979 y 2008.

4.4.1 Diferencias y similitudes en la ocupación de dos generaciones

En la siguiente tabla (Tabla 4) despliego la ocupación de la madre y del padre de cada una de las jóvenes:

TABLA 4. Ocupación de la madre y del padre

	Ocupación de la madre	¿Tiene que salir de su localidad?	Ocupación del padre	¿Tiene que salir de su localidad?
María Guadalupe	Comerciante y ama de casa	No	Albañil (finado)	Sí
Marisela	Trabajadora doméstica remunerada y ama de casa	Sí	Albañil	Sí
Norma	Ama de casa (finada)	No	Jornalero agrícola	Sí
Alicia	Cría de animales y ama de casa	No	Comerciante	No
Martha Noemí	Ama de casa	No	Ejidatario (renta su propiedad) artesano	No
Tavita	Cría de animales y ama de casa	No	No dio datos	No dio datos
Florentina	Trabajadora doméstica remunerada y ama de casa	Sí	Está en Estados Unidos	Sí
Laura	Artesana y ama de casa	No	Comerciante y albañil	Sí
Herminia	Ama de casa	No	Empleado (intendencia en una escuela secundaria)	Sí
Lorenza	Trabajadora doméstica remunerada	Sí	Empleado (tablajero en un mercado)	Sí

Si consideramos que las jóvenes declararon en todos los casos que sus progenitores nacieron en el mismo lugar que ellas y que la mayoría de las localidades son categorizadas como rurales, en la Tabla 4 es notorio que prácticamente la mayoría de ellos están desvinculados de la actividad agrícola. Esto constata los cambios que se están percibiendo

en el ámbito rural, donde la tendencia es el declive del sector primario y la tercerización de la economía, producto del contexto de la reestructuración económica emprendida por el Estado, mediante las políticas de ajuste estructural¹¹¹.

Otro dato a considerar es que tres de las madres de las jóvenes se dedican al trabajo doméstico remunerado, esto implica por un lado, que también han debido migrar a algún lugar donde pueden emplearse en este sector laboral y, por otro, que se trata de una actividad que genera ingresos para las mujeres en las localidades de origen, por lo menos, para dos generaciones. La incorporación de las mujeres rurales al empleo doméstico remunerado se explica porque la campesinización y agriculturización establecidas entre las décadas de 1920 y 1960 conformo una división sexual del trabajo que fue especializando a las mujeres en el trabajo reproductivo y a los varones en el trabajo agrícola (Patricia Arias, 2009), desde entonces la socialización de las mujeres se fue delimitando al espacio doméstico-privado. Al presentarse cualquier crisis de la actividad agrícola, las mujeres rurales han podido hacer uso de los conocimientos adquiridos en el desempeño de las labores domésticas para ponerlos al servicio de un mercado laboral, que con altas y bajas, siempre brinda posibilidades de obtener algún ingreso para las mujeres de todas las edades. En el caso de las mujeres indígenas se advierte además una historia de servilismo que se remonta al período colonial (Véase Olivera, 1979).

Puede observarse que en la ocupación del padre y de la madre, existe además de la desagrarización otra tendencia señalada por los estudios rurales, que apunta a que los actores del medio rural obtienen sus ingresos de la pluriactividad¹¹², incluyendo la

¹¹¹ Los datos proporcionados por Patricia Arias revelan un decrecimiento de la población dedicada a las actividades agropecuarias, siendo los años de 1991 y 2000 en los que se ha presentado la mayor disminución: “de 8.2 a 7.1 millones de personas”. En las últimas cuatro décadas la población dedicada a actividades agropecuarias apenas incrementó un número de 227,780 personas. Mientras que en el empleo en el comercio, en el mismo período, creció a 4, 401,114 personas y, en el sector servicios “fue más espectacular”, pues los censos y encuestas revelan un incremento de 7,136,230 personas. Así, entre “1998 y 2007 la población ocupada en el sector agropecuario disminuyó en 23.87 por ciento al pasar de 7.5 millones de personas a 5.7 millones” (2009: 19-20).

¹¹² Al dejar de ser la agricultura “el eje de la economía de las familias en el campo...éstas obtienen recursos para vivir de una combinación de actividades variadas, complejas y, sobre todo, fluctuantes y cambiantes, muchas de las cuales se encuentran fuera, en ocasiones también muy lejos, de las comunidades de origen” (Arias, 2009: 21).

migración de uno o varios de los integrantes de la familia; lo anterior se observa tanto en el caso del padre como de la madre. Debo advertir sin embargo, que la manera como estoy reportando los datos de la tabla 4, no fue clasificada como tal por las jóvenes, sobre todo en el caso de las amas de casa, término que he retomado de las entrevistas, pero que coloco como una ocupación aunque no genere ingresos monetarios porque contribuye a la reproducción de la familia, pues es un trabajo que las mujeres proporcionan gratuitamente. Ninguna joven reconoció así esta actividad, aunque preguntará por igual “¿A qué se dedica tu mamá? / ¿A qué se dedica tu papá?”. Regularmente la joven respondía acerca de la primera que “a nada”, “a la casa” o “es ama de casa”, sobre todo en los casos en que el trabajo reproductivo era la única actividad de la madre.

Ahora bien, la ocupación de hermanas/hermanos presenta más o menos las mismas características que la de madre y el padre, según el sexo respectivamente, es decir las hermanas de las entrevistadas también se dedican al trabajo reproductivo, elaboración de artesanías, trabajo doméstico remunerado y comercio. Los hermanos varones por su parte, al igual que el padre, se desempeñan en la albañilería, comercio y la artesanía.

4.4.2 Patrones de migración de dos generaciones

Los hermanos de ambos sexos, también como sus progenitores, tienen que salir de su localidad para desempeñar actividades económicas. Sin embargo, una pequeña diferencia, pero que marca un importante cambio generacional es que en las ocupaciones que desempeñan hermanas/hermanos no hubo ninguno que se dedicará a alguna actividad del sector primario, y además apareció en ambos sexos, el trabajo en fábricas o maquilas, que también realizan fuera de la localidad de origen. En tres casos, el de Laura, Norma y Alicia, en particular sus hermanos varones han migrado hacia los Estados Unidos, el resto tienen hermanas y hermanos migrantes en el Distrito Federal, municipios conurbados a éste y, Tavita reportó tener dos hermanos en Minatitlán Veracruz.

La migración de hermanas y hermanos se muestra como parte de la pluriactividad de la economía de las familias de las jóvenes entrevistadas, pero debe considerarse que varios de estos migrantes no tienen ya su principal compromiso con la familia nuclear de origen porque ya tienen sus propias familias, siendo las jóvenes que entrevisté junto con otros hermanos (mujeres y hombres), casi siempre solteros, quienes continúan participando en el ingreso de la familia nuclear de origen.

Los patrones de migración son diferentes entre las dos generaciones, particularmente en el incremento de las mujeres en los flujos migratorios. Proporcionalmente entre la generación adulta hay tres mujeres de diez, que han tenido que salir de su localidad para trabajar frente a siete varones en la misma situación, como se puede observar en la tabla 4. En la generación joven se presentan 16 mujeres de 21 y 19 de 25 varones, que han tenido que salir de la localidad para desempeñar actividades económicas.

En otro sentido los patrones de migración también son diferentes entre una generación y otra porque se presenta un fuerte desequilibrio en el reparto de propiedad. Con excepción del padre de Martha Noemí que conserva una propiedad ejidal, en los demás casos las familias cuentan solamente con la propiedad que les fue heredada o que pudieron comprar en algún momento para construir la casa donde ahora viven y que, como explica Patricia Arias está siendo resignificada ante la acumulación de transiciones económicas, demográficas, familiares y culturales, que no han sido resueltas ni por el Estado ni el mercado y que han transformando a las sociedades campesinas, en este contexto nos dice Arias, “las familias y las comunidades han tenido que poner en marcha – y sobre la marcha- medidas y dispositivos novedosos, ingeniosos, equívocos, conflictivos para hacer frente a los cambios, muchas veces ininteligibles pero incesantes que las han afectado” (Idem: 261).

Parece ser que una característica de la generación adulta aquí analizada, describe a un grupo de transición entre una generación envejecida que aún está arraigada al campo y otra

generación en diáspora¹¹³. Recordemos que la generación de los padres de las jóvenes tiene entre 38 y 59 años de edad, “en el transcurso de la década de 1990 los hombres que recibieron su certificado de propiedad de la tierra ejidal tenían entre 51.3 años en promedio; las mujeres, 56.4 años” (Idem: 8). Ante estos datos, una década después, cuando realicé la investigación, la generación adulta puede estar siendo la depositaria de las últimas porciones de tierra que pudieron ser heredadas o compradas, y que sólo sirven ahora para que vivan en ellas ancianos y niños, así como algunas mujeres que se encargan de cuidar a ambos grupos, estas casas sirven además para que de vez en cuando, los migrantes regresen si las circunstancias lo permiten, sin embargo, por ahora es difícil hacer producir y arraigarse en esta tierra (Idem).

4.4.2.1 Tensiones y conflictos entre dos generaciones

La migración ha traído, sin duda, tensión y conflictos entre las dos generaciones aquí analizadas, varias de las jóvenes precisaron que no tienen noticias desde hace tiempo de sus hermanos (particularmente con los varones). Las hermanas tienden a estar más en contacto con sus padres, en especial con la madre y las otras hermanas. Las peleas familiares son frecuentes y los motivos diferentes. En el caso de Alicia, por ejemplo, ella explica que su hermano mayor fue el primero en decidir migrar a la Ciudad de México, donde conoció a su actual esposa, nos dice al respecto:

Mis papás han tenido varios problemas con mi hermano mayor, él cambio desde que se casó con una señora que conoció aquí en el D. F. Hace como tres años le regaló una televisión a mí mamá, pero su señora bien celosa lo obligó a quitársela...un día llegó muy enojado y se llevó la televisión, desde entonces mis papás no han sabido nada...Cuando llegué aquí, mi otro hermano me dijo que sabe que anda en malos pasos, la familia de ella está muy maleada, dicen que roba, ojalá que sean chismes nada más porque pobrecita mi mamá si se

¹¹³ Este término es polisémico y controversial, pero lo entiendo aquí en el mismo sentido en que lo hace Patricia Arias (Idem), refiriéndose a que hoy en día las familias rurales no se concentran en un mismo lugar, sino que sus integrantes están dispersos en lugares geográficos diferentes, cada vez más distantes y con mayores dificultades que permitan el retorno de éstos y/o la reunificación de estas familias rurales.

entera de algo así, de por sí que está enferma porque otro hermano es adicto
(Entrevista con Alicia, junio de 2009).

Es nuevamente el caso de uno de los hermanos de Alicia el que nos muestra otra problemática relacionada con la migración, que parece estar trastocando la dinámica de las localidades de origen y la situación de la generación joven.

El hermano menor de Alicia tenía 16 años cuando realicé la entrevista, padece una enfermedad en una pierna y habían tenido que operarlo, por lo que los padres de Alicia habían adquirido una fuerte deuda, detonante que empujó a la joven a decidir viajar a la ciudad para trabajar y ayudar a sus padres a pagarla, pues los ingresos que tienen apenas alcanzan para comer. Sin embargo, aunque su hermano nunca ha salido de la localidad, algunos jóvenes migrantes que regresan a visitar a sus familias o mientras consiguen nuevamente empleo han llevado la práctica de inhalar sustancias -cemento, resistol o tiner- para drogarse. El hermano de Alicia ha adquirido este hábito, incluso abandonó la escuela, “todo parece –dice la joven- que una novia lo dejó, desde entonces se ha metido en todo eso y luego se desaparece varios días, ya no respeta a mis papás, se pone muy grosero y su problema de la pierna en vez de componerse después de la operación, se ha puesto peor”
(Entrevista con Alicia, junio de 2009).

Desde mi perspectiva urbanizada del consumo de drogas, la situación anterior fue sin duda un dato que no esperaba encontrar, debido a la prenoción –casi siempre equivocada- que tenemos las personas que vivimos en la ciudad de que en las zonas rurales premia un ambiente de armonía y paz, en el que sus habitantes mantienen relaciones solidarias entre sí y de respeto a la naturaleza. Como lo explica Patricia Arias esto sucedía así en cierta forma, bajo un esquema económico que requería de lazos de solidaridad entre los integrantes de la familia, y entre las familias, cuyo objetivo era la sobrevivencia familiar y la reproducción social. No obstante, estas relaciones solidarias, y la manera como se les estudió en un

principio “oscurecían...el hecho de que las unidades domésticas estaban organizadas de acuerdo con una jerarquía de poder que se encarnaba en las relaciones de género y generación” (Idem: 36).

Por otra parte, estamos ante un panorama socioeconómico que ha tenido efectos en las relaciones sociales, el trabajo y las prácticas culturales de todo tipo. La adicción a las drogas, junto con la delincuencia y la violencia son fenómenos que han estado asociados a la vida urbana. Rebeca Igreja (2008), por ejemplo, al trabajar con organizaciones mazahuas, triquis y otomíes en el Distrito Federal encuentra que los jóvenes viven “un doble mundo...una condición ambigua en la ciudad. Se sienten presionados por la tradición de la cultura y los vínculos con la comunidad de origen de sus padres, puesto que muchos ya nacieron en la ciudad, donde comparten actividades con otros jóvenes, sea en la escuela, la iglesia, el trabajo, los lugares de diversión, e incluso en las calles y las cárceles”. En especial, las organizaciones mazahuas – explica Igreja- enfrentaban el no poder dar continuidad a su identidad cultural “por la pérdida del idioma y la inserción de los jóvenes en la vida urbana, involucrados muchas veces con la delincuencia y las drogas” (Idem: 222). Igreja sostiene la idea de que los migrantes indígenas en la ciudad enfrentan “problemas de inseguridad y violencia, no conocidos en su lugar de origen”. Estos planteamientos están asociados con una perspectiva que considera que “la juventud y los conflictos que ella pueda traer no se dan de la misma manera en las sociedades rurales que urbanas” (Navarro, 1999 en Igreja, Idem: 220). Lo anterior en efecto, es así, pero no porque únicamente en el ámbito urbano existan jóvenes asociados con las drogas, la violencia, la inseguridad y la delincuencia y en el ámbito rural no, sino porque los jóvenes y estos fenómenos se manifiestan de formas diferentes según el contexto¹¹⁴.

Si partimos del hecho de que la relación entre el ámbito rural y el urbano es cada vez más estrecho; el caso de la adicción del hermano de Alicia nos propone un tema de investigación que debemos revisar desde una posición crítica a preconiciones muy

¹¹⁴ Por ejemplo, el consumo de drogas en zonas rurales es elevado y preocupante por la menor infraestructura que existe para contener el problema en estas regiones del país (Observatorio mexicano, en tabaco, alcohol y otras drogas, 2003).

establecidas en el discurso socio-antropológico sobre las comunidades rurales y urbanas, y que yo misma he reproducido en mis propios trabajos de investigación; para comenzar a plantear problemas de estudio que duden de dichas preconiciones. Tal sería el tema de las adicciones entre los jóvenes indígenas, tanto en ámbitos urbanos como en los rurales¹¹⁵, el cual considero debe comenzar a estudiarse desde perspectivas que nos permitan explicar la especificidad de esta problemática en cada uno de estos espacios, a la vez que podemos entender cómo se interconectan las dinámicas de uno y otro ámbito respecto a esta problemática.

Parece ser que la migración tiene importantes implicaciones en el aumento del uso de drogas ilegales entre los jóvenes rurales y urbanos¹¹⁶, pero habrá que poner atención también respecto al tema de la producción –que se está extendiendo en las zonas rurales de nuestro país- y en el tráfico y venta de drogas donde jóvenes de distintos estratos están fatalmente involucrados¹¹⁷. Toda esta situación seguramente, está enfrentando a los mismos jóvenes y a sus familias a dinámicas de gran tensión y conflicto que debemos comenzar a trabajar en la investigación sobre juventudes indígenas.

4.4.2.2 Redes sociales de las jóvenes migrantes

Las anécdotas de desencuentros y distanciamientos entre los integrantes de la familia nuclear de origen de las jóvenes fueron recurrentes. Pero también aparecen las redes sociales que permiten a las jóvenes salir de su comunidad y que les ayudan a insertarse en

¹¹⁵ “Algunos de los aspectos más críticos y preocupantes –del problema de las adicciones- son la reducción de la edad de inicio del consumo de drogas, su incremento en los grupos estudiantiles y su cada vez mayor penetración en estratos poblacionales tales como las mujeres y los habitantes de las zonas rurales, los cuales de alguna manera se habían mantenido un tanto al margen de este problema” (Dr. Roberto Tapia Conyer, Subsecretario de Prevención Promoción de la Salud, Observatorio mexicano, en tabaco, alcohol y otras drogas, 2003).

¹¹⁶ Si bien es hasta la Encuesta Nacional de las Adicciones 2002, la primera vez que se obtienen datos sobre consumo de drogas a nivel nacional en localidades rurales, estudios previos realizados en poblaciones de alto nivel de migración internacional, habían ya señalado la difusión de consumo en estas zonas (Idem).

¹¹⁷ “Si se observan los datos sobre los jóvenes –rurales- que han sido apresados, se verá que 59.7% lo han sido por posesión de drogas y en segundo lugar, por faltas a la moral (13.5%). Ello refleja la vulnerabilidad en que se encuentran en la propia comunidad rural... [y] la alta vulnerabilidad de la juventud rural frente a crimen organizado y los cuerpos policíacos debido a las condiciones de vida en que se encuentran, la indefensión aprendida y los escasos mecanismos de protección a los que tienen acceso” (Pacheco, 2010: 139).

la ciudad. Guadalupe, Alicia, Tavita, Laura y Herminia obtienen o tuvieron ayuda de sus hermanos/hermanas para poder vivir en la ciudad y encontrar trabajo. Marisela, Norma y Lorenza la recibieron de tías o primas. La mamá que había sido abandonada, junto con la abuela que había quedado viuda fueron las primeras mujeres de la familia de Florentina que salieron de su localidad, hoy en día son la red de apoyo de parientes y paisanos que continúan llegando a la ciudad.

Un caso especial fue el de Martha Noemí, quien por los datos que proporcionó asumí que se trataba de una joven mam. Las comunidades mam se asientan en Chiapas en la frontera entre México y Guatemala. A partir de la imposición del proyecto nacionalista en la región, las comunidades mam han ido perdiendo la lengua y su cultura no sin la resistencia constante de sus integrantes. La historia migratoria mam inicia en la década de 1950-1970, en una ruta que se traza de la Sierra a la selva (Hernández, 2001). Sin embargo, hoy en día encontramos indígenas mam en todo el territorio mexicano. Utilizando el criterio lingüístico y el de la pertenencia a hogares indígenas, se consideran 10 municipios tradicionalmente mam aunque en ellos se reportan menos de 50 HLI, y un número de municipios más o menos similar que no se consideran territorio mam. En todo Chiapas se calcula la cantidad de 19 957 PHLI mam, más 3675 dispersos por todo el territorio nacional. Después de Chiapas, Campeche es la entidad con mayor población mam 2132, le sigue Quintana Roo con 1130 personas, y en tercer lugar con 83 personas, el Distrito Federal (Quintana, 2006:7-8). Por estos datos, me parece muy interesante que yo haya encontrado a una joven mam en mi investigación.

Martha Noemí había venido a la ciudad en una ocasión con una mujer que la trajo desde su pueblo, la confrontación con la ciudad y vivir en la casa de extraños la hizo regresar rápidamente a su casa. Sin embargo, esta salida y regreso tan pronto le restó credibilidad ante sus padres, con quienes comenzó a tener una relación conflictiva, hasta que ella decidió escaparse una noche para volver a intentar trabajar en la ciudad.

Ella viajó nuevamente al Distrito Federal desde Chiapas, con dinero que una vecina le prestó, contemporánea suya que trabaja también como empleada doméstica en la ciudad y que había regresado para visitar a sus familiares, al estar sus empleadores de vacaciones. La misma vecina había exhortado a Martha Noemí a que la esperara para ayudarla a encontrar trabajo cuando llegarán a la ciudad, sin embargo, la joven estaba decidida a viajar lo antes posible para buscar trabajo en la ciudad y emprendió valientemente el largo viaje, llegando a la urbe sin conocer prácticamente a nadie.

Martha Noemí durmió varias noches en la terminal de autobuses, hasta que un policía le dijo que fuera a la Alameda Central porque “ahí había muchachas como ella”, que quizás le ayudarían a buscar trabajo. Así conoció a Valentina (una joven mestiza migrante de Veracruz), quien le dio asilo y le trató de ayudar a encontrar empleo a través de la bolsa trabajo, en donde yo las conocí a ambas. Por supuesto Martha Noemí no pudo conseguir trabajo de esta forma pues no contaba con la documentación requerida, ella salió de la casa paterna, apenas con un poco de ropa. Más adelante estuvo trabajando unos días haciendo tortillas en una fonda por San Ángel, ahí otra joven la contactó con una persona que necesitaba una empleada doméstica de planta por la zona de Polanco, donde supe trabajaba hasta el último contacto que tuve con ella. (Ficha etnográfica extraída de las conversaciones telefónicas con Martha Noemí, junio-noviembre, 2009)

El caso de Martha Noemí, es relevante porque los mam no tienen una historia migratoria a la ZMVM documentada hasta ahora, también nos muestra la importancia que tienen los lugares de reunión de migrantes referidos a lo largo de este trabajo, no sólo en el sentido de ser espacios de reencuentro entre parientes y paisanos en el marco de las dinámicas complejas que tiene la ciudad misma, además nos muestra que es un espacio en el que pueden extenderse los lazos de solidaridad de estas redes sociales a nuevos integrantes, cuyos orígenes son distantes geográfica y culturalmente.

4.4.2.3 Motivos de las jóvenes entrevistadas para migrar

Los motivos que llevaron a las jóvenes entrevistadas a salir de sus localidades para ir a trabajar a la ciudad tienen un trasfondo eminentemente económico. Sin embargo, también reflejan los cambios que están ocurriendo en la condición femenina, que en cierto modo sigue presentando cargas morales muy fuertes para las jóvenes. Alicia y Norma tomaron la decisión de migrar porque sentían un gran compromiso con sus familias, que tenían fuertes problemas económicos. Alicia como ya expliqué quería ayudar a su papá a pagar una deuda. Norma por su parte, después de la muerte de su madre y la enfermedad de su padre, era el único sustento económico de este último y cuatro de sus hermanos. Lorenza hasta el momento en que se casó enviaba a sus padres todos sus ingresos. Herminia, quien es mamá soltera, trabaja arduamente en la ciudad, atendiendo la limpieza de hasta tres casas al día, para enviar dinero a su madre a cambio de que cuide a su hijo de siete años, mientras ella trabaja en la ciudad.

La decisión clara de migrar para escapar de la autoridad paterna, de la violencia intrafamiliar y del abuso sexual se puede apreciar en los casos de Martha Noemí y de Guadalupe. El deseo de tener una vida mejor y acceder a un mundo de consumo fueron los motivos que mencionaron Marisela, Laura y Lorenza. En general, la decisión de migrar a la ciudad para trabajar, es tomada por las propias jóvenes, los padres/las madres saben que es la única opción que ven para que sus hijas puedan salir adelante¹¹⁸ o han renunciado abiertamente a dirigir el destino de sus hijas porque tenerlas en casa es una pérdida para ellos porque les trae conflictos o porque su trabajo dentro de la casa ya no es fundamental para la sobrevivencia familiar¹¹⁹.

¹¹⁸ En la investigación realizada por Thais (2005) también encuentran algo similar. Los familiares entrevistados de adolescentes trabajadoras asumían la necesidad de que las jóvenes salieran de sus comunidades para buscar trabajo, ante las dificultades económicas de la familia y la falta de empleo en sus pueblos.

¹¹⁹ Es decir, “cuando el trabajo sin remuneración es insuficiente para la reproducción de la familia, entonces la sociedad cuenta con un contingente importante de niñas/mujeres preparadas a ir a trabajar como empeladas domésticas” (Montaño y Milosavjlevic, 2009:6).

4.4.3 Escolaridad y acceso a los mercados de trabajo

Por las edades de los hermanos -mujeres y varones-, algunos asisten todavía a la escuela (desde niveles de preescolar hasta bachillerato, ninguna reportó algún hermano en la educación superior). Destaca que las y los hermanos que tienen entre 5 y 15 años van todavía a la escuela, los de 16 a 21 algunos tienen secundaria, pero sólo dos de 19 y 24 años respectivamente concluyeron el bachillerato de un total de 46 hermanos reportados (25 varones y 21 mujeres), cabe destacar que éstas últimas son mujeres; un último grupo entre 20 y 30 años sólo terminaron la primaria. Prácticamente todos los hermanos mayores de 6 años saben leer y escribir.

En resumen, encontré en la información anterior, que en un grupo de 44 personas (incluyendo a las 10 jóvenes entrevistadas y 34 hermanos de entre 12 y 30 años) se observa cinco personas con primaria trunca, 19 con primaria concluida, 11 con secundaria trunca, seis con secundaria terminada y tres con bachillerato; siendo la situación escolar de estas últimas mujeres, dato que considero muy relevante si lo comparamos con lo que encuentra la ENJUVE-2005¹²⁰ donde la información revela que, en general, las mujeres en mayor medida completan la educación básica (primaria + secundaria), mientras que los varones lo hacen en el nivel medio superior o superior. Específicamente en el caso de los jóvenes rurales los datos muestran lo siguiente respecto a la deserción escolar:

“A los 15 años de edad, 41.9% dejó la escuela; a los 16, lo habían hecho 66.2%; a los 17, 74.5%; a los 18, el 93.7% y a los 19; habían abandonado la escuela 97.5%. Ello implica que, en todo caso, apenas un 2.5% de la juventud rural tendría posibilidades de continuar en la educación superior. El abandono es diferente por sexo: a los 13 años, 27.8% de las jóvenes rurales habían dejado la escuela, en tanto que el porcentaje es de 13.6% para los jóvenes; a los 15 años, 50% de las jóvenes dejó la escuela, en tanto que el porcentaje es de 30.5% en el caso de los varones” (Lourdes Pacheco, 2010:132).

¹²⁰ Véase García Canclini [et al] (2007).

Quizás mis datos son sólo una coincidencia, pero creo que vale mucho la pena seguir explorando esta situación, quizás los integrantes de las familias con más niveles escolares sean quienes están migrando de estas localidades rurales

La situación escolar de hermanas y hermanos, así como de las propias jóvenes entrevistadas contrasta con la del padre y la madre, considerando que el primero tienen entre cero y seis años de escuela; igual sucede con la madre, aunque Marisela señaló que su mamá cursó el primer año de secundaria, cuando muy joven una de sus tías la trajo a la ciudad a trabajar como empleada doméstica, después se casó y dejó la secundaria. Es decir, mientras que el padre y la madre tienen entre 0 y 7 años de escuela, las jóvenes entrevistadas reportaron entre 3 y 12 años cursados; esto sin duda hace una diferencia en las familias de origen entre la generación adulta, representada por la madre y el padre, con respecto a la generación a la que pertenecen estas diez jóvenes. En la tabla 4 se aprecian los niveles escolares de las jóvenes:

TABLA 5. Escolaridad de las jóvenes entrevistadas

Nombre	Escolaridad
María Guadalupe	Secundaria completa
Marisela	Secundaria completa
Norma	Primaria completa
Alicia	Bachillerato Completo
Martha Noemí	1er año de secundaria
Tavita	Primaria completa
Florentina	Primaria completa ¹²¹
Laura	3er año de primaria
Herminia	Terminó la secundaria
Lorenza	Terminó la primaria

¹²¹ Florentina cursó la primaria en la ciudad, en un programa del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos (INEA), instalado en el Jardín de Niños a donde asistía su primer hijo, las asesorías las recibía mientras él estaba en clase, lo cual era muy favorable para ella. Decidió terminar la primaria para poder ayudar en el futuro en las tareas escolares a su pequeño hijo.

Debemos señalar, sin embargo, que la mayor escolaridad de la generación conformada por las jóvenes entrevistadas y sus hermanas/hermanos, no les permite obtener mejores empleos que sus progenitores¹²², pues como señalé, ambas generaciones, prácticamente desempeñan las mismas ocupaciones, excepto que las hijas/los hijos no se dedican en absoluto a alguna actividad del sector primario y que han podido emplearse en fábricas y maquilas; en donde por supuesto, los empleos ofrecidos son precarios, aprovechándose de la mano de obra poco calificada y barata, casi siempre “indígena, joven y desorganizada” (Vázquez, 2010:10)

Podemos decir con esto, que ambas generaciones, pero en especial la generación joven de las diez familias aquí analizadas pertenecen de alguna manera, a lo que Vázquez denomina como la “multitud étnica”, caracterizada como una masa “sujeta al movimiento absoluto” que “padece la etnicidad” porque no está en sus manos decidir si quieren o no pertenecer a ella, pero también porque la etnicidad los convierte en “una mercancía étnica en el mercado”, que no tiene posibilidades de negociar su precio, volviéndose un objeto de poco valor, intercambiable y servil en una organización social racista y clasista. Otros rasgos de la multitud étnica es que enfrenta la desaparición de “políticas sociales que antes los amparaba como masa”, sobre todo está lejos de los discursos de poder que definen los parámetros de la etnicidad de los “pueblos indígenas” sostenidos sobre conceptualizaciones esencialistas de la cultura, el derecho y el territorio, nociones que pertenecen al discurso “de los individuos educados y con capacidad para actuar en la esfera política pública” ubicada en un nivel abstracto y estático de pertenencia, de relaciones sociales y obligaciones conductuales, que se suponen son constitutivas del pueblo, sin embargo, difícilmente se concilian con las expresiones culturales de la multitud (Idem:10-11).

¹²² Margarita Calfio Montalvo y Luisa Fernanda Velasco señalan que “el tema del empleo se constituye en un punto clave de las brechas tanto de género como de etnia para las mujeres indígenas. Pese a que se perciben mejoras en la educación, éstas no se derivan en mejoras ocupacionales ni aumentos de sueldo” (2005: 9).

Bajo estos parámetros podemos hablar, entonces, de la multitud juvenil étnica, representada por una mayoría abrumadora de jóvenes que recurren a redes informales (familiares, parentales, vecinales y de amistad) (Reguillo, 2010) para conseguir trabajo. En los casos de las jóvenes entrevistadas ocurre esto exactamente, las credenciales que les otorga la escuela son innecesarias para su inserción laboral, no les sirven siquiera a aquellas que recurren a la bolsa de trabajo; la hoja de solicitud no les pide este dato y presentar certificación escolar tampoco forma parte de los requisitos.

Para que estas jóvenes logren conseguir trabajo requieren de la recomendación de algun/alguna integrante de sus redes sociales informales, demostrar que son capaces de realizar los quehaceres domésticos, pero sobre todo que tengan amplia disponibilidad para seguir y obedecer instrucciones. Esto finalmente, permite a otras mujeres desprenderse de la carga del trabajo doméstico ya sea por el lujo de no tener que hacerlo o porque otras necesitamos y/o deseamos incorporarnos al mercado laboral y desarrollarnos profesionalmente¹²³.

Sin embargo, estoy de acuerdo con lo que plantea Pierrete Hondagneu-Sotelo (2011), en el sentido de que la abolición del trabajo doméstico remunerado no resuelve la explotación de las mujeres a través del trabajo doméstico, el cual realizan gratuitamente la mayor parte de las mujeres en el mundo y, mucho menos resuelve la situación de las que realizan el trabajo doméstico pagado, que dicho sea de paso, es realizado por mujeres que además tienen condiciones sociales de mayor desventaja: indígenas, negras, pobres, mujeres rurales y migrantes. Detrás de esto hay una organización patriarcal, que en interacción con un sistema capitalista y relaciones de poder basadas en la raza y la etnia mantienen mecanismos que obligan a estas mujeres a hacerse cargo de las tareas reproductivas propias y las de otras mujeres que tienen la posibilidad de pagarles a cambio de cubrir el trabajo que les correspondería “cumplir” históricamente.

¹²³ Esta situación trajo para mí un fuerte conflicto, como lo ha traído a otras investigadoras que han estudiado a las trabajadoras domésticas remuneradas, en el sentido de que yo también he recurrido a varias mujeres, a quienes he contratado para trabajar en mi casa para desempeñar las labores domésticas, y a quienes sin duda debo en gran parte que yo pueda estar escribiendo esta tesis.

No será hasta que la sociedad en su conjunto acepte el valor económico y social que tiene el trabajo reproductivo, y que mujeres y varones asumamos por igual estas labores, para comenzar a ver cambios en la vida de las mujeres en general y, en particular, de aquellas que terminan siendo doble, triple o cuádruplemente explotadas al hacerse cargo del trabajo doméstico de sus propios núcleos familiares y del de los otros (Pierrete Hondagneu-Sotelo, 2011), que detentando el poder enajenan el trabajo de estas mujeres bajo condiciones de informalidad (sin contrato y prestaciones laborales) y pagándoles salarios que no toman en cuenta la dificultad que tiene este trabajo ya que requiere de la inversión de muchas horas de tiempo, así como de capacitación y especialización, que se transmite de una generación de mujeres a otra, también de manera gratuita; características que comparte con otro tipo de labores altamente valoradas, pero que es complicado cuantificarlas (Mercedes Pedrero, 2004).

Una característica adicional que aparece en la investigación sobre trabajo doméstico remunerado, pero que poco se problematiza, es que en este gremio está presente la explotación del trabajo infantil, ya que hay muchas niñas y adolescentes que se emplean en él¹²⁴. Sonia Montaña y Vivian Milosavjlevic (2009) nos dicen al respecto lo siguiente.

“Mientras la mayoría de los niños y niñas de la región [latinoamericana] ya van a la escuela, los que no lo hacen o no permanecen en ella tienen ante sí pocas opciones. Muchas niñas se quedan a servir en su propia casa y sin pago, o van a otra casa a servir en condiciones precarias con baja o nula remuneración, mientras los niños optarán por buscar ingresos que compensen o complementen los de padres y madres. Se reproduce así la espiral de la desigualdad” (2009:5).

Al enfrentarme a estas circunstancias en esta investigación, propongo replantear la concepción de infancia, adolescencia y juventud que nos permita incluir a grupos que han sido excluidos de las definiciones convencionales de los conceptos de infancia,

¹²⁴ “Efectivamente, un grupo considerable marginado del estudio y el trabajo remunerado está compuesto por las jóvenes que se dedican a los quehaceres del hogar, muchas de las cuales no finalizarán sus estudios y tendrán una deficiente incorporación al mercado laboral” (Idem: 6).

adolescencia y juventud, pues parece ser, en especial respecto a esta última, que al negar su existencia como período de transición y como experiencia se niegan a la vez los derechos que conlleva pertenecer a tal categoría social.

Un ejemplo de lo anterior dicho, se refleja en la siguiente situación. En general, la sociedad mestiza y urbana crítica a las sociedades indígenas porque en ellas las niñas y niños participan de las actividades económicas desde temprana edad. Sin embargo, no hay ningún impedimento –ni vergüenza¹²⁵– de tener a una niña o adolescente indígena trabajando en las labores domésticas en la casa de cientos, y quizás miles de habitantes urbanos.

Desafortunadamente no tenía muy claro el objetivo de entrevistar a empleadoras/empleadores al momento de hacer el trabajo de campo, pero pude recuperar algunos testimonios en relación al tipo de empleada que preferían tener. Las respuestas de las empleadoras fueron diferentes, se prefería a “*jovencitas*” porque “*no están maleadas*”, por ello podían “*hacerlas a su manera*”; o mujeres experimentadas, “*que no había que estar diciéndoles lo que tienen que hacer*”; o a quienes tuvieran hijos porque “*son más responsables, no dejan el trabajo tan fácil*”, o se prefería que fueran solteras porque son “*las que menos están pidiendo permiso para salir o para faltar*” aunque “*siempre están en peligro de casarse o embarazarse y dejarte el trabajo botado*”. Pero al preguntar “¿qué pensaban de contratar a una joven, menor de edad (es decir, con menos de 18 años)?” La mayoría de empleadoras entrevistadas argumentó estar “*dando una oportunidad*” a estas “*muchachas*”, que de otra manera se casarían o embarazarían a temprana edad¹²⁶.

Como este no era el fin de la investigación, no tengo datos suficientes para analizar más profundamente qué hay detrás de las disculpas y discursos que me dieron las empleadoras con quienes conversé, al tener trabajando en sus casas a “menores de edad”. Percibí sin

¹²⁵ “...el trabajo no remunerado en los hogares no se reconoce ni se califica como intolerable o inaceptable...el empleo doméstico de las niñas llega a justificarse culturalmente cuando los patrones las envían a la escuela, les otorgan vestimenta y vivienda, manteniendo relaciones de servidumbre y explotación al margen de la ley, pero toleradas socialmente (Idem:5).

¹²⁶ Datos retomados de las diferentes conversaciones que tuve con empleadoras en la bolsa de trabajo y en la casa donde laboraban dos de las jóvenes entrevistadas.

embargo, en varias de dichas conversaciones, discursos que esconden tras la caridad la explotación, y tras la explotación ideas racistas, clasistas y sexistas, que consideran que las mujeres indígenas y rurales por “pobreza”, “ignorancia” y “naturaleza” deben “hacer el trabajo sucio”; “servir, cuidar, limpiar” lo que otros “con posibilidades económicas pueden pagar”, ya sea por “la necesidad de ayuda” o “por el lujo de poder tener a alguien de servicio”¹²⁷.

Lo anterior se conecta con la condición de género de las mujeres en los hogares, donde “desde la infancia, se observa que la división sexual del trabajo se construyen sobre la base de estereotipos sexuales que inducen al trabajo doméstico remunerado en condiciones de explotación y violación de sus derechos, o al trabajo no remunerado en el interior de sus propios hogares. En muchos casos, las niñas asumen responsabilidades que exceden a las apropiadas a su edad” (Idem: 6). Bajo esta situación, las mujeres en general, sean éstas niñas, adolescentes, jóvenes, adultas o ancianas pierden su calidad de personas, de sujetos, y con ellos sus derechos bajo cualquier condición social. Son intercambiables, “idénticas”¹²⁸, como nos dice Celia Amorós (1994).

Recapitulación

Las jóvenes entrevistadas provienen de las mismas entidades federativas que conforman los flujos migratorios indígenas y rurales dirigidos hacia la ZMVM, que ya han sido reportados por la literatura especializada. Utilizando el criterio lingüístico y el de la pertenencia a hogares donde abuelos o padres son HLI encontré que entre las diez jóvenes que entrevisté, siete son indígenas y tres mestizas. En este sentido la información recopilada sobre las localidades de nacimiento apuntan a una experiencia común para las jóvenes migrantes, sean éstas mestizas o indígenas, ya que las tres mujeres que clasifiqué como mestizas (Tavita, Florencia y Lorenza) provienen de zonas –colindantes o enclavas en regiones

¹²⁷ Idem

¹²⁸ Utilizo este término en uno de los sentidos que explica la autora, y que considero aplica al caso que estoy analizando aquí. Nos dice Amorós, las idénticas “están condenadas a la indiscernibilidad...no tienen...un ubi diferencial, susceptible de ser valorado de acuerdo con grados” (1994:27) o, con categorías, para las diferentes mujeres que se empujan en el trabajo doméstico remunerado.

indígenas-, donde las condiciones de marginación y pobreza son similares a las de localidades y municipios de los que son originarias las indígenas, aunque seguramente existen barreras lingüísticas y racismo entre comunidades indígenas y mestizas, de las que no pregunté ni surgieron en el desarrollo de la investigación.

Las experiencias de las diez jóvenes entrevistadas tuvieron sus particularidades, las cuales me dieron posibilidades para el análisis, más que dificultad para trabajar tales experiencias, ya que revelan también regularidades estructurales presentes en diez diferentes casos.

Los datos proporcionados por las jóvenes con respecto a las formas de organización comunitaria, no arrojan certezas sobre las condiciones de los lazos comunitarios ni de los espacios construidos por la propia comunidad para la conformación de las/los jóvenes que pertenecen a cada una de ellas. Sin embargo, el desconocimiento de las jóvenes sobre la posible organización política de la comunidad o, efectivamente la nula actividad política comunitaria puede estar hablando de comunidades fragmentadas y por ello despolitizadas, pero que todavía conservan valores y prácticas de una vida comunitaria que intenta acomodarse a los cambios traídos por la escuela, las nuevas religiones y la migración; ésta última aparece en los relatos de todas las jóvenes como un fenómeno que está muy presente en vida de sus familias y de sus comunidades, provocando tensiones y conflictos al interior de las familias, pero también manteniendo activas las redes sociales, intensificadas y ampliadas en los contextos de llegada.

La diferencia que hace Luis Vázquez (2010) entre “pueblo” y “multitud” me pareció una veta explicativa interesante a un cuestionamiento que me siguió durante el transcurso de esta investigación, en el sentido de que estando cercana a las organizaciones de las mujeres indígenas, no lograba encontrar en sus discursos la problemática de discriminación, explotación y precariedad enfrentada por las jóvenes indígenas trabajadoras, que yo comenzaba a percibir en el trabajo de campo. La diferencia entre pueblo y multitud, me permite comprender la distancia que existe entre los discursos de las mujeres indígenas organizadas y la situación de un número incalculable de mujeres y varones indígenas preocupados por ayudar a sus familias a sobrevivir ante la contracción del Estado para

cumplir con las condiciones mínimas que les permita reproducirse culturalmente. De ahí que encontré a una multitud de jóvenes indígenas despolitizada y, por ello, fuertemente vulnerable a la explotación más cruda.

Al trabajar la información de los integrantes de la familia nuclear de origen pude hacer una división entre una generación adulta y una generación joven, que aunque presentan características similares en términos de ocupación, existen varias diferencias que constatan tendencias que devienen de transformaciones socio-económicas que están impactando la vida de las familias rurales, en especial la de sus integrantes jóvenes. Se observa, por ejemplo, cierta similitud en los empleos que ocupan ambas generaciones, no obstante, la generación joven, mujeres y varones están teniendo que salir más intensamente de sus comunidades para desarrollar actividades económicas. Así mismo la generación joven está totalmente desvinculada de las actividades agrícolas, pero se está incorporando a trabajos en fábricas y maquilas.

El trabajo doméstico remunerado constituye una actividad económica tanto para la generación adulta como para la joven, pues las mujeres están capacitadas para realizar las tareas domésticas y existe un mercado laboral, que con altas y bajas oferta posibilidades para la obtención de ingresos para las mujeres indígenas y rurales.

Los datos proporcionados por las jóvenes respecto al tema de la migración, parecen indicar que las mujeres estudiadas forman parte de una generación que se inserta a una nueva estrategia migratoria, ya no por relevos, como lo analizó Lourdes Arizpe en las décadas de 1970-1980, sino que se van sumando sucesivamente a un proceso de dispersión de los hogares, ahora multisituados (Arias, 2009). Las jóvenes reportaron tener hermanas/hermanos en distintos lugares del país y en los Estados Unidos. En este contexto migratorio los adultos parecen estar conformando una generación de transición entre una generación envejecida aún arraigada al campo y una generación joven en diáspora, donde las mujeres han incrementado y alcanzado los niveles de los varones en la participación en los flujos migratorios, para los casos aquí analizados, por lo menos en la migración interna.

La migración trae consigo tensión y conflictos entre las dos generaciones, aquí diferenciadas. Por un lado porque trae la pérdida de los integrantes de las localidades y de las familias, con quienes se puede perder el contacto definitivamente; o porque la migración y otros fenómenos está dañando los lazos afectivos y las prácticas sociales, apareciendo problemáticas asociadas con la juventud urbana, pero que están comenzando a aparecer en los medios rurales, como la adicción a las drogas, el embarazo temprano, el vandalismo y la delincuencia. Habrá que analizar aún con mayor profundidad qué está trayendo estas problemáticas al ámbito rural o qué tanto la invisibilización de las/los jóvenes rurales e indígenas había dejado de lado el estudio de estas problemáticas en los medios rurales, pues por lo menos la adicción al alcohol y el embarazo temprano en las mujeres son fenómenos que han estado presentes en dichos lugares.

Un dato que sobresale de la información analizada en este capítulo apunta a que la generación joven está alcanzando niveles escolares más altos que sus antecesores, pero esto no significa mayores oportunidades laborales para la generación de los jóvenes, ya que pesa sobre éstos un sistema económico desigual basado en las diferencias raciales, étnicas y de género.

Este capítulo no pretendió, por ningún motivo, tratar de generalizar la situación de las juventudes rurales e indígenas a partir del análisis de diez casos e indudablemente deja muchas vetas para seguir investigando. No obstante, la información recopilada sobre las localidades de nacimiento y la estructura familiar, analizada a través de una división operativa de dos generaciones si constata los resultados y discusiones que se plantean en la bibliografía revisada para caracterizar los contextos de salida, por lo cual considero que el capítulo ofrece material etnográfico para continuar pensando temas de investigación que ya están siendo desarrollados en otros campos de estudios. Así mismo ofrece datos que nos permite reflexionar temas como el incremento de las adicciones de los jóvenes en contextos rurales, o el tema de la explotación de las niñas, las adolescentes y las jóvenes indígenas y rurales en el trabajo doméstico remunerado. Esta última temática, me interesa explorarla con mayor profundidad porque considero que está vinculada con la definición

androcéntrica y etnocéntrica de los conceptos de infancia, adolescencia y juventud, estas últimas categorías negadas en la experiencia de las mujeres indígenas y rurales.

Capítulo 5

Asentamiento, inserción laboral y situación de las jóvenes migrantes en el contexto de llegada

El contexto de llegada de las diez jóvenes entrevistadas corresponde al de la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM¹²⁹), para entenderlo se analizan en este capítulo las características de la situación de estas jóvenes desde un punto de vista diacrónico y sincrónico de la migración indígena en esta zona urbana.

Presentación

Por los datos mostrados en el capítulo 4 podemos decir que las diez jóvenes que fueron entrevistadas para este trabajo son migrantes indígenas y mestizas, provenientes de zonas rurales del centro y sureste del país, que se desplazan a la ZMVM para trabajar, ante la falta de oportunidades de empleo en sus localidades de origen, razón por la cual el regreso a éstas y/o su permanencia en la ciudad es impredecible.

Las jóvenes llegan a la ciudad a través de redes basadas en relaciones familiares, parentales y de paisanazgo, algunas establecidas desde hace décadas y otras apenas conformadas en los últimos años, lo cual nos habla de nuevos flujos migratorios dirigidos a la ciudad capital; en estos últimos flujos están los indígenas chiapanecos, donde el caso de una joven mam, puede ser un ejemplo que constata esta afirmación.

El trabajo doméstico remunerado en particular, así como el sector de comercio y servicios son los ámbitos de inserción laboral para estas jóvenes, ya que es ahí donde se han tendido las redes sociales a las que pertenecen, pero también porque el mercado laboral está

¹²⁹ La ZMVM es una extensa área conformada, por las 16 delegaciones políticas del Distrito Federal, 58 municipios del estado de México, y uno del estado de Hidalgo (Ver Mapa 2). Todos estos municipios son considerados conurbados porque son contiguos al territorio que ocupa la Ciudad de México (SEDESOL, CONAPO, INEGI, 2004:9).

organizado a partir de una segregación sexista, étnica, racial, etaria y clasista de los empleos, por lo que las jóvenes indígenas y mestizas entrevistadas provenientes de zonas rurales son orilladas a ocupar los estratos laborales históricamente asignados a grupos cultural y políticamente inferiorizados bajo dichas categorizaciones en la jerarquía social y salarial.

Las características anteriores de las jóvenes entrevistadas surgieron del análisis de los contextos de salida, no obstante, para entenderlas de una mejor manera es necesario también analizarlas en relación con el contexto de llegada, particularizando su situación dentro de un panorama amplio de la migración indígena en la ZMVM.

La presencia de las jóvenes indígenas rurales en la ZMVM se explica por los cambios ocurridos en los medios rurales, analizados con detalle en el capítulo anterior, pero también porque la Ciudad de México y su zona metropolitana han sido uno de los principales polos de atracción de los desplazamientos y movimientos poblacionales internos, en los que la población indígena, principalmente del centro, sur y sureste del país ha sido protagonista, debido entre otras cosas a que esta ciudad alberga a la entidad federativa donde se concentra históricamente el poder político y económico del país.

Autoras como Virginia Molina (2007) o Sevrine Durín (2008) hacen hincapié en la necesidad de tener siempre una visión panorámica para entender la situación de cualquier grupo étnico indígena en la ciudad. En el caso de la ZMVM la diferencia entre los pueblos originarios y los migrantes indígenas es un primer elemento que tenemos que tener en cuenta para caracterizar a la población indígena que está presente en esta urbe. Así mismo, para el caso particular de los migrantes indígenas debemos considerar tanto el momento histórico en el que han llegado; la etnia; la región, entidad y localidad de la que provienen; la forma en que migran a la ciudad, individualmente, en familia o en contingentes; debemos precisar si son primera, uno y medio, segunda generación de migrantes o en otro sentido si son migrantes temporales, cíclicos o emigrados; y, finalmente, debemos tener como marco de interpretación la edad y el sexo de los migrantes indígenas. Sólo a través de esta

contextualización habremos de contar con los elementos necesarios para explicar la situación de los indígenas que están o viven en la ciudad, pero que su lugar de nacimiento fue en otro ámbito socio-cultural.

Es precisamente siguiendo esta sugerencia que intento explicar la situación de las jóvenes entrevistadas en este capítulo, para lo cual precisaré lo que entendemos por indígenas en la ciudad, mostraré algunas posturas teóricas para estudiar a tales indígenas y describiré brevemente la historia de la migración indígena en la ciudad capital, para entonces poder señalar las características actuales de la población indígena que se asienta en la ZMVM, explicando junto con esta información, los datos de las jóvenes entrevistadas con respecto a las lenguas que hablan, la etnia de origen, formas y lugares de asentamiento, así como de la inserción y condiciones laborales. Por último, haré un ejercicio de interpretación de la situación de las jóvenes indígenas, retomando el estudio que Lourdes Arizpe (1985) llevó a cabo en la década de 1980 con mujeres indígenas migrantes.

5.1 Pueblos originarios y migrantes indígenas en la ZMVM

Las personas y grupos indígenas han tenido siempre presencia en lo que hoy denominamos ZMVM porque en su construcción distintas comunidades indígenas quedaron dentro sus límites y porque los indígenas han formado parte desde siempre, de los desplazamientos poblacionales hacia la ciudad por diversas circunstancias y en diferentes momentos de la historia.

Como lo señalé en la presentación de este capítulo, al estudiar a la población indígena en la ciudad debemos de considerar hacer una distinción entre los pueblos originarios y las poblaciones indígenas migrantes. Los primeros, considerados como los “pueblos tradicionales”, han estado presentes en lo que ahora es la Ciudad de México, aun antes del proceso de conquista y colonización, ubicando en este último período gran parte del proceso de consolidación de su territorialidad y formas de organización que siguen conservándose hasta hoy en día, no sin obstáculos e importantes transformaciones,

principalmente por el impacto de la urbanización y más recientemente de las políticas públicas hacia la población indígena en la ciudad (Pérez Ruiz, 2005:227; véase también Mora, 2007).

La diferencia entre los pueblos originarios y los indígenas migrantes, es que los primeros tienen de alguna manera ganado un territorio –siempre y cuando éste no sea disputado por la expansión urbana o los intereses políticos y económicos-, mientras que los segundos son tratados como extraños o extranjeros, con derechos de ciudadanía minorizada y segregados de distintos aspectos de organización de la sociedad capitalina.

No obstante, ambos grupos son estigmatizados y discriminados (Yanes [et al], 2004, 2005, y 2006; Yanes, 2007; Medina, 2007; Mora, 2008). En el caso de los pueblos originarios, las instituciones no reconocen su identidad étnica, pues la mayoría no conserva los rasgos objetivos (por ejemplo, la lengua o el traje tradicional) que califican para considerarlos como parte de un grupo étnico. Así mismo, sus prácticas culturales son consideradas como referentes de atraso socio-cultural, tomándose como justificación de su situación económica pauperizada (Idem).

Por otra parte, la población migrante no es considerada como originaria de la ciudad y se piensa que su forma de vida está ligada con la ruralidad, en especial con una representación del “campesino” e incompatible con las condiciones de vida en la ciudad. Para los que logran establecer su residencia en la metrópoli se espera –que se asimilen a la cultura urbana, donde las instituciones y la sociedad “propician y promueven la homogeneización cultural” no sin la resistencia de “identidades locales subordinadas”¹³⁰ (Pérez Ruíz, 2008b:47).

¹³⁰ Experimentadas por aquéllos grupos que en una tensión compleja entre la autoidentidad y la heterodenominación se identifican y diferencian por compartir una serie de rasgos sociales, culturales y económicos. Las identidades locales subordinadas mantienen una posición inferior en una estructura social jerárquica, precisamente porque comparten los rasgos antes mencionados y con base en ellos se resisten al poder que se intenta imponer de distintas formas (José Manuel Valenzuela, 2009).

Definir a la población indígena migrante es una tarea complicada, pues encontramos un “mosaico [...] de diversidad de situaciones que [...] enfrentan [una] variedad de formas de respuestas con las cuales tales indígenas se adaptan, se apropian de la ciudad o se integran desapareciendo en ella” (Idem: 228). Sin embargo, contamos con una colección importante de etnografías y una acumulación de datos estadísticos, que si bien en el primer caso se agotan en algunos grupos étnicos¹³¹, y en el caso de los números no podemos definir como precisos, sí encontramos ciertos patrones o tendencias etnográficas y numéricas que sirven para el análisis de este tipo de población en la ciudad.

Hasta ahora no existe un consenso respecto a cómo referirnos a este segundo grupo de pobladores indígenas de la ciudad, pues conforman un grupo heterogéneo por la temporalidad de la migración, los procesos que los impulsaron a desplazarse, las formas de asentarse y utilizar el espacio ciudadano, así como el tipo de relación que establecen con las instituciones y la sociedad capitalina. Denominarlos como migrantes indígenas refuerza la exclusión y segregación social de los diversos grupos que se engloban en esta categoría, además de que muchos de ellos no son migrantes como tal porque ya nacieron en la ciudad. De ahí que se proponga denominarlos como comunidades residentes o radicadas, sin embargo, este término hace pensar que estamos hablando de grupos compactados, capaces de reproducirse culturalmente en la ciudad; y esto ha sido así para algunas comunidades y grupos étnicos, pero para otros, más bien encontramos situaciones muy diversificadas que también muestran éxodos tendientes a concentrarse en grupos de edad, sexo o estrato socioeconómico; grupos que difícilmente pueden reproducir las prácticas culturales y los lazos comunitarios en el espacio urbano aunque provengan de una comunidad.

Se propone también referirse a pueblos originarios y a migrantes indígenas como *indígenas urbanos* (Yanes, 2007); término que puede servirnos para considerar a individuos o grupos étnicos indígenas que han sido parte de la ciudad o que hacen de ese espacio, un lugar definitivo para estar y vivir en él. Estos términos pueden ser una opción cuando nos

¹³¹ Los grupos más estudiados son los mixtecos y zapotecos, les siguen los mazahuas, tarahumaras, purépechas, otomíes, triquis, mixes, nahuas, huicholes, mayas. Se sabe poco sobre los chochos, huastecos, mazatecos, zoques, choles, chontales, coras, huaves, ixcatecos, pames tzotziles y yaquis (Sánchez, 2002:4).

referimos a migrantes definitivos, pero debemos de seguir teniendo cuidado con la población indígena que viene a la ciudad en determinadas temporadas del año para comercializar sus productos o grupos que vienen a la ciudad en determinadas circunstancias y en momentos precisos de su ciclo de vida, como pueden ser las/los estudiantes y las/los jóvenes trabajadores.

A pesar de esta discusión, que ha sido muy importante para las organizaciones indígenas en la ciudad para demandar derechos a las instituciones urbanas, considero que el término que utilicemos para denominar a un grupo indígena que está presente en la ciudad, debe ser competente con la situación específica que guarda el grupo al que nos referimos. En esta investigación, el término *migrantes indígenas trabajadoras*, hace alusión a la situación de las jóvenes estudiadas, sin tener la intención de reproducir el estigma con el que cargan los indígenas de “no ser de la ciudad”. Sin embargo, una discusión aún más compleja es el de caracterizar a estas migrantes indígenas trabajadoras como jóvenes y considerar que constituyen una experiencia juvenil en esta situación.

En la información consultada encontramos que los jóvenes indígenas representan en el Distrito Federal el 2.1 de la población total entre 15 y 29 años de edad, y el 37% de la población hablante de lengua indígena de más de 5 años, en donde las delegaciones Cuajimalpa y Coyoacán tienen respectivamente 44.6 por ciento de población hablante de lengua indígena mayor a 5 años entre 15 y 29 años de edad. Cabe resaltar que la población femenina prevalece con respecto a la población total hablante de lengua indígena como entre los jóvenes, un caso singular son las jóvenes hablantes de náhuatl, quienes representan el 61.2 por ciento frente al 38.8 de hombres jóvenes (La Situación de los Jóvenes en la Ciudad de México, s/f. Comisión de Jóvenes de la Asamblea Legislativa del D.F.).

La experiencia juvenil de estas mujeres se constituye en una serie de vivencias que se conforman en el proceso migratorio, que implican cierta “independencia de la tutela paterna...asociada a la independencia económica [al ser trabajadoras, y donde aumentan]

las relaciones sociales en espacios en los que el anonimato es una ventaja favorable a esa experiencia de independencia” (Durín, 2009:21).

5.2 Breve historia de la migración indígena a la ZMVM

Las dinámicas de los flujos migratorios a la ZMVM han ido cambiando con el tiempo, reajustándose a los imperativos de las políticas económicas, la creación de nuevas necesidades sociales y la precariedad económica que va en aumento; situaciones que merman cada vez más, las condiciones de vida de grupos sociales de por sí empobrecidos. De tal manera que, tanto los contextos de salida de los migrantes como los de llegada se han ido transformando y con ello se han modificado los motivos para migrar, las formas de hacerlo, y las condiciones de asentamiento e inserción laboral de las/los migrantes en las ciudades; incluso debemos admitir que la Ciudad de México, no fue ni es el único lugar de llegada de las migraciones indígenas¹³².

Para poder estudiar a la población indígena en la ZMVM se deben tomar en consideración varios elementos, el primero como ya expliqué se refiere a la diferenciación entre pueblos originarios y población migrante. Esta última, presenta varias situaciones que la hacen heterogénea en razón del momento histórico en el que ocurrió la migración, con base en el tiempo en que han vivido en la ciudad, de las condiciones políticas, económicas y sociales del grupo étnico de origen, pero también del género, la edad y la clase de las/los migrantes.

De tal manera que pueden identificarse por lo menos dos grupos de migrantes con base en la temporalidad: los migrantes definitivos y los temporales o cíclicos. Así mismo se identifican dos generaciones de migrantes; la primera llegó a la ciudad entre 1940 y 1950, la segunda es ubicada entre 1960 y 1970. Cada generación presenta diferencias en razón de la región de origen y las condiciones del grupo étnico de pertenencia en ese momento, así como de las características de género, clase y edad de las/los migrantes, pero sobre todo de

¹³² Alberto Valencia Rojas identifica por lo menos 106 rutas migratorias indígenas que incluyen diferentes ciudades (1999, en Pérez Ruíz, 2008b:50).

la dinámica de la estructura económica, de las opciones ofrecidas por el mercado laboral urbano y de las condiciones socio-económicas de la ciudad misma (Sánchez, 2002).

Dentro de la primera generación, se ubican a migrantes definitivos, quienes “pudieron insertarse en la estructura laboral formal y pudieron resolver asimismo sus problemas de vivienda de una forma más o menos permanente”, ya que la etapa histórica en la que llegaron a la ciudad se caracterizó por el crecimiento industrial y una alta demanda de fuerza de trabajo; podríamos afirmar que son estos grupos los registrados en los distintos censos de población. Mientras que los de la segunda generación aunque también pueden considerarse como migrantes definitivos, por el contrario, encontraron una situación “desventajosa tanto para su inserción en la estructura laboral a la cual prácticamente no pudieron acceder como para resolver sus problemas de vivienda, pues disminuye la capacidad de absorción de mano de obra migrante que caracterizó al período anterior. Por tal razón estos migrantes se dedican principalmente a ‘las actividades informales’” (Idem: 17). Son estos dos grupos de migrantes o generaciones en los que básicamente se han concentrado los estudios sobre indígenas migrantes en la ZMVM.

No obstante, hay dos conjuntos de migrantes que han recibido poca atención, éstos son los migrantes cíclicos o temporales, los cuales podemos dividir también en dos grupos. Por un lado están aquellos que pasan algunos días, semanas o meses en la capital, principalmente en labores comerciales. El otro grupo lo conforman en su mayoría mujeres y varones solteros jóvenes que trabajan temporalmente en el servicio doméstico y la industria de la construcción, respectivamente (Idem: 17). Sánchez, quien propone esta clasificación los divide en grupos diferentes, a ellas en un conjunto y a ellos en otro porque presentan características diferentes de inserción laboral y de asentamiento en la ciudad, sin embargo, considero que comparten la temporalidad de la migración, las actividades del tiempo libre, e incluso son mutuamente parejas potenciales para establecer lazos conyugales y de maternidad/paternidad, razón por la que les coloco en un solo grupo, siendo justamente éste al que pertenecen las jóvenes estudiadas.

5.2.1 Las mujeres y las/los jóvenes, protagonistas en la migración indígena actual en la ZMVM

Si conectamos los datos mostrados en el capítulo 4 y la historia de la migración indígena que he descrito hasta ahora, podemos considerar que estamos ante una nueva generación de migrantes indígenas, que comienza a constituirse a partir de la crisis económica de la década de 1980, y continúa aumentando con la consolidación del Estado neoliberal en los medios rurales de nuestro país en la década de 1990, así como del endurecimiento de la frontera norte durante la primera década del siglo XXI. Esta tercera generación de migrantes se caracteriza por una heterogeneidad de actores, cuyo origen geográfico y cultural es diverso, ya que la migración indígena actual se ha generalizado a casi todos los grupos étnicos establecidos en los medios rurales, cuyos integrantes coexisten en la ciudad desplegando “estrategias de asentamiento y distintas maneras de insertarse en el tejido económico”.

La migración contemporánea en la ciudad es un “fenómeno a largo plazo, que puede ser definitivo” pues cada vez más las familias indígenas están “disociadas de las actividades agrícolas y de la tenencia de la tierra”, llevando a gran parte de sus integrantes a buscar en las ciudades los medios para su sobrevivencia. Las familias indígenas “están definidas y organizadas por su inserción en la economía urbana de las ciudades, de acuerdo con divisiones de género que se crean o recrean en el ambiente urbano” (Patricia Arias, 2009: 154-155). De tal suerte que en esta tercera generación de migrantes indígenas en la ZMVM, dos grupos son protagonistas: las mujeres y los jóvenes de ambos sexos, que la eligen como el lugar de destino, aprovechando los mercados laborales de servicios y la industria de la construcción que sobrevive con relativo éxito en la ciudad; mientras otros integrantes de sus familias se reparten entre las localidades rurales, los Estados Unidos, las ciudades fronterizas, las zonas agroindustriales del norte y las zonas turísticas donde se ha desarrollado un mercado para las artesanías y el comercio indígenas (Véase Sánchez, 2002; Pérez Ruíz 2005; Velasco, 2007).

El protagonismo de las mujeres y los jóvenes se refleja en los distintos análisis estadísticos de la población indígena en la ZMVM. En el censo del 2000¹³³ se contaron 141 710 hablantes de lengua indígena solo en el Distrito Federal, siendo el índice de feminidad de 123 mujeres por cada cien varones, el más alto del país, debido principalmente a la migración de las mujeres indígenas a esta entidad (Pérez Ruiz, 2008b:51).

José Ángel Sánchez Chávez (2009), por su parte calculó, analizando el censo de 2005, a 26 565 jóvenes entre 15 y 24 años de edad (varones 12 085, mujeres 14 479), que no habían nacido en la ciudad y que migraron de los estados de mayor incidencia (Chiapas, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nuevo León, Oaxaca, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz¹³⁴). Así mismo en los municipios conurbados (Coacalco, Chalco, Ecatepec, Huixquilucan, Xalatlaco, Juchitepec, Naucalpan, Nezahualcóyotl, Ocoyacac, La Paz, Tecámac, Texcoco, Tlempantla, Tultitlan y Valle de Chalco Solidaridad), Sánchez calculó 24 661 jóvenes (12 063 varones, 12 598 mujeres). En conjunto estamos hablando aproximadamente de 50 mil jóvenes entre 15 y 24 años que migraron al Distrito Federal y la zona conurbada en el año 2005.

En los datos analizados por Virginia Molina y Juan José Hernández también se observa el predominio femenino y juvenil de la migración indígena, al concluir que la PHLI del Valle de México “tiene una composición por edad y sexo diferente a la de la PHLI a nivel nacional”, pues en esta zona metropolitana, de las 4 554 AGEB¹³⁵ donde hay presencia de PHLI, se ubicaron 125 con un notorio predominio de mujeres HLI sobre los varones HLI, casi 6 mujeres por cada varón, mientras que en otras 794 AGEB hay dos mujeres por un

¹³³En la mayoría de trabajos estadísticos se toma como referencia el censo del 2000 porque en él se estableció por primera vez una pregunta sobre la autoadscripción, la cual ha podido ampliar el marco de análisis y las apreciaciones numéricas sobre la población indígena que habita el país. Las estimaciones se hacen tomando como referencia a la Población Hablante de Lengua Indígena (PHLI) y a los que declararon pertenecer a un grupo indígena. Tal información se analiza a su vez con la metodología de los hogares indígenas, éstos son aquellos donde el jefe y/o el cónyuge y/o padre o madre del jefe y/o suegro/suegra del jefe hablan lengua indígena o se autoadscriben a un grupo indígena (Serrano, [et al], 2002: 22).

¹³⁴ Subrayo las entidades de las que provienen las jóvenes entrevistadas.

¹³⁵ AGEB (Área Geo-Estadística Básica). Se subdividen en rurales y urbanas, en este último ámbito delimitan el total o una parte de una localidad de 2500 habitantes o más, geográficamente una AGEB urbana contiene entre 25 a 50 manzanas (INEGI, consulta en línea).

hombre y sólo se ubicaron 185 AGEB donde esta última relación se dio en sentido inverso, dos hombres por cada mujer.

Así, en las AGEB en las que predominan las mujeres HLI, el grupo de edad que destaca se ubica en el rango de edad de 10 a 24 años. Donde el índice de masculinidad es mayor, la edad de los varones se concentra entre los 30 y 34 años (Molina y Hernández, 2006:31-32). De este modo, se advierte una notoria presencia de mujeres indígenas en relación con la población indígena en la zona metropolitana, pero también de adolescentes y jóvenes de sexo femenino HLI. La explicación que nos dan los especialistas es que, en efecto, estos grupos en particular se han podido incorporar a las condiciones actuales de trabajo en la ciudad, en donde el empleo informal va a la alza. En tal contexto las mujeres aceptan empleos peor remunerados y sin condiciones laborales apropiadas, como es el caso del trabajo doméstico remunerado y el comercio en vía pública, actividades que carecen de marcos legales laborales (Hernández Bringas [et al], 2006; Virginia Molina, 2007).

5.3 Características de las jóvenes migrantes en la situación general de los indígenas en la ZMVM

Los datos recopilados en las entrevistas constatan el comportamiento de la población indígena en la ciudad y ofrece algunos rasgos específicos, que nos invitan a reflexionar sobre temas que hasta ahora no han sido analizados, o por lo menos no con profundidad.

Como ya expliqué, en la ZMVM se reconocen como indígenas a las personas nativas de los pueblos originarios que quedaron establecidos desde el período precolombino en el territorio que hoy compone la zona metropolitana; algunas de estas personas conservan el idioma, específicamente el náhuatl y otomí. También se considera dentro de tal categoría a la población indígena que ha migrado desde sus propios territorios originarios hacia la ciudad.

Para el Censo de Población y Vivienda del año 2000 se estimó un total 520 mil personas indígenas en la ZMVM¹³⁶, cantidad que representa 2.84% del total de la población metropolitana (Hernández Bringas, Op Cit: 125). El estudio por Área Geo-Estadística Básica (AGEB) muestra que la población indígena en la ZMVM está presente en la mayor parte de su territorio, esto es en 4 482 AGEB de 4 554 que componen las zonas habitadas en ella (Op Cit, 2006).

5.3.1 Ocultar la lengua y la procedencia geográfica para no ser discriminadas en la ciudad

En la ZMVM los idiomas indígenas con mayor número de hablantes son el náhuatl y el otomí porque entre ellos hay nativos de los pueblos originarios, pero sólo tomando en consideración a la población migrante, los idiomas que más se hablan son el mixteco, zapoteco, mazahua, mazateco y totonaca (Ver Tabla 6).

TABLA 6. Distribución de la PHLI en las delegaciones del Distrito Federal

Delegación	Población total	Total de PHLI	%	Lenguas habladas
Álvaro Obregón	687 020	23 353	3.4	náhuatl y otomí
Azcapotzalco	441 008	11 967	2.7	otomí y náhuatl
Benito Juárez	360 478	10 387	2.9	náhuatl y otomí
Coyoacán	640 423	23 600	3.7	náhuatl y otomí
Cuajimalpa	151 222	4 497	3.0	otomí y mazahua
Cuauhtémoc	516 255	21 101	4.1	náhuatl y zapoteco
Gustavo A. Madero	1 235 542	42 051	3.4	náhuatl y otomí
Iztacalco	411 321	12 988	3.2	náhuatl y zapoteco
Iztapalapa	1 773 343	86 813	4.9	náhuatl y mixteco
Magdalena Contreras	222 050	8 933	4.0	náhuatl y otomí
Miguel Hidalgo	352 640	10 671	3.0	náhuatl y otomí
Milpa Alta	96 773	11 173	11.5	náhuatl y mixteco
Tláhuac	302 790	11 144	3.7	náhuatl y otomí

¹³⁶ Esta cantidad corresponde a la suma de hablantes de lengua indígena (tanto los que se autoadscriben como parte de un grupo indígena y los que no), más los que se autoadscriben como parte de un grupo indígena (aunque no sean hablantes de una lengua) todos ellos mayores de 5 años, y además se suman los menores de 5 años que habitaban dentro de hogares de un jefe o un cónyuge hablante o autorreconocido como indígena.

Delegación	Población total	Total de PHLI	%	Lenguas habladas
Tlalpan	581 781	25 756	4.4	náhuatl y mixteco
Venustiano Carranza	426 806	13 601	2.9	náhuatl y zapoteco
Xochimilco	369 787	21 896	5.9	náhuatl y otomí

Fuente: Serrano [et al] (2002)

Tal como lo señalé en la tabla 1, del capítulo 4, la lengua que mencionaron las jóvenes entrevistadas, que hablaban sus antecesores o que ellas mismas practicaban, fueron el náhuatl y el mazahua (además del mam); idiomas que ocupan el primero y cuarto lugar respectivamente de los más hablados (en números absolutos) en la Ciudad de México.

Obtener los datos de la lengua indígena que hablaban las entrevistadas fue un logro importante, en la medida que sigue siendo uno de los controles identitarios que se utilizan para categorizar a una persona como indígena, pero a la vez es un signo para la discriminación. Sin embargo, el uso de la lengua entre las/los jóvenes en los lugares de reunión es muy común, les sirve por un lado para comunicarse entre sí comentarios y puntos de vista que no quieren que otros entiendan, sobre todo si saben que quienes los escuchamos alrededor no compartimos su lengua.

Las jóvenes mazahuas en particular, tanto las que fueron entrevistadas como aquellas con quienes tuve conversaciones informales en los lugares de reunión trataban de primer momento de ocultar su procedencia étnica negando ser HLI o tratando de urbanizar su procedencia, es decir, ubicar su origen en otra ciudad como Toluca o Atlacomulco. Esto se debe a que la amplia historia migratoria de estos grupos a la ciudad capital les ha enseñado que es mejor ocultar sus orígenes ante los embates de la discriminación (Igreja, 2008). Sin duda, las jóvenes mazahuas con quienes conversé en las pláticas informales están conscientes de la discriminación de la que pueden ser objeto, si en la ciudad son identificadas bajo la categoría de “campesinas” o “indias”, esto se debe a la historia migratoria a la ZMVM por parte de las comunidades mazahuas y los conflictos interétnicos que han enfrentado en su estancia en la ciudad, situación que fue planteada por la propia

Lourdes Arizpe (1979), así como por Cristina Oehmichen (1999, 2001^a y 2001b) al estudiar a estas comunidades.

De esta forma fue común que las jóvenes mazahuas me dijeran provenir de Atlacomulco o de Toluca, con el paso del tiempo, pude percatarme que para ellas nombrar a estas ciudades como su lugar de origen no hacía parecerlas de entrada como “campesinas”.

“Si dices que vienes de un pueblo piensan luego, luego que te pueden maltratar, no te bajan de indito, de campesino o así, pues sí, así te tratan siempre mal”. Mucho menos hay que parecer *“una india, por eso siempre uso el cabello corto, nunca utilizo zapatos descubiertos y jamás, jamás utilizo falda, siempre me veras con pantalones de mezclilla”* (Conversación informal con María José, mazahua, salón de baile Quebradita 2000, abril de 2009).

De allí que fue fundamental, encontrar otras formas para identificar la procedencia étnica de las jóvenes, aunque en el caso de las mazahuas, casi siempre tenía que ser un tanto insistente para que me dieran el nombre exacto de su localidad de nacimiento, como puede observarse en el siguiente ejemplo:

“-Yo, yo vengo de Toluca”, pregunté en seguida “-¿De cuál colonia o zona?” “-De [...] bueno, vengo de un municipio que está cerca”, “-¿De qué municipio?”, “-Bueno, más o menos está cerca, se llama Temazcalzingo ¡Bueno está más cerca de Atlacomulco! pero aquí la gente no sabe ni con qué se come eso (risas) por eso prefiero decir que vengo de Toluca, así ya me entienden y no me están preguntando (risas)” (Conversación informal con una joven en la Alameda Central, abril de 2009).

5.3.2 Zonas de residencia habitacional y laboral de las jóvenes migrantes

Actualmente en la ciudad, quienes trabajamos con indígenas migrantes enfrentamos un patrón de asentamiento de mayor dispersión de las familias indígenas. Si bien algunas familias o integrantes de algunas comunidades habían logrado establecerse definitivamente en la ciudad comprando una propiedad ante las oportunidades brindadas por la expansión de la zona conurbada al Distrito Federal durante las décadas de 1970 hasta principios de 1990 (López y Manrique, 2003), la inserción de las jóvenes al trabajo doméstico remunerado y de los varones en la industria de la construcción, que les permite habitar dentro de los mismos lugares de trabajo, no ha creado aún la necesidad en muchos de estos jóvenes de comprar una vivienda en la ciudad, además de que hasta en los terrenos más inhóspitos el valor de la tierra en la capital y su zona conurbada se ha incrementado, haciendo cada vez más difícil la compra de propiedades para vivienda. Esta situación se refleja en ocho de las diez jóvenes entrevistadas, quienes prefieren rentar una vivienda, casi siempre compartida con algún familiar, pariente, paisano o amistades conocidas en la ciudad para repartir los gastos generados por la renta del inmueble y los servicios consumidos en él.

Farfán, Castillo y Fernández proponen dos formas de asentamiento indígena en las ciudades: congregado y disgregado o disperso (2003:349). En el primer caso, se trata de familias que provienen de una misma comunidad y que habitan en un mismo predio o conjunto de viviendas. Las personas que viven de esta forma están vinculadas por los lazos de parentesco/paisanaje y a través de éstos, reproducen formas de organización comunitaria y se establecen como redes de soporte para enfrentar su estancia en la ciudad, así como para el apoyo en la llegada e inserción de nuevos migrantes. Las familias en este tipo de asentamientos suelen configurar nichos laborales, en los que siempre es posible que los parientes (consanguíneos, afines y rituales) y los paisanos puedan incorporarse. De esta manera se constituyen como enclaves étnicos indígenas urbanos (Herniaux-Nicolas, 2000; Camus, 1999 y 2000). Dichas características, han hecho de estos asentamientos el objeto de estudio en buena parte de las investigaciones.

Los asentamientos disgregados o dispersos están conformados básicamente por familias o algunos miembros de éstas, que se diseminan por la ciudad y la zona conurbada de acuerdo con las posibilidades –recursos económicos, capital social, educación, etc.–, así como por el tiempo de residencia en la ciudad, la consolidación comunitaria en los pueblos de origen y las actividades que realizan en la ciudad. Igual que en los asentamientos congregados, tienden redes sociales de apoyo, pero en éstas predominan los lazos familiares y de amistad, más que los de parentesco y paisanaje.

Farfán [et al] dan un importante paso para clasificar las formas de asentamiento indígena en la ciudad, pero como veremos en seguida, no agotan la heterogeneidad de migrantes. Sin embargo, Séverine Durín señala que la falta “de una imagen global” sobre la presencia indígena en la ciudad y el abordaje que se ha acotado a lo que yo denomino *la persistente búsqueda de la comunidad indígena en la ciudad*, han hecho invisibles a una cantidad considerable de migrantes que no encajan dentro de las dos formas de asentamiento arriba descritos. La misma autora propone una forma de asentamiento indígena que se vincula con estos migrantes, el cual denomina como “aislado” (2008:82), éste ha sido estudiado en la Zona Metropolitana de Monterrey por ella misma, así como por Laura Chavarría (2008) y Adela Díaz Meléndez (2008 y 2009).

El asentamiento *aislado* constituye una forma de inserción particular –y frecuente- en la ciudad, principalmente por parte de la población femenina y joven. El calificativo “*aislado*” no se refiere a que las personas indígenas que viven de esta manera en la ciudad, no tengan contacto con sus familias y comunidades de origen, o que hayan migrado sin redes de apoyo, o que no tengan ningún respaldo familiar o comunitario en su estancia citadina. Tal propiedad de “aislamiento” a la que se refiere Durín, se desprende de una situación asociada principalmente con el tipo de empleos en los que se insertan, ya que generalmente se trata de mujeres jóvenes que por su actividad como trabajadoras domésticas remuneradas pasan la mayor parte de su tiempo en la casa de sus empleadores al vivir en la ciudad (2008:81-82).

La mayoría de estos migrantes que conforman el asentamiento residencial aislado, son mujeres jóvenes que establecen su residencia en las casas donde trabajan como empleadas domésticas, y es parte de “las prestaciones” laborales que se les ofrecen, aunque detrás de esto, lo que realmente hay es una relación servil, pues la trabajadora está en disposición de tiempo completo a cambio de un espacio para dormir y no tener que desplazarse al terminar una jornada laboral. En unos casos las trabajadoras cuentan con una habitación específica para su estancia en la que se incluye un cuarto de baño, otras son lugares adaptados en algún lugar de la casa como puede ser una bodega, el cuarto de lavado, etc. El poder dormir en la casa de la empleadora/empleador y hacer uso de los servicios, generalmente se descuenta del pago del salario, también puede o no contemplarse la alimentación. A este tipo de trato laboral se le denomina como trabajo “de planta”, “puertas adentro” o “de quedada”, en contraste está el trabajo “de entrada por salida”, en el cual se establecen los días, horarios y servicios que puede o no realizar la trabajadora. Regularmente este último tipo de trato laboral se hace cuando no hay recursos (espaciales y económicos) para tener una trabajadora de planta.

En el tipo de asentamiento aislado encontramos también a varones que se dedican a la albañilería y a empleos como taqueros, meseros, franeleros y lavadores de coches en la vía pública, y en menor medida también a empleados en el servicio doméstico.

En este punto quisiera señalar que en el trabajo de campo detecté también mujeres y hombres jóvenes indígenas que han venido a la ciudad como estudiantes, y que se asientan en ella de esta manera aislada, viviendo en casas de huéspedes, rentando de manera compartida o no viviendas sencillas y a bajo costo, o viviendo con familias mestizas. Y no hay que olvidar a hombres jóvenes dedicados a la milicia, quienes suelen estar por temporadas en la ciudad, estos jóvenes también rentan viviendas de manera provisional solos o de manera compartida, o pasan las noches que están en el Distrito Federa en hoteles de paso (Diarios de campo, 12 de abril y 21 de junio de 2009).

En suma, el asentamiento aislado coincide con la forma en que una parte de los migrantes temporales o cíclicos llegan a vivir en la ciudad, y a excepción de las/los estudiantes y los jóvenes dedicados a la milicia, afirmaríamos que lo que denominaríamos migrantes trabajadores jóvenes combinan la forma de asentamiento aislado con el disgregado o disperso, pues como ya señalé, las y los jóvenes tienen parientes y paisanos en la ciudad, con quienes pueden contar para pasar en su vivienda el fin de semana o los días en que no están trabajando. Lo anterior puede constatarse en los datos mostrados en la siguiente tabla sobre las formas de asentamiento residencial de las jóvenes entrevistadas.

TABLA 7. Formas de asentamiento residencial en la ciudad de las jóvenes entrevistadas

Nombre	Situación laboral	Tipo de asentamiento	Situación de la forma de asentamiento
María Guadalupe	Trabajo de planta	Aislado	Fines de semana está con su hermano, cuñada y sobrinos.
Marisela*	Trabajo de planta	Aislado	Fines de semana está con su tía (hermana del padre), su tío y primas/primos.
Norma	Trabajo de planta	Aislado	Cada quince días visita a su familia, no tiene redes sociales en la ciudad, así es que cuando no va a su pueblo se queda en la casa donde trabaja, a veces sale a dar una vuelta al centro de la ciudad, uno de esos días fue cuando la conocí.
Alicia	Trabajo de planta	Aislado	Fines de semana se queda con su hermano y su cuñada
Martha Noemí	En busca de trabajo	Aislado	Fines de semana comparte la renta y el pago de servicios con amigas que conoció en la ciudad
Tavita	Empleada en una fonda	Disperso	Vive con su hermana

* En la tabla describo los datos de cuando conocí a Marisela, como mencioné en los capítulos 3 y 4, ella cambio su situación porque en el transcurso de la investigación se fue a vivir con su novio, cambiando ella su residencia a vivir a casa de un tío de él, la unión conyugal no hizo que abandonara su trabajo, pero si cambio su estatus laboral, continuó trabajando en la misma casa, pero de entrada por salida, haciendo por cierto, un largo recorrido diariamente para ir y venir a su trabajo.

Nombre	Situación laboral	Tipo de asentamiento	Situación de la forma de asentamiento
Florentina	Entrada por salida	Congregado	y su sobrino en una vivienda que rentan entre las dos Vive en la casa de su familia extendida con su esposo y sus hijos
Laura	Trabajo de planta	Aislado	Fines de semana los pasa con distintos familiares, no tiene un lugar fijo con quien quedarse en su día de descanso
Herminia	Entrada por salida	Disperso	Renta una vivienda con su hermana, ambas trabajan de entrada por salida, Herminia va cada fin de semana a visitar a su hijo a su pueblo
Lorenza	Entrada por salida	Congregado	Vive en la casa de su familia extendida con su esposo y sus hijos

Considero la situación que tenían las jóvenes al momento de hacer la entrevista, teniendo como resultado que seis de ellas residían en la ciudad combinando el asentamiento aislado con el disgregado o disperso, un dato relevante es que éstas seis jóvenes son a quienes considero como migrantes indígenas, aunque en la historia de vida, nueve de ellas han tenido trabajo de planta, por lo que podemos decir que han experimentado dicha forma de asentamiento.

Como ya lo he señalado, Florentina y Lorenza están emparentadas, la primera está casada con uno de los hermanos de Lorenza. Ambas pertenecen a una comunidad de migrantes mestizos que han logrado comprar algunos terrenos en una colonia de invasión ubicada en la delegación Miguel Hidalgo, donde se han establecido familiares, parientes y paisanos.

Si bien las formas de asentamiento propuestas por Farfán [et al] y Durín han sido caracterizadas en relación con la población indígena migrante, decidí clasificar por el momento, como congregado/disperso, la forma de asentamiento en que viven Florentina,

Lorenza y Tavita, las tres jóvenes mestizas; lo que debe estudiarse más ampliamente, comparando las formas de asentamiento de migrantes indígenas y mestizos, para ver si coinciden o no en tal clasificación.

En la tabla 8 se puede observar que el lugar de residencia y el de trabajo de las jóvenes entrevistadas corresponden con las delegaciones y los municipios considerados con mayor concentración de población indígena. Según los datos encontrados en la bibliografía, el 80.54% se concentra en 11 de las 16 delegaciones del Distrito Federal (D.F.) y en 9 de los municipios conurbados porque son éstos los de más antiguo poblamiento¹³⁷, además de que están relativamente cercanos entre sí y con el centro de la ciudad. En orden decreciente estas delegaciones y municipios son: Iztapalapa, Ecatepec de Morelos, Naucalpan de Juárez, Chimalhuacán, Netzahualcóyotl, Gustavo A. Madero, Valle de Chalco Solidaridad, Tlalnepantla de Baz, Tlalpan, Coyoacán, Álvaro Obregón, Cuauhtémoc, Xochimilco, Atizapán de Zaragoza, Venustiano Carranza, Chalco, Ixtapaluca, Iztacalco, Miguel Hidalgo y Benito Juárez¹³⁸ (delegación) (Héctor Hiram Hernández Bringas, René Flores Arenales, Gabriela Ponce Sernicharo y Ana María Chávez Galindo, 2006).

TABLA 8. Delegación o municipio de residencia y trabajo de las jóvenes entrevistadas

Nombre	Lugar de residencia (delegación o municipio)	Lugar de trabajo (delegación o municipio)
María Guadalupe	Miguel Hidalgo	Coyoacán
Marisela	La Paz	Gustavo A. Madero
Norma	-----	Tlalnepantla de Baz
Alicia	Naucalpan de Juárez	Naucalpan de Juárez
Martha Noemí	Magdalena Contreras	Álvaro Obregón
Tavita	Iztapalapa	Cuauhtémoc
Florentina	Miguel Hidalgo	Magdalena Contreras
Laura	Naucalpan de Juárez	Naucalpan de Juárez
Herminia	Magdalena Contreras	Benito Juárez
Lorenza	Miguel Hidalgo	Coyoacán

¹³⁷ En los datos analizados por Virginia Molina y Juan José Hernández se detecta PHLI en algunos municipios conurbados donde recientemente empiezan a habitarse zonas carentes de servicios urbanos, y por tanto de bajo costo comercial, donde se establecen migrantes y pobladores pobres de la ciudad, a quienes les sería imposible adquirir vivienda en otro lugar. Ejemplos de estos asentamientos están ubicados en “las nuevas colonias que se están formando en los cerros de Tlalnepantla-Ecatepec, o la colonización de Nuevo Madín en Naucalpan” (2006:31). En la década de 1990 la PHLI incrementó su población en tres municipios conurbados del norte, estos son Tezoyuca, Tultepec y Tultitlán y también son localizados tres municipios más al oriente, siendo estos Atenco, Chimalhuacán e Ixtapaluca (Idem: 33).

¹³⁸ Subrayo las delegaciones y municipios que coinciden con los lugares de residencia y trabajo que reportaron las jóvenes entrevistadas.

5.3.3 Formas de inserción laboral de las jóvenes en la ciudad

Los indígenas en la ciudad están insertos en una muy diversificada gama de actividades, incluso, igual de heterogénea a la que presenta el resto de la población capitalina. Aunque debemos considerar que la distribución de la población indígena en dichas actividades depende básicamente de los siguientes factores:

- las condiciones y necesidades del mercado de trabajo
- el género
- la edad
- el estrato socio-económico que tenían en el lugar de origen.
- las necesidades e intereses del grupo en cuestión (Martha Judith Sánchez, 2002: 19).

De tal manera que encontramos obreros, burócratas, albañiles calificados, policías y soldados entre los migrantes de la primera generación. Mientras que los de la segunda generación se desempeñan como trabajadores informales, comerciantes en vía pública, peones albañiles, macheteros, diableros, estibadores y trabajadoras domésticas remuneradas (Molina, 2007).

Las y los jóvenes de las élites indígenas vienen a estudiar a la ciudad en niveles de educación media y superior, y si logran establecerse en ella, laboran como oficinistas, burócratas y profesores, otros más forman parte de los circuitos comerciales de los negocios familiares de distinta índole, aunque buena parte se ubican en la comercialización de artesanías (Idem).

Indígenas de estratos bajos¹³⁹ son quienes llegan a dedicarse a la mendicidad, otros más son peones albañiles, empleadas domésticas y algunos más son empleadas/empleados de

¹³⁹ En general, la población indígena se encuentra en los estratos más bajos de la vida económica y social del país. Esto se debe a factores estructurales que han orillado a la población indígena a vivir en zonas de poca productividad económica, por lo que es difícil que los productores de autoconsumo accedan a créditos para su capitalización, entonces, carecen de recursos productivos y financieros, todo esto se concatena con una falta de infraestructura en las zonas indígenas y carencia de servicios de salud y educación (CDI, 2002).

negocios en vía pública de parientes y paisanos, inclusive de negocios que manejan familias de otros grupos étnicos. Según la información que recabé en el trabajo de campo, algunas mujeres, sobre todo jóvenes, laboran en comercios y empresas de servicios (establecidos e informales) como meseras, cajeras, lavavajillas, vendedoras y cocineras, los sueldos no exceden dos salarios mínimos¹⁴⁰ (Información recabada en el trabajo de campo). Los varones se emplean en restaurantes, fondas o puestos callejeros de comida que abren muy temprano o hasta altas horas de la noche, donde hacen todo el trabajo para que estos negocios funcionen, desde hacer las compras, preparar los alimentos, atender al público, limpieza, etc.; los sueldos suelen ser más altos que los que perciben las mujeres en puestos de trabajo similares, entre dos y cuatro salarios mínimos (sondeo en el trabajo de campo)¹⁴¹.

Según mis datos de trabajo de campo mientras son solteras/solteros, los jóvenes vienen a trabajar en la ciudad para ayudar a sus familias de origen a solventar los gastos diarios e imprevistos. Dependiendo de las condiciones de cercanía y del costo que implica ir y venir a sus pueblos, las/los jóvenes visitan a sus familiares que tienen en su comunidad de origen cada semana, cada quince días, o entre más lejana de la ciudad esté la localidad, los períodos de visita son más espaciados. Las jóvenes aprovechan para ir a sus comunidades en los períodos vacacionales de sus empleadoras. Los jóvenes albañiles lo hacen entre el fin de una obra de construcción y otra.

Sin embargo, cuando estos migrantes ya establecieron una unión conyugal y/o tienen hijas/hijos, trabajan temporalmente en la ciudad para obtener o complementar sus ingresos. Si encuentran las condiciones para establecerse con su nueva familia pueden convertirse en migrantes definitivos. Esto no significa que estos migrantes pierdan el contacto con sus lugares de origen, algunos sí lo hacen, pero en especial los migrantes internos que se asientan en las ciudades “son los que mantienen vigente el retorno a las comunidades, en

¹⁴⁰ En 2008 el salario mínimo general fue de \$52.59, en 2009 de \$54.80, y en 2010 de \$57.46; años que corresponden al período en el que se llevó a cabo la investigación (Salarios Mínimos, Servicio de Administración Tributaria, sat.gob.mx).

¹⁴¹ Para información más detallada sobre los tipos de actividades que desarrollan los migrantes indígenas en la ciudad véase Marjorie Thacker (1992); Martha Judith Sánchez (2002), Virginia Molina y Juan José Hernández (2006). Para ver detalles de los porcentajes véase Virginia Molina (2007).

especial para asistir, participar, financiar y encargarse de las festividades en su lugares de origen” (Arias, 2009:156).

5.3.4 Mujeres indígenas y trabajo doméstico remunerado

El trabajo doméstico remunerado es una actividad considerada dentro del rubro de trabajo informal, cuya tendencia en México y otros países del mundo, principalmente ricos que reciben a migrantes de países pobres, es que los puestos de este tipo de empleos son ocupados por mujeres de todas las edades, con bajos niveles escolares, procedentes de familias pobres y de determinados grupos étnicos. En el caso de México, las mujeres de grupos indígenas tienen estas características, por lo tanto, son la mayoría dentro de las trabajadoras domésticas remuneradas. En México, para el año de 1991, una cuarta parte de las mujeres indígenas ocupadas lo hacían en el servicio doméstico en diferentes ciudades mexicanas (Calfio y Velasco, 2005).

El trabajo doméstico remunerado es un tema que ha provocado importantes debates porque es una actividad que se ha vuelto inminentemente femenina y étnica, también porque es una actividad considerada parte del sector informal y, por tanto, es casi imposible establecer un marco de derechos laborales. Así mismo, es una actividad que tiene una amplia participación de niñas y adolescentes, situación que considero aún se problematiza marginalmente en los análisis al respecto.

El “trabajo infantil doméstico en hogares de terceros” ha sido poco analizado en relación con el trabajo remunerado en sí y con el trabajo infantil en la calle, precisamente porque el primero se lleva a cabo en los espacios privados y bajo relaciones informales de trabajo. Sin embargo, el Fondo de las naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) asegura que es trabajo doméstico es el sector con mayor número de trabajadores en el mundo (UNICEF, citado en Arrieta, 2008: 22). Mientras que el comité de los Derechos del Niño de la ONU, afirma que en México la participación de niñas indígena y migrantes en el sector informal y doméstico “frecuentemente...está asociado a prácticas culturales que niegan a las niñas

ejercer sus derechos de manera integral. Estas prácticas prevalecen sobre todo en contextos donde se carece de infraestructura, servicios, y empleos bien remunerados para los adultos jefes y jefas de familia” (Gerardo Sauri, director ejecutivo de la Red por los Derechos de la Infancia en México, citado en: Idem.). Bajo estas circunstancias la organización *Thais, Desarrollo Social*, se propuso realizar una investigación sobre este fenómeno, desde una metodología cualitativa en la que encuestó y entrevistó a adolescentes dedicadas al trabajo doméstico remunerado, a empleadoras, familiares, a mujeres que trabajan en este tipo de empleos desde su infancia y a especialistas en el tema (Thais, 2005).

A través de esta investigación “se identificaron situaciones de vulnerabilidad para las trabajadoras adolescentes, especialmente aquellas consideradas de planta. Esas jóvenes son hijas de familias numerosas y la situación económica las llevó a dedicarse a esta labor. La inserción en estas actividades se da a través de redes personales, y las relaciones laborales son informales; no hay una clara especificación de obligaciones y derechos” (Idem).

La investigación de Thais coincide con mucho de lo que venimos desarrollando en este trabajo:

- Identifican dos modalidades de empleo doméstico, “de planta” y “de entrada por salida”.
- La modalidad de planta implica mayor explotación, riesgo y discriminación hacia las trabajadoras adolescentes.
- Las jóvenes provienen de las entidades con mayor presencia indígena y también las que presentan mayores índices de pobreza.
- La situación económica de la familia en conjunto con el deseo de progreso, de conocer más allá de su pueblo de origen y la búsqueda por independizarse de la familia de origen, son los motivos que las llevan a migrar y a trabajar en el empleo doméstico remunerado.

El género, la procedencia étnica, la clase y la edad se concatenan con la forma de trabajo servil, creando una condición de dependencia con sus empleadores, basada en la indefinición de tareas y horarios durante la jornada laboral, pero también porque se les ve como menores, no solo en el sentido de la edad, sino también porque son mujeres, indígenas, pobres y, por supuesto, adolescentes, es decir se les concibe como “objetos de tutela”. Subrayo este término porque en definitiva no hay una concepción de estas jóvenes como sujetos: sus errores y equivocaciones son fuentes de maltrato y son víctimas de distintas situaciones de discriminación: “no comen en la mesa, ven televisión, pero no con la familia empleadora, no tienen comunicación con otras personas en toda la semana” (Idem), estas situaciones nos explican precisamente el aislamiento en el que viven en la ciudad estas adolescentes.

El aislamiento tiene implicaciones emocionales y afectivas para las jóvenes, ya que en la investigación de Thais y en mis entrevistas, las jóvenes reportaron períodos de gran tristeza, sentimiento de soledad y abandono, así como sentimientos de no pertenencia, pues se encontraban en un hogar que no era el suyo. Algunas como Norma o Laura, han podido enfrentar estas situaciones porque sus empleadoras muestran “preocupación” por ellas, “son buenas”, les “regalan cosas” y les hablan “de los peligros de la ciudad”. Sin embargo, el resto de las jóvenes han sentido maltrato, discriminación y aislamiento a lo largo de su experiencia laboral como empleadas domésticas remuneradas.

Una circunstancia muy particular es que entre mis entrevistadas –jóvenes trabajadoras y empleadoras-, no encontré ningún caso en el que las mujeres recibieran un apoyo para seguir estudiando, ni estaba en el horizonte de las jóvenes querer hacerlo. Una empleadora a la que entrevisté explica al respecto lo siguiente:

“Yo si quisiera que Alejandra (joven nahua, 16 años) fuera a la escuela, pero no la veo entusiasmada. Siempre a mis empleadas les ofrezco la oportunidad de ir a estudiar, que acaben sus estudios, pero casi ninguna quiere. La verdad sólo les ofrezco la disposición de un tiempo para que estudien, pues tampoco

puedo pagarles más y como tiene que pagar sus libros y sus pasajes, así ya no quieren. Pero si de verdad quisieran superarse harían el sacrificio, después de todo son ellas quienes recibirían el beneficio, pero nunca lo ven así”
(Entrevista con una empleadora, mayo de 2009).

Este testimonio nos permite ver distintas situaciones. Primero, que existe esta posibilidad de que sigan estudiando porque verdaderamente la mayoría de las trabajadoras están aún en edad escolar. Segundo, se observa también que lo que son prestaciones laborales, se conciben como dádivas que están bajo el criterio de la empleadora. Tercero, se puede identificar además, un prejuicio común sobre las empleadas, en el sentido de que éstas no tienen “ambición” o “ganancias de superación”. Aunque más bien, detrás de la negativa a aceptar el tiempo para ir a estudiar por parte de las trabajadoras está la situación de que tienen que hacer uso de sus ingresos, los cuales son en realidad muy bajos, como para invertir una parte en su escolarización.

5.4 Situación de las jóvenes migrantes en la ciudad

Hasta el momento, los datos recabados en las entrevistas que han sido considerados en el desarrollo de este capítulo han podido ser colocados en una serie de debates más generales sobre la situación de los migrantes indígenas en la ciudad, en los que las jóvenes que fueron centro de esta investigación forman parte de un grupo que es protagónico por el volumen que representan dentro de la población indígena migrante, pero también porque son un contingente migratorio con características específicas, que no han sido consideradas dentro de la literatura sobre el tema, como el hecho de que sean jóvenes y que viven de manera aislada en la ciudad por el trabajo que desempeñan.

La misma Lourdes Arizpe hace mención de las jóvenes migrantes, pero las considera como un grupo más entre los demás grupos de mujeres indígenas que describe, esto se observa en la siguiente cita:

“Para orientar nuestros primeros pasos en la investigación, se entrevistaron cerca de cuarenta ‘Marías’ escogidas al azar. A pesar de las dificultades que surgieron en un primer acercamiento a ellas, sus respuestas indicaron inmediatamente que, de hecho, juegan un papel muy pasivo en el desplazamiento de sus familias y aun en el tipo de ocupación al que se dedican. Es el esposo, el padre o el hermano quien toma la decisión de emigrar y que da su consentimiento para que la mujer se dedique a tal o cual actividad. Incluso en el caso de viudas o mujeres solas, puesto que siempre residen en un grupo familiar dentro del cual el hombre toma las decisiones. Resaltó asimismo desde un principio que sólo algunos migrantes estacionales –i.e. que lo hacen por períodos anuales específicos de acuerdo con el ciclo agrícola- y las mujeres jóvenes que bien a trabajar de sirvientas, se desplazan individualmente (subrayado mío) (1979:9).

No obstante, en su trabajo titulado “Mujeres migrantes y economía campesina: análisis de una cohorte migratoria a la ciudad de México (1940-1970)”, publicado en 1985, Lourdes Arizpe ofrece un panorama más detallado de las migrantes rurales en la ciudad, al preguntarse por qué los ámbitos urbanos atraen a mayor número de mujeres que de hombres, y por qué éstas llegan principalmente entre los 14 y 25 años de edad. Arizpe sabe que existen ciertos factores que hacen que las mujeres sigan una estrategia que las identifica como un grupo particular de migrantes.

Fundamentalmente, la autora relaciona el protagonismo de la migración femenina en las ciudades con “la contribución económica de la mujer al presupuesto familiar”, por lo cual metodológicamente se propone aclarar “la posición de las migrantes dentro de la unidad doméstica campesina y su origen de clase en la comunidad”. Asimismo, a través de las historias de vida analiza “las alternativas de empleo y de movilidad a las que se enfrentan las migrantes en las ciudades y las estrategias que toman en los primeros años de estancia en ésta” (Arizpe, 1985:95).

Este estudio concluye que las mujeres de todos los estratos sociales participan en el fenómeno migratorio, pero con motivos diferentes, por ejemplo las hijas de agricultores con recursos, migran a la ciudad principalmente para estudiar. Un dato muy interesante es que la autora encontró “que la edad a la que arriban a la ciudad tiene un peso decisivo en su historia vital y ocupacional posterior”, de tal manera que los datos le permiten clasificar la información en cinco cohortes de edad, las cuales describo brevemente a continuación porque también me permite situar a mis entrevistadas en algunas de las circunstancias resaltadas por Arizpe:

Migrantes entre 9 y 14 años de edad.

En su mayoría se trasladaron con su familia de origen. Casi todas trabajaban como sirvientas u obreras, aunque por su edad algunas estaban cursando la escuela en sus lugares de origen y al llegar a la ciudad continuaron sus estudios y llegaron a tener un empleo como secretarias o agentes de ventas. Sus opciones para el matrimonio eran para las que se dedicaban al servicio doméstico: albañiles, comerciantes ambulantes o de mercado, y en ocasiones obreros, regularmente ya casadas seguían trabajando de entrada por salida o lavando ropa ajena. Para las segundas sus opciones de matrimonio eran hombres que trabajaban como obreros, administrativos de bajo nivel, chofer de autobús o taxi. Estas últimas regularmente, ya casadas dejaban de trabajar.

Migrantes entre 15 y 19 años de edad

Llegaban solas a la ciudad en su mayoría, una minoría llegaban con sus esposos. Las primeras eran parte de una unidad doméstica que había pedido permiso al padre para trasladarse a la ciudad. Entre los motivos que explican la migración estaba el deseo de progresar, de estudiar o porque en su pueblo “no se puede”. En su mayoría se insertaban laboralmente en el empleo doméstico. El patrón en las opciones de matrimonio eran las mismas que las anteriores.

Migrantes de 20 a 29 años de edad

Dos terceras partes migraban solas y una con su esposo y/o hijos. Las solteras migraban porque en su comunidad rural no tenían oportunidades de empleo ni un papel social aceptable como mujeres solteras. Tenían ya una trayectoria laboral en el trabajo doméstico asalariado, en el pequeño comercio o en el campo.

Migrantes de 30 a 34 años de edad

En mayor proporción migraban con su esposo, pero también había viudas o separadas. En esta cohorte no migraba ninguna soltera. En caso de trabajar lo hacían de entrada por salida. Las viudas o separadas generalmente ya trabajaban en sus pueblos como costureras, sirvientas o artesanas.

Migrantes mayores de 35 años

La mayoría migraban solas con sus hijos después de haberse separado del esposo. Las mujeres de mayor edad sin cónyuge no encontraban manera de subsistir en la provincia. Todas ingresaban al trabajo doméstico asalariado, de entrada por salida o de planta, pequeño comercio y costura.

Al analizar los datos de mis entrevistas, éstos coinciden con los grupos 1 y 2 referidos por Arizpe (Ver tabla 8). En el primer grupo, ubico a cuatro jóvenes que llegaron a la ciudad entre los 7 y 14 años, ellas son Florentina, Laura y Herminia. La primera llegó siendo una niña con su madre y abuela, razón por la que no trabajaba, pero desafortunadamente tampoco estudiaba, pues acompañaba todo el tiempo a su madre o abuela a trabajar. Por su parte, Laura, Herminia y Norma, con 12, 13 y 14 años respectivamente si llegaron a la ciudad para incorporarse al trabajo doméstico remunerado. Laura llegó con su mamá y trabajó de planta como la nana de los niños en la misma casa en la que su mamá trabajaba limpiando y lavando la ropa de entrada por salida. Laura trabajaba hasta el momento de la entrevista en el mismo lugar, pero en el momento de la entrevista ocupaba el puesto de cocinera. Herminia por su parte, llegó con 13 años para trabajar con su hermana mayor, quien tenía 15 años. Herminia ayudaba a su hermana en el trabajo de planta que ella tenía sin recibir paga, es decir, las dos niñas trabajaban en esta casa por un solo salario. Hasta la

fecha su hermana continúa trabajando en el mismo lugar, mientras que en la vida de Herminia han pasado distintos acontecimientos que han ido marcando su vida y situación laboral. Norma, por su parte, sustituyó a su mamá en la casa donde trabajaba al quedar ésta embarazada de su penúltimo hijo, ya que la familia de cinco integrantes, prácticamente sobrevivía de los ingresos de este empleo.

Las jóvenes que llegaron entre los 15 y 19 años, que corresponderían con el grupo dos que describe Arizpe en su investigación, está conformado por Marisela, Martha Noemí, Tavita quienes tenían 15 años de edad al llegar a la ciudad por primera vez, mientras que María Guadalupe y Lorenza tenían 17 años, finalmente Alicia llegó con 19 años. María Guadalupe y Martha Noemí fueron impulsadas a migrar a la ciudad por circunstancias de violencia y maltrato dentro de su familia. Marisela por su parte quería tener ingresos propios para la obtención de bienes de consumo a los que deseaba acceder, como ropa, zapatos, celular, etc. y que sus padres no podían comprarle. Mientras Tavita no deseaba casarse en lo inmediato, destino al que se le instigaba a cumplir estando en la casa paterna. Mientras Alicia sentía un compromiso moral para ayudar a sus padres a pagar una deuda, pues ellos la habían apoyado a ella para que terminara sus estudios de bachillerato.

TABLA 9. Edad de las jóvenes entrevistadas al llegar a la ciudad

Nombre	Edad al momento de la entrevista	Edad al llegar a la ciudad
María Guadalupe	17	17
Marisela*	17	15
Norma	18	14
Alicia	19	19
Martha Noemí ¹⁴²	20	15
Tavita	21	15
Florentina	22	7
Laura	22	12
Herminia	24	13
Lorenza	30	17

* En la tabla describo los datos de cuando conocí a Marisela, como mencioné en el capítulo 3, ella cambio su situación porque en el transcurso de la investigación se fue a vivir con su novio, cambiando ella su residencia a vivir a casa de un tío de él, la unión conyugal no hizo que abandonara su trabajo, pero si cambio su estatus laboral, continuó trabajando en la misma casa, pero de entrada por salida, haciendo por cierto, un largo recorrido diariamente para ir y venir a su trabajo.

¹⁴² Vino por primera vez a la ciudad a los 15 años para trabajar como empleada doméstica, pero regreso a su pueblo al poco tiempo, al momento de contactarla tenía un mes de haber vuelto nuevamente a la ciudad en búsqueda de empleo.

Como mencioné en el capítulo 4, la mayoría de las jóvenes, más que pedir permiso a sus padres (ya sea a la madre o a el padre) para trasladarse a la ciudad, habían tomado la decisión después de meditarlo por algún tiempo, para después solo comunicárselo a la familia. Esta última, en ningún caso se opuso. Esto tiene que ver también con que la mayoría de las jóvenes tenían algún familiar, pariente o paisana/paisano en la ciudad, con quienes hablaron e hicieron el compromiso, principalmente para que ellos les recibieran al momento de llegar y les ayudarán a conseguir trabajo en la ciudad. Así es que casi todas las jóvenes ya tenían un empleo apalabrado al migrar, con excepción de los casos de Martha Noemí y María Guadalupe.

En la siguiente tabla presento la información sobre el tiempo de vivir en la ciudad y la antigüedad laboral de cada una de las jóvenes.

TABLA 10. Tiempo de vivir en la ciudad y antigüedad laboral de las jóvenes entrevistadas

Nombre	Tiempo de vivir en la ciudad	Antigüedad en el trabajo
María Guadalupe	Cuatro meses	Cambió tres veces de empleo
Marisela*	2 años	2 años en la misma casa
Norma	4 años	4 años en la misma casa
Alicia	3 meses	3 meses en la misma casa
Martha Noemí ¹⁴³	5 meses	Cambió dos veces de empleo
Tavita	7 años	Ha tenido distintos empleos, en el último tenía 4 meses
Florentina	15 años	Pasa temporadas sin trabajo, no ha logrado establecerse en ningún empleo
Laura	10 años	10 años en la misma casa
Herminia	11 años	Su hijo tiene 7 años y desde entonces ella trabaja de entrada por salida, pero no ha logrado establecerse laboralmente en una

* En la tabla describo los datos de cuando conocí a Marisela, como mencioné en el capítulo 3, ella cambio su situación porque en el transcurso de la investigación se fue a vivir con su novio, cambiando ella su residencia a vivir a casa de un tío de él, la unión conyugal no hizo que abandonara su trabajo, pero si cambio su estatus laboral, continuó trabajando en la misma casa, pero de entrada por salida, haciendo por cierto, un largo recorrido diariamente para ir y venir a su trabajo.

¹⁴³ Vino por primera vez a la ciudad a los 15 años para trabajar como empleada doméstica, pero regreso a su pueblo al poco tiempo, al momento de contactarla tenía un mes de haber vuelto nuevamente a la ciudad en búsqueda de empleo.

Nombre	Tiempo de vivir en la ciudad	Antigüedad en el trabajo
Lorenza	13 años	casa Trabajó dos años de planta en la misma casa, después se casó y trabaja en algunas temporadas, dependiendo de la situación laboral y de ingresos que tenga su esposo

En la tabla 10 podemos observar situaciones polarizadas en la estabilidad laboral, que responden también al tiempo que tienen las jóvenes de vivir en la ciudad, de los cambios en su situación vital y de las expectativas que cada una tiene, información que será revisada en el siguiente capítulo. Por ahora, puedo concluir esta parte diciendo que si tomamos como referencia la edad en que llegaron las diez jóvenes que yo entrevisté, veinticinco años después que Arizpe, encuentro prácticamente la misma situación de las migrantes rurales en la ciudad, en el sentido de que continúan teniendo las mismas alternativas de empleo, de que las posibilidades de movilidad son mínimas, a pesar de que en el caso de las migrantes que yo estudié tienen mayores niveles escolares y de que continúan elaborando las mismas estrategias para incorporarse a los mercados labores disponibles para ellas. Sin embargo, se perciben algunos cambios, que aunque todavía hay que investigar con mayor detenimiento, nos muestra que la migración femenina ya no está únicamente vinculada con “la contribución económica de la mujer al presupuesto familiar”, actualmente, sobre todo en el caso de las jóvenes, se trata de la única opción de sobrevivencia para sus familias y ellas mismas, pues la unidad doméstica campesina ya no tiene razón de sustento en los medios rurales.

Recapitulación

La situación específica de las jóvenes entrevistadas solo puede comprenderse si se tiene un panorama general de la presencia indígena en la ciudad. Desde una revisión teórica e histórica de la migración indígena en las ciudades podemos percatarnos de la existencia de una heterogeneidad de actores, que muestran tendencias o patrones que nos permiten ubicar ciertas regularidades en sus comportamientos. De esta forma, hemos podido ubicar tres

diferentes generaciones de migrantes, conformadas a partir de las condiciones estructurales de la economía, la política y las formas de organización social en el país, pero también de la condición social que guardan los grupos étnicos indígenas, y de las diferencias –de género, edad y clase- que tienen sus integrantes al interior de las comunidades.

La información recopilada en las entrevistas no nos da elementos para generalizar la situación de la migración indígena femenina, pero si constata regularidades percibidas en la bibliografía especializada en el tema, como el hecho de que las mujeres y los jóvenes son los grupos protagonistas de la migración indígena actual a las ciudades, ya que éstas ofrecen un amplio mercado laboral de muy baja remuneración y sin condiciones laborales apropiadas, que estos grupos están dispuestos a ocupar, ya que es la única opción para que sus familias y ellas mismas puedan sobrevivir bajo las condiciones actuales de la economía campesina y urbana.

Del mismo modo, al tratar de reconstruir la situación de las jóvenes entrevistadas en la ciudad, encontré que al igual que otros migrantes indígenas y rurales, éstas enfrentan la discriminación de los habitantes de la ciudad, por lo que acercarme a ellas y conseguir los datos que me permitieran categorizarlas como migrantes indígenas o mestizas constituyó un gran reto, sobre todo en el caso de grupos con una experiencia dolorosa de discriminación en la ciudad, como es el caso de la etnia mazahua.

Por otra parte, al analizar las formas de asentamiento de los migrantes indígenas en la ciudad, pudimos constatar que debido al perfil laboral de las jóvenes migrantes, su patrón de asentamiento muestra características específicas con respecto al de otros migrantes que han sido estudiados, en razón de que la mayoría de ellas no tiene contacto con sus familiares, parientes, paisanos y amistades durante su estancia en la ciudad; a esta forma de asentamiento Séverine Durín (2008) lo clasifica como aislado. Del mismo modo, podemos mencionar a otros migrantes que bajo ciertas circunstancias también mantienen un tipo de asentamiento aislado en la ciudad, como los varones que laboran como albañiles y que viven en la obra donde trabajan durante su construcción (Véase Sánchez, 2009). También

es el caso de algunos estudiantes y de varones que se dedican a la milicia, quienes suelen estar por temporadas en la ciudad, rentando viviendas de manera provisional solos o de manera compartida con otras/otros jóvenes, con quienes muchas de las veces no tienen lazos de ningún tipo.

Para tratar de interpretar la situación de las jóvenes migrantes indígenas y rurales en la ciudad retomé uno de los trabajos que Lourdes Arizpe publicó a mediados de la década de 1980 sobre migrantes campesinas en la ciudad, lo que me permitió mirar en retrospectiva un fenómeno que parece tener continuidad hasta nuestros días: el protagonismo de las mujeres jóvenes en los flujos migratorios a la ciudad. Comparando los datos recopilados por Arizpe y los que yo recolecté en diez entrevistas a jóvenes indígenas y mestizas, encontré que existe gran parecido entre las migrantes de la década de 1980 y las de los 2000, aunque parece ser que las migrantes contemporáneas enfrentan una gran incertidumbre respecto a la reproducción de sus grupos sociales de origen, situación que Arizpe no logró percibir todavía, pero que se nos presenta a los nuevos investigadores como un fenómeno latente.

La reconstrucción de los contextos de salida y el contexto de llegada ofrece el marco de contextualización que fue necesario caracterizar para poder comenzar a explicar no sólo la alta presencia de las mujeres y de los jóvenes –de ambos sexos- en la migración indígena y rural en la ciudad, también me da los elementos necesarios para contextualizar las condiciones estructurales y sociales, que me permiten hablar de la conformación de un sujeto social: las jóvenes migrantes, cuya experiencia vincula el proceso migratorio con la transición juvenil; experiencia que se manifiesta en formas particulares de consumo y en la creación de estilos que sintetizan patrones culturales indígenas, la cultura de la migración y la urbana, generando de esta manera posiciones sociales y expectativas de la vida adulta para estas jóvenes, tema en el que girará el contenido del siguiente capítulo.

Capítulo 6

Las jóvenes migrantes: transiciones, elecciones y expectativas

He sostenido en este trabajo que la juventud es una construcción social derivada de un contexto espacio-temporal específico. De ahí que no podemos circunscribir una sola experiencia juvenil. En este capítulo se proponen algunas vivencias que fueron recuperadas en las entrevistas y en las conversaciones informales con mujeres jóvenes indígenas y mestizas, las cuales considero que pueden ayudarnos a reconstruir la experiencia juvenil que estas mujeres tienen en el contexto de la migración.

Presentación

Ante la ceguera de género, el desdibujamiento étnico, así como el sesgo por los estudios urbanos dentro de la teoría sobre juventud, el plantearme a las mujeres indígenas jóvenes como sujeto de investigación y su experiencia juvenil como problema de investigación, parecía ser un problema de investigación que no tenía cabida en ningún campo de estudio. Sin embargo, apegándome a una perspectiva constructivista, transcultural y de género de la juventud logré constituir un ámbito teórico y metodológico que me ha permitido reconstruir la juventud de las mujeres indígenas, quienes experimentan esta etapa del ciclo de vida en una compleja interacción de los valores y contenidos que se le dan a la transición juvenil en los contextos culturales indígenas y en la relación –asimétrica y desigual- de éstos con el Estado, el mercado y la cultura global, encontrando que la juventud indígena, tanto de las mujeres como de los varones se construye bajo parámetros de género y de clase dentro de espacios propiamente indígenas, pero de manera cada vez más creciente al interior de espacios interculturales e interétnicos constituidos por la escuela, el mercado, el trabajo, la migración y los medios de comunicación.

La información que se analiza en este capítulo proviene básicamente de las diez entrevistas realizadas a mujeres indígenas y mestizas, pero también retomo fichas etnográficas y testimonios reconstruidos de varias conversaciones informales que se llevaron a cabo en la

observación directa en los lugares de reunión de las/los jóvenes migrantes. El capítulo entrelaza la transición juvenil, la migración y las expectativas que las jóvenes tienen de su futuro y de la vida adulta. Es decir, describo el tránsito juvenil de las mujeres indígenas, analizando la organización de género y el contexto de migración; uno de los espacios más importantes en los que se está conformando la juventud indígena contemporánea. Al mismo tiempo se relatan las expectativas que las jóvenes indígenas tienen sobre el futuro, lo cual nos permitirá observar las posibilidades que ven estas jóvenes respecto a su vida adulta. Concluyó con una recapitulación de la información analizada en esta parte del documento.

6.1 La transición juvenil de las mujeres indígenas y rurales

En el año 2005, la Encuesta Nacional de la Juventud (ENJ-2005) analizó siete áreas relacionadas con la transición juvenil: educación; esfera de la vida privada; esfera de la vida pública; salud; sexualidad; trabajo; así como “valores y acceso a la justicia y los Derechos Humanos”. Al estudiar tales eventos se construyeron indicadores que dan una idea de cómo la transición hacia la vida adulta es completada, lo cual se logra idealmente al alcanzar la autoafirmación, la autonomía, la independencia económica y la participación en la toma de decisiones. Al tratar de resolver el problema de investigación aquí planteado, una de las preguntas que me hacía era ¿si podía encontrar estos valores dentro de la transición juvenil de las mujeres indígenas? Pues aunque teóricamente estos valores son indistintos para hombres y mujeres, en la práctica no se vinculan con la experiencia de las mujeres, no sólo de las indígenas. Ante esta situación, cobraba sentido la propuesta de las estudiosas que han estudiado a las mujeres jóvenes, quienes plantean la necesidad de entender la organización de género para explicar la experiencia juvenil femenina (Ver capítulo 2).

Si bien no podemos generalizar que exista una organización de género homogénea entre los diferentes pueblos indígenas, si existen algunos rasgos comunes que nos ayudan a entender que tal organización ha fusionado construcciones de género propias con otras impuestas, propiciando una sociedad donde las mujeres indígenas han ido perdiendo poco a poco

poderes y ocupando un lugar subordinado en la estructura social, por el contrario los varones han fortalecido su poder y se han ubicado en un lugar de dominio (González e Vizcarra, 2006).

González y Vizcarra (Idem) proponen una explicación histórica a este tipo de organización social de género, que define una posición subordinada para las mujeres¹⁴⁴. Primero argumentan cómo la cosmovisión indígena pone énfasis en la fertilidad de las mujeres. Así mismo consideran cómo desde las sociedades guerreras prehispánicas, “las mujeres se volvieron objetos de alianza política”, fenómeno del que surge una socialización patrilínea que pervive hasta nuestros días. A lo anterior se unen dos ideologías más: la ideología de una sociedad agrícola donde las mujeres fueron confinadas al trabajo del hogar y, en menor medida, al comercial, así como una ideología que otorga poco valor al espacio de la reproducción, donde además las mujeres deben ser controladas, manteniendo así un orden social que otorga a las mujeres una “una condición vulnerable” y de subordinación (p. 34).

De esta forma, en mayor o menor medida, en las comunidades indígenas la organización social, económica y política se basa en un orden de género que otorga una valoración binaria y jerárquica de las actividades realizadas por mujeres y varones. Tales actividades son parte de lo que define los roles femenino y masculino. Así de esta manera desde muy temprana edad, las mujeres indígenas aprenden a realizar una serie de labores que se asocian con el ámbito doméstico, adquiriendo de este modo responsabilidades que contribuyen a la reproducción de la unidad doméstica (Idem).

Las mujeres jóvenes indígenas son socializadas, de cierta forma, igual que las no indígenas, esto es, de manera diferente que los varones. Para estos últimos, el tránsito hacia la vida adulta está organizado “como aprestamiento para la emancipación familiar, la independencia económica y la autonomía personal” (Urteaga, 1996:367) mientras que la

¹⁴⁴ Como lo señalo en el párrafo anterior, no podemos argumentar que exista una sola organización de género compartida por todas las etnias indígenas, en este caso González y Vizcarra hacen alusión a la organización de género que ha venido caracterizando en particular, a grupos étnicos localizados en el centro del país (nahuas, mazahuas, otomíes) y que corresponden con los grupos de procedencia de las jóvenes entrevistadas para esta investigación, de ahí que retomo los argumentos de estos autores.

transición de las mujeres a la vida adulta sigue el hilo conductor de dependencia que caracteriza la experiencia de la mayoría de las mujeres, donde su socialización las prepara para cumplir con su mandato de género: la conyugalidad y la maternidad (Riquer y Tepichín, 2003). Las mujeres indígenas cuando son niñas “son *hijas de*, posteriormente, en el tiempo del matrimonio y procreación, son *esposas de o madres de*” (González e Ivonne Vizcarra, Op Cit: 103).

Sin embargo, estamos ante un contexto de transformaciones, que han afectado la vida de las mujeres y, en cierta forma, a la organización de género debido entre otras razones a que el aporte económico de las mujeres se ha vuelto parte sustancial de la sobrevivencia de las unidades domésticas, esta situación se deriva de las incesantes crisis económicas, pero también de nuevas expectativas que las mujeres tienen de su destino. De esta forma empieza a cobrar sentido en la experiencia de las mujeres el tránsito por la educación formal, el ingreso al mercado de trabajo, la independencia residencial e incluso la experiencia migratoria, sin que estos tránsitos impliquen necesariamente el matrimonio y la maternidad. Ante tal situación comienza a ser pertinente, entonces, preguntarnos si los valores de autonomía, independencia y autoafirmación están comenzando a tomar lugar en los procesos subjetivos de las mujeres.

Para analizar estos valores dentro de la experiencia de las jóvenes que migran a la ciudad identifiqué algunos eventos que son cruciales para estas mujeres: la salida de la casa paterna, la obtención de recursos económicos, el inicio de la sexualidad, las expectativas o experiencias frente a la unión conyugal/matrimonio y la maternidad; eventos a los cuales me acerqué a partir de lo que las jóvenes narraron al respecto. Desde estos acontecimientos me fue posible examinar el sentido que cobra la autonomía, la independencia y la autoafirmación en la experiencia de las jóvenes migrantes durante el tránsito de la niñez a la vida adulta.

6.1.1 La migración como contexto de la transición juvenil

La migración actúa no sólo como un evento con consecuencias económicas, también lo visualizo como una estrategia que permite ordenar eventos próximos en la vida (Reyes, 2010) como la organización familiar, la redistribución de tareas en razón del género, la generación y el estatus, (Barrera y Ohemichen 2000), pero en este caso, nos interesa la manera cómo organiza la transición hacia la vida adulta. Es decir, para las/los jóvenes que migran, el fenómeno de desplazamiento ocurre en una etapa de la vida en la que se desarrollan habilidades y recursos personales para enfrentar la vida adulta, aunque debemos insistir que esta transición será diferente para mujeres y varones en razón de la organización de género que estructura tanto el proceso migratorio como la transición juvenil (Silveira, 2003).

En los trabajos revisados en torno a los jóvenes y la migración¹⁴⁵ encontré que este fenómeno ocurre para este grupo de la población migrante entre la salida escolar, la autonomía económica y la primera unión conyugal. Sin embargo, debemos considerar que gran parte de los estudios están concentrados nuevamente en los varones¹⁴⁶, por lo que hay poca información sobre la manera en que opera la migración en la integración de las mujeres jóvenes a la vida adulta.

6.2 La salida de la casa paterna

Para la mayoría de las mujeres, la salida de la casa paterna implica por lo regular el inicio de la vida conyugal. Para las jóvenes migrantes esto es diferente. Aunque el período puede ser efímero, la migración retrasa el matrimonio y la maternidad. Sin embargo, la condición

¹⁴⁵ Ver nota a pie de página número 61.

¹⁴⁶ A pesar de los altos índices de participación de las/los jóvenes en los flujos migratorios, persisten en los estudios, visiones adultocéntricas que no logran observar las repercusiones y los significados que tiene este fenómeno para este grupo. En el caso de que se logró ver a los jóvenes, nuevamente aparece un sesgo androcéntrico al analizar solamente lo que acontece y se relaciona con los varones migrantes. La situación de las jóvenes igualmente es poco analizada en los estudios de la migración femenina, excepto quizá en los datos demográficos, donde se muestra su alta participación en los flujos migratorios.

de género, clase y edad pesa fuertemente sobre la manera en que las jóvenes migrantes viven la salida de la casa paterna.

Como lo observó Lourdes Arizpe (1985) entre las jóvenes existen dos grupos de inmigrantes, las hijas de agricultores con recursos, quienes migran con su familia o para estudiar y, las hijas de trabajadores pobres del campo que migran solas en busca de trabajo. La migración por motivos laborales ha sido señalada por los especialistas como la movilidad espacial que más impacto tiene en la condición de subordinación de las mujeres protagonistas, ya que aumenta la capacidad de manejar recursos (materiales y redes sociales) y de movilidad (Szasz, 1994: 140).

En los datos analizados en los capítulos 4 y 5, podemos observar que las migrantes a quienes estamos describiendo, sin duda son parte del segundo grupo al que refiere Arizpe, son mujeres jóvenes solas que se desplazan a la ciudad para trabajar en el empleo doméstico remunerado y que han tenido que vivir en la casa de sus empleadores. Estas características se conjuntan en una situación que no encontré del todo tan alentadora, ya que implica que carecen de hogar, vivienda, relaciones familiares o afectivas, así como redes de apoyo (Idem) durante una etapa o gran parte de la experiencia migratoria.

Lo cierto es que entre más jóvenes habían llegado a la ciudad, los procesos de adaptación fueron menos dolorosos, quizás también porque quienes migraron por primera vez siendo niñas como Florentina, Laura, Herminia y Norma, de 7, 12, 13 y 14 años respectivamente estuvieron acompañadas por algún familiar durante la primera etapa de la migración, no siendo el caso de Lorenza y María Guadalupe que tenían 17 años cuando llegaron y Alicia que lo hizo de 19 años. Estas tres últimas mujeres tuvieron varias crisis cuando ya estaban trabajando en la ciudad. Lorenza fue muy elocuente al platicar cómo se sentía en su primer empleo.

Como te decía, la situación de mi familia era muy difícil cuando dije 'me voy para México a trabajar'...pero cuando ya estaba trabajando me entró mucha

tristeza, no era como yo me lo había imaginado...te das cuenta que estás sola, que tu familia está lejos, que te cuidas o te cuidas porque nadie lo va a hacer por ti. La señora con la que trabajaba en aquel entonces, era muy dura, quería todo siempre muy limpiecito, yo tenía mi propia forma de hacer las cosas, pero a ella nunca le gustaba. Lloraba, lloraba y lloraba cada que la señora se volteaba, cuando me veía, solo bajaba la mirada. Empecé a extrañar todo de mi casa, me arrepentía de que renegaba que no había dinero, que nos faltaba esto, que nos faltaba lo otro...poco a poco fui adaptándome, pero no creas, si me costó trabajo. Volteaba a ver mis tiliches y decía yo 'pues no tengo nada, a dónde puedo irme sino tengo nada' (Ficha etnográfica a partir de las conversaciones telefónicas con Lorenza, 2009).

Se afirma que la migración significa un rito de paso para los varones jóvenes. De ahí que la literatura ubique la transición juvenil de éstos entre la escuela y la inserción en el mercado laboral donde la migración forma parte de una estrategia económica que les permite “reducir incertidumbres a largo plazo y hacer más realizable la unión conyugal” (Reyes, 2010:8). Dentro de los casos analizados esto no es así, pues por un lado los quehaceres de la casa o “estar en la casa”, era la situación que tenían la mayoría de las jóvenes antes del proceso migratorio, y por otro, la migración no es un paso previo para la emancipación de las jóvenes de su familia, podemos en todo caso observarla como una moratoria social, pero que mantiene latente la posibilidad de dar un giro a las expectativas que las jóvenes tienen sobre su futuro, en especial respecto al matrimonio.

Antes de venir a la ciudad, ayudaba a mi mamá en los quehaceres de la casa, fue una de las respuestas en la que casi todas las jóvenes entrevistadas coincidieron. También iba a la escuela señalaron Guadalupe, Marisela y Alicia. Mi mamá y mi abuela me trajeron a la ciudad siendo una niña, sólo me acuerdo que iba a la escuela antes de que nos viniéramos para la ciudad respondió Florentina. *Ayudaba a mi mamá y a mi padrastro a atender una tienda de abarrotes* comentó Guadalupe (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Guadalupe y de la entrevista realizada a Marisela y Alicia)

La migración de las jóvenes indígenas sucede, en todo caso, en el umbral del matrimonio. Como señalé en capítulos anteriores, las familias de las jóvenes avalaron la salida de sus hijas a la ciudad, comprometiéndolas a enviar ingresos monetarios para solventar los gastos e imprevistos de sus familias. Hay una ambivalencia en las expectativas de las jóvenes y de sus padres, pues aunque el matrimonio y la maternidad siguen siendo el destino que deben cumplir, el retraso de estos eventos es importante para la familia, al depender de los ingresos que éstas generan en la ciudad. De alguna manera en su rol como proveedoras de sus familias el retraso de la conyugalidad y la reproducción no es una situación que se pasa por alto, siendo precisamente las constricciones familiares lo que no permite que las jóvenes vean la migración como una forma para lograr la independencia de la familia, ni significa que se estén preparando para solventar en el futuro su vida adulta.

Se ha podido registrar en el caso de los varones que envían remesas, que éstas son dirigidas principalmente hacia la manutención de la familia de origen, pero también a conformar un ahorro, que al regresar de la estancia migratoria pueden utilizar para refrendar la autonomía lograda al salir de casa y construir su propio espacio (Reyes, 2010). Por el contrario las jóvenes de este estudio, señalaron que todo el tiempo han enviado dinero a su familia, sabiendo que no se les regresara nada, Laura, por ejemplo explica lo siguiente:

Cuando mando dinero a mi mamá me siento tranquila de hacerlo. Aunque a veces el trabajo no es fácil, yo debo a mis padres la vida, como hija tengo la obligación de ayudarles, pues cuando fui niña ellos me cuidaron a mí...yo siempre he sabido que el dinero que mando nadie me lo va a pagar o a regresar, pero igual cuando tenga yo hijos, también van a ver por mí, de esa manera tú recobras las ganancias de tu trabajo...no sé, de todas maneras no espero que mi familia me regrese nada de lo que yo les he dado (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Laura, 2009).

El dinero que las jóvenes llegan a ahorrar es utilizado para que ellas y su familia tengan con que sobrevivir cuando no tienen trabajo o cuando toman un período para regresar a su comunidad. Sin embargo también ahorran para comprarse ellas mismas cosas que desean o para salir de paseo el día de su descanso, son estas compras y gastos donde las jóvenes sienten que tienen independencia, pero finalmente ésta se logra en “el aquí y el ahora”.

Pues lo que más me gusta de trabajar es que puedo comprarme las cosas que me gustan. Por eso trato de ahorrar...yo me quedo con una parte de mi paga, pero sí, casi toda se la envío a mi papá porque él está enfermo y no puede trabajar...Para ahorrar en vez de tomar el camión, me voy caminando, si se me antoja un refresco, no me lo compro, así cada cuatro o cinco semanas me puedo comprar algo...ropa, o que unos zapatos, así cada dos o tres meses voy con unas paisanas al cine o así vamos al centro y comemos en la calle o así, no es muy seguido tampoco, porque mi papá y mis hermanos si necesitan mucho el dinero (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversaciones telefónicas con Norma, 2009).

Ahora bien, mientras la imagen del “migrante exitoso” está asociada con los varones, y es descrita por los migrantes como la posibilidad de poder comprar un automóvil o camioneta o, a veces, comprar un terreno o hasta la construcción de una casa propia y porque lucen dinero frente a parientes y amigos. Las situaciones de éxito de las jóvenes se mide a través de una mejoría en la vida de su familia de origen, así como haber podido *mantener la honra* o *no haber fracasado en la ciudad*, lo que se traduce en regresar a casa sin haberse embarazado sin casarse en la estancia migratoria. La explicación de Tavita nos muestra esta situación.

Tavita fue la única de las jóvenes entrevistadas que respondió que ella no desea casarse, pues los hombres de su pueblo suelen ser violentos, “borrachos” e “irresponsables y los que conoces aquí en la ciudad –comenta-, sólo te quieren para cama, no se comprometen, primero te dicen que si se

casan contigo, pero ya que te llevan a la cama o te embarazas, ya no vuelves a saber de ellos. Eso le pasó a mi hermana, ahora tiene a su niño, ya nadie la va a tomar para un compromiso...Mi mamá no quiere que regrese al pueblo, ni siquiera porque mi hermana le envía dinero algunas veces...y luego le digo, '¡pues ya no le mandes! por eso yo le mando'. Y mi hermana me dice 'no mejor yo le mando para que tu ahorres, tu eres soltera, a lo mejor mi mamá se compadece de ti y te deja construir una casa en su terreno ¡Ahorra para que construyas tu casa! ¿Cómo le vas a hacer si no te quieres casar? ¡Tienes que pensar en tu futuro!' ...Sé que una no piensa en su futuro, es que una piensa que se va a casar, pero ya ves ¡mi hermana no se casó! Ella es la que debería pensar en comprarse algún terreno, construirse una casa...no sé, pero yo no me pienso casar, así yo estoy bien, yo voy a seguir trabajando para mandarle dinero a mi mama, ya después yo veré qué hago” (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Tavita, 2009)

Los estudios sobre jóvenes y migración han venido demostrando que la migración para este grupo de la población no solamente se vincula con la desventaja económica y laboral, los factores motivacionales no económicos como el reto de la aventura, la identificación de la migración como un fenómeno lúdico y la aspiración a ser un “migrante exitoso”, son expectativas que los varones tienen de la migración (Reyes, 2010). Dentro de las entrevistas con las jóvenes se identifican diferencias interesantes, pues el factor “lúdico” de la migración toma forma de acuerdo a las relaciones familiares, así como por el nivel de responsabilidad o de autonomía que tienen las jóvenes. Puedo afirmar que la mayoría de estas jóvenes encuentran en la migración la forma de solventar su responsabilidad económica con su familia de origen, pero también tienen la expectativa de que su estancia en la ciudad podrá permitirles superarse, así, algunas frases eran repetidas continuamente: *salir adelante, vivir mejor, cambiar mi vida.*

La idea de la migración como una aventura para los varones se manifiesta en las jóvenes con la idea de *conocer, de probar suerte*, como fue el caso de Martha Noemí, quien había

convencido a su papá y mamá de dejarla viajar a la ciudad para trabajar con la condición de enviar dinero para que sus hermanos menores pudieran ir a la escuela, pero como ella misma lo explicó *ese fue mi pretexto, todas mis conocidas de mi edad* (ella tenía 15 años cuando hizo su primera estancia migratoria) *ya se estaban casando, una que otra ya tenía su primer hijo, yo pensé está es mi oportunidad para conocer*. Pero ¿qué deseabas conocer? pregunté, *pu's otra cosa, quería ver la vida antes de que también me diera por casarme (risas)...pero no fue tan fácil estar en la ciudad, recibí mi primera paga y que compro un boleto pa' Tuxtla, luego, luego*". Con 20 años de edad al momento de conocerla y con un mes de regreso a la ciudad, reitera que poder trabajar en la ciudad *sirve más que quedarse en el pueblo y casarse, pu's el marido se vuelve tu dueño, aunque quieras vivir mejor, las casadas tienen que ajustarse a lo que el marido les da. Yo tengo mi compromiso con mi mamá de mandarle dinero pa' mis hermanos, pero pienso que si encuentro una buena casa [para trabajar] con buena paga, puedo también darme mis gustos... en una semana que pude trabajar, me compre un celular* [ella me lo enseña orgullosa] (Conversación personal en la bolsa de trabajo durante el primer contacto con Martha Noemí, mam, 20 años).

Podemos decir con lo descrito hasta aquí que la salida de la casa paterna es para las jóvenes entrevistadas un momento que implica el retraso del matrimonio y la maternidad, y cierta independencia y autoafirmación, pero no la emancipación de la familia de origen. El papel como proveedoras de sus familias nucleares de origen implica para las jóvenes un gran sentido de compromiso que las mantiene ocupadas en el presente y, por tanto, no piensan mucho en el futuro, el cual saben que está ya trazado en sus vidas porque las convertirá "*si se tiene suerte, en encontrar un buen esposo y tener a tus hijos*", parafraseando a Lorenza, quien además argumentaba que finalmente, "*llegar bien al matrimonio es lo que te garantiza de alguna manera que tendrás un buen futuro*".

Debemos advertir, sin embargo, que la migración contradictoriamente también es un espacio que pone a las mujeres en general, pero en especial a las jóvenes en mayor vulnerabilidad y peligro, al no estar presentes los mecanismos de protección –por no decir de control- que existen en los entornos familiares y comunitarios. De este modo, por

ejemplo, aunque las jóvenes migrantes tienen la posibilidad de ejercer su sexualidad separada de la reproducción, la vida conyugal y/o el matrimonio, lo cierto es que también esto las coloca frente a la mirada masculina, imbuida de prejuicios de género sobre las mujeres y su sexualidad, como mujeres con las que no es importante ni necesario establecer compromisos, además de que no existe una imagen paterna ni la honorabilidad de una familia que esté presente y haga presión para concertar y hacer cumplir compromisos entre las y los jóvenes. En este sentido podemos advertir una particularidad de la experiencia juvenil de las jóvenes migrantes con respecto a la que viven los varones, en la que ahondaré en el capítulo 7.

De igual manera, al provenir de familias y entornos de escasos recursos son explotadas en la ciudad, al ser indígenas y de origen rural se les discrimina, al ser mujeres están expuestas al abuso sexual, violación y explotación sexual y al ser jóvenes se les toma como aprendices y sujetos de tutela, a quienes se considera que se puede hasta maltratar y castigar.

La vulnerabilidad y peligro que enfrentan las jóvenes indígenas y rurales en el proceso migratorio no sólo proviene de la relación asimétrica que establecen con la sociedad urbana en su conjunto, también está presente en la relación que tienen con los varones migrantes, con quienes las jóvenes tienen encuentros e intercambios sociales como familiares, parientes o paisanos, pero también con ellos forman lazos afectivos y eróticos. En un nivel de probabilidad muy alta, son estos jóvenes los prospectos que las migrantes tienen para el matrimonio o para ser los padres de sus hijos. Por eso fue muy importante indagar sobre las relaciones sexo-afectivas que entablan las jóvenes con los varones migrantes, algunos rasgos de estas relaciones serán analizados también en el siguiente capítulo, ahora me centraré en especial en el tema de la sexualidad.

6.3 El ejercicio de la sexualidad

La sexualidad es uno de los aspectos en el que podemos ver reflejadas con mayor vehemencia las ideologías, jerarquías y relaciones de género, por lo mismo, es uno de los ámbitos que más ha costado a las mujeres negociar y reformular. En este sentido, la migración ha sido para las mujeres un ámbito de gran riesgo en relación con su sexualidad debido a las estructuras sociales de inequidad y desigualdad como mujeres, pobres y migrantes. Estas condiciones aumentan las posibilidades de que caigan en las redes de tráfico sexual y prostitución, la falta de acceso a la salud sexual y reproductiva, así como un riesgo muy grande a vivir la violación, abuso y coacción. Sin embargo, estas situaciones no salieron a la luz en esta investigación, pero me atrevo a asegurar que con la metodología adecuada, podríamos verificar que estas situaciones son comunes para las jóvenes migrantes¹⁴⁷.

La migración a la ciudad trae a las jóvenes experiencias contradictorias, pero sin duda implica el contacto con una sociedad con la que se tiene una distancia cultural que se manifiesta en distintas situaciones; el ejercicio de la sexualidad es una de ellas. Poco sabemos de la sexualidad de las mujeres indígenas y rurales, en todo caso asumimos que ésta está íntimamente vinculada con la reproducción¹⁴⁸. La sociedad mestiza y urbana está colocada en la jerarquía social, en un lugar de superioridad, razón por la que las/los jóvenes indígenas consideran que es un modelo a seguir. Como lo expliqué en el capítulo 2, varios factores: la escuela, la migración y los medios de comunicación han jugado un papel fundamental en el acercamiento de las/los jóvenes indígenas y rurales con los valores, conductas y comportamientos de todo tipo que caracterizan a la sociedad mestiza y urbana, pero en especial en torno a la sexualidad.

¹⁴⁷ Uno de los problemas que tuve para acercarme a las jóvenes fue precisamente la desconfianza que les causaba que las observara y les preguntara datos personales. Las jóvenes saben que la ciudad es un lugar peligroso donde los habitantes urbanos no sólo las discriminan sino que también pueden aprovecharse de ellas en distintos sentidos, lo que más preocupa a las mujeres es que atenten su vida sexual. Aunque hay que verificarlo con mucho cuidado, en varias de mis visitas de campo observé a hombres mayores, en algunos casos también hablé con un par de ellos (de entre 35 y 50 años, también de origen migrante), que gustan asistir a los lugares de reunión de estas jóvenes migrantes, y que buscan a chicas a las que impresionan con discursos, regalos, invitaciones, etc. Esta estrategia les ayuda a seducirlas para tener un encuentro sexual con ellas. Muchas jóvenes saben que este tipo de hombres acuden a dichos lugares, e intentan esquivarlos, pero desafortunadamente siempre hay alguna chica más inexperta que puede tener una muy mala experiencia con estos hombres.

¹⁴⁸ "...la sexualidad femenina y, por lo tanto, la forma como las mujeres perciben y bien su cuerpo, tiende a estar restringida a la maternidad" (Castañeda, 1997:122).

La sexualidad está configurada por tres niveles “a) la base biológica que la sustenta; 2) las relaciones sociales que supone; y 3) la ideologización a la que se encuentra sujeta” (Castañeda, 1993:122). Al no estar el presente estudio centrado en el análisis de la sexualidad, estos niveles no fueron explorados en la investigación en toda su profundidad. El tema de la sexualidad se liga con la juventud, en la medida en que dicha etapa se asocia con el proceso de maduración y la definición de la identidad sexual. Particularmente “la iniciación sexual ha sido una de las prácticas cruciales y significativas en el proceso de convertirse en adulto en diversas sociedades y culturas. La primera relación sexual puede ser una de las experiencias más importantes que intervienen en la constitución de sujetos de sexualidad, por tanto, en sus futuras prácticas sexuales” (Amuchástegui, 1999:137-138). De allí que brindé al tema de la sexualidad un lugar en el análisis, principalmente teniendo en consideración los discursos que las jóvenes tenían al respecto y algunas prácticas que pudieron ser observadas en la investigación de campo.

En varios momentos del trabajo he mencionado los conflictos que algunas jóvenes tuvieron al llegar a la ciudad porque se sentían solas, alejadas de sus familias y enfrentando situaciones de maltrato en su trabajo. Pero al estar lejos del control y la protección de la familia también advertí apertura en las conductas sexuales y afectivas de varones y mujeres migrantes, esta situación no se reflejó tan fuertemente en las entrevistas que realicé, lo pude observar con mayor claridad en los lugares de reunión; en estos espacios persisten comportamientos que obedecen a la organización de género que caracteriza a las sociedades indígenas y rurales, entre ellos puede apreciarse al estar presente en los lugares de reunión, la distancia entre los sexos, esto debido a que la organización de género que comparten las comunidades indígenas y rurales tiene como ya mencioné, valoraciones diferenciadas sobre lo femenino y lo masculino, que se manifiestan en los roles y los espacios que a uno y otro sexo toca. De tal manera, que las relaciones cotidianas de mujeres y varones están normadas por una serie de restricciones en el tipo y forma en que pueden tener contacto, sobre todo para las mujeres, quienes deben de mantener el menor intercambio posible con

los varones cuando son solteras en pos de preservar la virginidad, así como cuando ya están casadas para mantener la honorabilidad de su marido.

Un comportamiento de distanciamiento entre los sexos podía percibirse claramente en los salones de baile, donde las mujeres y hombres se mantenían por largos períodos de tiempo distanciados hasta que se iban cumpliendo los protocolos que permiten el acercamiento entre los sexos opuestos, aunque algunas/os jóvenes han transgredido los códigos que regulan las formas de contacto entre sexos opuestos, observándose prácticas más permisivas y públicas que sobre todo de las mujeres no espera verse¹⁴⁹. No obstante, al hablar de sexualidad, la mayor parte de las mujeres con quienes conversé al respecto mostraban pudor y cuando hablaba del tema con varones estos mostraban presunción al tocar temas sexuales.

Una de las vivencias que apareció en las entrevistas y que observé de manera directa en los lugares de reunión de los migrantes en la ciudad tiene que ver con la posibilidad de establecer relaciones de pareja no delimitadas al matrimonio. El noviazgo aparece como una forma en que las/los jóvenes pueden cortejarse y establecer lazos afectivos y hasta eróticos entre sexos opuestos. El ejercicio de la sexualidad también aparece como una vivencia posible aunque no forme parte de la vida matrimonial, ni siquiera es visto como preludeo de la vida conyugal. Sin embargo, las vivencias descritas siguen manifestando una visión moral diferente para mujeres y para varones.

No podemos afirmar que estas vivencias surjan a partir de la estancia en la ciudad, pues más bien estos cambios se detectan a partir de explicar la compleja relación entre lo rural y lo urbano, teniendo de este modo que en los contextos rurales, al igual que en la ciudad se entremezclan procesos de resistencia y apropiación de patrones de conducta sobre la sexualidad, el cortejo, el noviazgo y la vida conyugal. Gabriela Rodríguez, a quien cito en

¹⁴⁹ El “modelo dominante [de la sexualidad] no se aplica exactamente de la misma manera a ambos géneros, pues la ‘doble moral sexual’ los escinde, haciendo que el contenido que alude a las mujeres sea heterosexual, monógamo, privado y maternal, mientras que el que atañe a los hombres es más permisivo y público, lo cual da como resultado la contradicción inherente a las relaciones mujer-hombre” (Castañeda, 1997:123).

extenso, encuentra, por ejemplo, en una comunidad agrícola del estado de Puebla, algunas transformaciones y permanencias que se expresan:

“en una iniciación de noviazgos informales desde los 10, 11 años, una ampliación del número de novios y relaciones menos formales de noviazgo, con patrones de comunicación más afectivos. Las mujeres comienzan a tomar la iniciativa para ‘hablarles a los muchachos’ y a permitirse contactos corporales de mayor intimidad. Entre las permanencias encontramos que se mantiene la necesidad de la indulgencia de los santos, de creencias mágicas y religiosas relativas al cuerpo y la sexualidad, y se recurre a ritos ancestrales para conservar la salud y apoyar los ciclos de la vida y de la tierra. Los varones siguen iniciándose con las ‘mujeres del cabaré’ y el valor de la virginidad sigue siendo un recurso para el intercambio de mujeres entre las familias. Las regulaciones sobre los procesos de cortejo, noviazgo y prácticas sexuales son las mismas desde los tiempos de las abuelas, pero también encontramos que las generaciones pasadas pierden vigencia como ejemplos a seguir. Hay un nuevo posicionamiento de los jóvenes frente a las normas del cuerpo y no hay duda de que presenciamos nuevos sentidos y prácticas inéditas entre las y los jóvenes campesinos de hoy. Hay una apropiación selectiva de patrones estéticos urbanos, sentidos afectivos y lúdicos en el noviazgo, relaciones sexuales alejadas del interés conyugal, juegos y contactos corporales entre novios en espacios públicos, y ensayos de prácticas preventivas de salud sexual” (2000:289).

He de decir que la mitad de las entrevistadas declararon no haber iniciado la vida sexual, sobre todo por miedo a quedar embarazadas. Una de estas jóvenes tiene novio en su comunidad, llevaba en el momento de la entrevista año y medio con esta relación, comentó que aunque se besan y acarician, este tipo de demostraciones no son bien vistas en el pueblo, por lo que tampoco es muy común que lo hagan. Dos jóvenes más han tenido novio en la ciudad, una de ellas explicó que:

“...es más fácil llegar a hacerlo [tener relaciones sexuales coitales] porque nadie te está cuidando, pero también te prestas a que el muchacho juegue

contigo y no te tomé en serio, por eso yo no dejé que él llegará a más, siempre es mejor detenerte a que después te arrepientas... Aunque también por eso los muchachos se alejan de ti". Este último comentario lo hizo la joven después de que explicó que su novio por ocho meses "se fue con otra muchacha que si le permitió ir más allá... lo último que supe de él, es que con esa muchacha tiene ya dos bebés" (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Laura, 2009).

En los lugares de reunión de migrantes también tuve la oportunidad de conversar con varios jóvenes, mujeres y hombres. El discurso de ellas va en la dirección de lo que encontré en las entrevistas, pero en la práctica muchas jóvenes se muestran bastante más abiertas de lo que ellas dicen estar con respecto a su sexualidad. De tal manera de que a pesar de que las jóvenes tratan de cuidar su reputación "no permitiendo que los hombres se sobrepasen", los varones tienen visiones diferentes del comportamiento sexual de las mujeres. Pondré tres ejemplos:

Pues venir a estos lugares te da la oportunidad de conocer a muchachas, además de que te diviertes con otros compás, tomando cerveza, oyendo buena música, pero a mí lo que más me gusta es que conoces a muchachas... Esa muchachita que ves ahí [señalaba hacia una joven] tiene como quince años, pero así como la vez de muchachilla es una coqueta, tiene tiempo que se me insinúa, yo me detengo porque está muy niña, pero sino ya me hubiera acercado (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversaciones informales con Alejandro, nahua, Puebla, carpintero, 26 años).

La joven a la que se refería Alejandro era mazahua, en realidad tenía 19 años, su nombre era Diana, cada domingo iba al Salón Revillagigedo –al igual que lo hacía Alejandro y sus amigos- con parientas o amigas. El carácter de Diana era muy "alegre", se consideraba a sí misma como una "mujer aventada", que "no le daba miedo nada". Ella no era en si quien quería conocer a Alejandro, más bien era una de sus primas la que quería acercarse a él.

Pero por timidez y para que él no la tachará de “buscona”, Diana intercedía por ella, tratando de llamar la atención de Alejandro para que se les acercara y de esta manera lograr que éste se interesara por la prima de Diana, sin que su reputación quedará en duda.

Las jóvenes no están muy equivocadas al señalar la falta de compromiso que muestran los varones hacia las mujeres con las que se relacionan sentimentalmente, lo cual puede observarse en el siguiente testimonio de otro de los jóvenes con quien conversé.

Cuando te acercas a una muchacha debes estar listo. Varias de las mujeres que ves aquí sólo quieren amarrarte con un hijo. Piensan en casarse y tener hijos, no tienen otras ilusiones...No te voy a decir que soy un santo, cuando vienes así a bailes como éste te das cuenta que en la noche cuando salgas te puede ir bien -¿qué quieres decir, que te puede ir bien? pregunté- si, por ejemplo, ves a una muchacha que te gusta, la miras por largo rato, luego la invitas a bailar, bailas dos tres piezas, luego le invitas un refresco, si te dice que si ya sabes que en la noche puedes irte con ella, ya sabes, a un lugar oscuro, o hasta un hotel si lo que traes te alcanza, pero te insisto que debes ponerte listo, pues luego te andan enjaretando hijos que tu no hiciste (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversación informal con El Chino, nahua, Veracruz, albañil, 24 años).

Por supuesto que la respuesta ante el uso de anticonceptivos era siempre negativa, tanto de las mujeres como de los hombres. En todo caso, las mujeres son quienes deben cuidar su reputación, “no salir con todos”, “que vean que no eres fácil”, “darte siempre tu lugar”, “no decir a la primera que sí”, “siempre es mejor que si vas a hacer eso, pues cuidar que el muchacho te va a responder”. Ninguna estrategia es cien por ciento segura, hay una alta posibilidad que las jóvenes que tienen vida sexual activa se embaracen pues, por lo menos, con quienes yo hablé no utilizan ningún método anticonceptivo, ni pretendían hacerlo, pero sobre todo cabe la posibilidad que las jóvenes que quedan embarazadas no tengan la respuesta de matrimonio del muchacho con quien mantuvieron una relación sexual, ya que

los varones asumen que si “lo hicieron” con él, “seguramente tendrán relaciones con otro hombre”.

En contraste con la mirada del Chino, el discurso de otro joven reflejaba una interesante referencia al amor romántico. José Luis era militar, de 26 años, venía de una comunidad del municipio de Papantla, Veracruz, aunque no lo dijo, por estos datos puede ser que era totonaco. José Luis estaba preocupado porque aún no tenía una esposa. Él había tenido una relación de noviazgo de dos años con una muchacha también de Veracruz, a quien conoció en el Salón Revillagigedo:

Desde que la conocí dije ‘esta mujer va a ser mi esposa, la madre de mis hijos’. El día que lo hicimos la primera vez, yo planeé todo muy bien. Le llené la cama de pétalos de flores, llevé comida...todo lo preparé...quería tratarla como una reina...No sé qué pasó, ella quería todo el tiempo estar con sus amigas, un día me di cuenta que uno de sus amigos, bueno eso me decía, estaba siempre con ella, hasta que un día me citó en el metro, yo iba bien emocionado de verla porque si me era difícil salir con ella por el trabajo y la escuela, además luego no tenía dinero...la cosa es que me citó en el metro y en diez segundos terminó conmigo...me quedé parado en el andén sin decir nada, cuando reaccioné vi que el amigo ese la estaba esperando del otro lado, se fueron agarrados de la mano...desde entonces, pienso que mejor me voy a ir para los Estados Unidos, aunque eso implica desertar del ejército, a veces es lo único que me detiene... Yo les ofrezco todo a las mujeres. Así como en las películas, me gusta regalarles flores, llenarlas de gustos, pero ¿no dicen? ‘a las mujeres ni todo el amor, ni todo el dinero’. Mis amigos siempre dicen que son muy pen...pero no, yo creo que si vas a escoger una esposa, a la madre de tus hijos, debes ser romántico” (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversaciones informales con José Luis, tenek, Veracruz, militar, 26 años).

El ejercicio de la sexualidad tiene connotaciones diferentes para mujeres y varones. Debemos considerar que las situaciones descritas en esta sección no se dan solamente en la estancia migratoria, diversos estudios muestran cómo en los medios rurales están dándose cambios en la manera de concertar el matrimonio, sobre todo en el lugar que está tomando el cortejo, el noviazgo y la iniciación sexual premarital (Ponce, 1999; Rodríguez y Keijzer 2002; Meneses, 2002). Lo que encontré en la investigación de campo es que la estancia migratoria permite a las mujeres participar más activamente en las prácticas de cortejo, noviazgo y sexualidad pues no existe el mismo control que hay en las localidades de origen. Sin embargo, la ideologización de la sexualidad, en especial la de las mujeres sigue asociada con su reputación y honorabilidad. Los varones que migran no buscan en su estancia migratoria encontrar a una mujer para el matrimonio, pues las jóvenes con quienes establecen lazos afectivos durante dicho momento son vistas, en todo caso como “muchachas” con quienes experimentar, también pasa esto a las jóvenes, pero ellas tienen la posibilidad de quedar embarazadas durante esta experiencia. Lo mejor ante es este riesgo es la abstinencia, pues las jóvenes con quienes conversé no tienen conocimiento certero sobre la utilización de métodos anticonceptivos, como para poder hacer uso de ellos y así disfrutar de su sexualidad con mayor tranquilidad.

Existe una tendencia a que las/los jóvenes migrantes busquen relacionarse sexo-afectivas con personas de su misma localidad y etnia. Los testimonios que mostré en este apartado dan cuenta que tanto las mujeres como los varones tienen la opción de involucrarse sexual y afectivamente con personas de distinta procedencia geográfica y étnica. Desde mi punto de vista esta opción es la experiencia particular que tienen las/los jóvenes migrantes en su estancia en la ciudad. Sin embargo, sea con personas de su misma localidad o etnia o no, estas relaciones se configuran nuevamente sobre la base de una organización de género asimétrica entre los sexos y desigual en las prácticas de la sexualidad y de sus riesgos según se trate de mujeres o de hombres.

6.4 El matrimonio y la maternidad

Si el destino de género de las mujeres indígenas y rurales –aunque también de las no indígenas- sigue siendo el matrimonio y la maternidad era necesario indagar lo que pensaban las jóvenes migrantes sobre estos aspectos. Como señalé en el capítulo 4, entre las jóvenes entrevistadas, cuatro de ellas ya eran madres. Al preguntarles sobre la forma en qué iniciaron su vida sexual, todas afirmaron que esto había ocurrido con el padre de sus hijos, pero también las cuatro mujeres me contaron que habían tenido anteriormente experiencias de noviazgo con otros muchachos durante las primeras etapas de su estancia migratoria.

Por su parte, las jóvenes que aún no eran madres, Laura, Norma, María Guadalupe, Martha Noemí no veían en su proyección del futuro inmediato ni el matrimonio ni la maternidad, Tavita como ya expliqué, fue la única que dijo que no quería casarse nunca.

Las razones que dieron las jóvenes de no estar interesadas por el matrimonio y la maternidad, fue precisamente el compromiso económico que tenían con su familia de origen. No obstante, también temían casarse con un hombre que las maltratara o no respondiera a sus responsabilidades, y frente a la maternidad temían el tener que verse solas ante la falta de compromiso de los varones como padres, esto debido a las malas experiencias de las mujeres que les circundan, pero sabían que en algún momento tendrían que dar el paso, pues tampoco les gustaría quedarse “solteras para toda la vida”.

Marisela y Alicia tenían novio cuando yo las conocí, ambos eran de la misma localidad de donde eran ellas, a diferencia del grupo anterior, estas jóvenes tenían gran ilusión del matrimonio.

Marisela mantenía relaciones sexuales con su novio, aunque ella se sentía avergonzada de tener una vida sexual activa, por lo que a los pocos meses que la conocí exigió a su novio que la llevará a vivir con él, para de esta manera, iniciar el compromiso de matrimonio. La última vez que contacté con ella, había logrado casarse civilmente, pero su gran ilusión era tener una ceremonia religiosa con una gran fiesta para celebrar el matrimonio.

Marisela había conocido a su esposo en su comunidad, ella decidió migrar también a la ciudad para seguirlo, y “quería trabajar para ayudarlo con una boda grande”. La situación se complicó a lo largo del proceso, poco después de que Marisela se fue a vivir con él, el joven marido decidió que iba a migrar a Estados Unidos, pero antes de hacerlo planeaba que Marisela se embarazara con la finalidad de que ella realmente lo esperara durante el tiempo que él estuviera lejos. Estos planes no convencían a Marisela y sirviendo en una casa donde había dos médicas, ellas le aconsejaron que utilizara algún método anticonceptivo, pues existía el peligro de que él no volviera, dejándola sola cuidando a su hijo. La joven decidió no utilizar anticonceptivos, pero una tía le enseñó a cuidarse con el ritmo. Finalmente hasta el último contacto que tuvo con ella, él no había migrado a Estados Unidos, ella no se había embarazado, pero si se habían casado por el matrimonio civil. Marisela trabajaba de entrada por salida duramente porque su esposo pasaba varias temporadas sin trabajo y esperaba que él encontraría una oportunidad laboral, que le permitiera “encargar pronto” y, sobre todo, planear la boda que anhelaba tanto.

Hay que señalar sin embargo, que la conyugalidad y la maternidad aún son las expectativas que las jóvenes entrevistadas tienen sobre el futuro. Mientras que para las que ya han vivenciado la conyugalidad, saben que es difícil sobrellevarla, pero también que es una etapa que debe cumplirse. Esto lo vemos reflejado en sus respuestas, en particular las que aún no habían tenido una primera unión conyugal, quienes al preguntarles sobre lo que esperaban del futuro dieron respuestas como las que a continuación presento:

Pues espero casarme y tener dos hijos –no más- pero cuando veo a los niños si me dan ganas de tener un hijo, lo que sí me da un poco de miedo es conseguir un buen esposo, yo me imagino en unos cinco años, casada y con hijos, pero por ahora quiero seguir así. La señora con la que trabajo me quiere mucho y me cuida, seguido me dice “no te vayas a embarazar así nomás, debes casarte primero” ... igual me dice mi mamá, pero yo todavía no quiero casarme, pero tampoco quiero vestir santos toda la vida (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversación telefónica con Laura).

Mi vida ha sido triste, puros malos recuerdos, no sé, no sé qué voy hacer, pero yo creo que me va a pasar como a todas, o sea que voy a estar casada ¿Cuántos hijos voy a tener? Tampoco sé, igual mejor ni tengo, la vida es muy triste...pero sí, aunque no se case una mujer debe tener un hijo...Ojalá también pueda hallarme un marido bueno...mi papá era un buen marido, yo quisiera uno así, pero que no se me muera porque si no mis hijos van a estar amolados como yo (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversación telefónica con María Guadalupe, mazahua, 17 años).

Algún día si quiero casarme, pero ahora no, mi mamá se murió hace cinco meses, mi papá está enfermo también, yo tengo que ayudarle con mis hermanitos, son chiquitos todavía, pero algún día si quiero casarme...a mí me gustaría tener unos tres o cuatro hijos (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversación telefónica con Norma).

Sí, te digo que me da miedo eso del matrimonio, pero sí es bonito que te cases. Lo más seguro es que yo si me case, solo me falta el novio, Ya un día voy a decidirme, sino cómo me voy a poder casar, forzosamente se necesita un novio para casarse (Ficha etnográfica elaborada a partir de conversación telefónica con Martha Noemí).

Las jóvenes que tienen mayores responsabilidades hacia su familia ven lejana la posibilidad de iniciar una unión conyugal, incluso lo ven como una desventaja para poder continuar ayudando en la manutención de sus padres y hermanas/hermanos. No obstante, para otras, el poder formar su propia familia, no sólo es percibida como una expectativa de vida, también como una forma de escape de las responsabilidades que tienen hacia su familia de origen. El caso de Lorenza es un ejemplo de tal afirmación, ella contó lo siguiente:

Cuando me decidí venir del pueblo, tenía 17 años, yo llegué hasta la primaria porque ya no había secundaria, pero como ya habían puesto una telesecundaria, mis tres hermanos menores tenían pues sí, la posibilidad de seguir estudiando, no como yo...entonces, le dije a mi papá mejor me voy para el D.F. y así te puedo mandar dinero para que ellos terminen la escuela...cuando estuve trabajando, toda mi raya se las mandaba, me quedaba con lo indispensable...ya cuando dos de mis hermanos menores iban terminando la escuela, yo dije “ya es hora de que vea por mí”...Conocí, entonces, a mi esposo, y así pues dejé de mandar dinero a mi casa, yo ya tenía mis propias responsabilidades...Yo veía a mi prima y a mi cuñada, macheteándole para mandar dinero a sus casas...pues ya casada yo, ya no podía mandarles, mucho menos cuando nació mi hija, además de que era bien enfermiza (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Lorenza).

Las constricciones familiares que obligan a las jóvenes a migrar se aúnan a un imaginario que representa a la ciudad como un lugar paradisíaco donde *se puede tener empleo y buena paga*, pero para los padres también significa riesgo y peligro para sus hijas, sobre todo la posibilidad de quedar como madres solteras, es la situación más temida.

Al hacer referencia a la unión conyugal y la maternidad, para el caso de las mujeres, el cumplimiento aislado del segundo de los dos procesos puede llegar a retrasar o, incluso, puede detener definitivamente el paso a la vida adulta. Aunque esta situación hoy en día, es vivida por un número cada vez mayor de mujeres jóvenes, esta circunstancia es concebida como problema, en tanto que se atribuye “una forma de fracaso” para las jóvenes o un obstáculo para completar su proceso de integración, imposibilitándolas para adentrarse plenamente al mundo adulto por no cumplir con los mandatos sociales de género que les han sido impuestos y que la mayoría de las mujeres siguen asumiendo, no sin resistencias. Lo que sucede en el caso de las jóvenes es que vivenciar una situación de esta naturaleza refuerza en muchos casos los lazos de dependencia con la familia de origen al tener que

apoyarse en ella para poder enfrentar su maternidad (Rosario Román Pérez, 2000; Anna Berga, 2003).

Tal fue el caso de Herminia, quien en el momento de la entrevista tenía un hijo de siete años, de quien se embarazó cuando ella tenía 17. El embarazo no fue totalmente planeado por ella, pero su novio, entonces, le propuso que tuvieran un hijo para reforzar la unión como pareja, ya que él quería migrar hacia Estados Unidos, lo cual hizo cuando ella tenía tres meses de embarazo. Desafortunadamente él no había regresado hasta el momento en que conocí a Herminia, ella explica cómo ha tenido que enfrentar la situación:

Nos hicimos novios desde la secundaria...cuando salimos él tuvo la idea de irse a Estados Unidos, sus hermanos mayores ya se habían ido...En principio si me propuso matrimonio, pero después empezó a decirme que tuviéramos un hijo, pues así no me podría ir con otro mientras él trabajaba del otro lado ...Me prometió ir para mandarme dinero y ahorrar y que cuando regresara pudiéramos construir un cuarto y casarnos...Durante el embarazo me fui a vivir a casa de los papás de él, pero luego su hermano se casó y llevó a su familia a vivir ahí...La señora [mamá del padre de su hijo] empezó a decir “mejor regrésate pa’ tu casa, si el Gregorio no manda dinero, nosotros no podemos mantenerte”. Cuando regresé, mi papá me decía y me decía que con mi fracaso nadie iba a casarse conmigo...Desde los trece años yo venía [a la ciudad] a trabajar en temporadas con mi hermana la mayor...Ella fue quien me recomendó para trabajar en casa ya que tenía a mi niño...Mi mamá me ayuda con él, pero me sigue cuidando mucho a mí, a veces me siento como niña...Yo pienso que otro fracaso ya no les parecería, por eso me enfoco, me enfoco en trabajar. (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Herminia, 2009-2010)

De manera importante, salto a la vista, que varias de las jóvenes encontraban en su estancia en la ciudad la posibilidad de *encontrar un buen esposo*, pues consideraban que en sus

comunidades de origen “*los hombres siguen siendo machistas*”, comentaron Tavita y Norma. Pero hay que señalar, que aunque la exogamia o los matrimonios mixtos (es decir, parejas de distinto origen étnico) se dan muy a menudo entre indígenas de diferente etnia e indígenas y mestizas/mestizos. Al parecer, entre las jóvenes entrevistadas –indistintamente indígenas o mestizas- han preferido poner en práctica la endogamia, buscado un novio o compañero de su misma etnia o de su propia comunidad.

Norma, Laura y Martha Noemí de origen indígena, aunque no estaban emparejadas aún ni tenían novio, coincidieron en su respuesta al preguntarles con qué tipo de hombre les gustaría casarse, todas mencionaron que un hombre de su pueblo sería la mejor opción –a pesar de que dos de ellas argumentaban que seguían *siendo machistas-*, sin embargo explicaban que al ser del mismo pueblo, ellas *tendría[n] más facilidad para ir a ver a sus familiares o para poder regresar a la casa* [es decir poder regresar a su pueblo a vivir].

Manuela Camus (2000) explica que, esta preferencia en el caso de las mujeres indígenas por los matrimonios endogámicos, se da porque éstas tienden a ocupar el papel de continuadoras de las relaciones étnicas, cerrando de esta manera las fronteras con los grupos mestizos, de quienes además reciben un trato discriminatorio. No podría afirmar que la exogamia se dé, con mayor probabilidad entre las jóvenes mestizas, pues encontré dos casos extremos, entre mujeres de este grupo de migrantes, el de Florentina y Lorenza, quienes además son cuñadas, la primera está casada con uno de los hermanos menores de la otra.

Florentina que no creció en su pueblo de nacimiento, pues migro con su abuela y su madre a los siete años, aun así se casó con un joven paisano, debido a que su madre y abuela frecuentaban con regularidad su comunidad de origen, incluso han sido el principio de la red de migración de sus parientes y paisanos. Ella nos dice: *Tuve varios novios aquí en la ciudad, pero siempre me imagine con casarme con un muchacho de Cocalzingo*, comentó Florentina.

Por su parte, Lorenza, siendo ella de Veracruz conoció a su esposo en un salón de baile cuando tenía 19 años,

...él es del estado de México, cerca de Toluca, cuando lo conocí nunca pensé que me casaría con él porque sus costumbres eran muy diferentes a las mías, además a él no le gustaba que yo tenía tiempo viviendo en la ciudad, luego me decía que estaba “re’ maliada”, pero no era eso, él quería que dejará de trabajar porque entre semana como estaba de planta no me podía ver y yo siempre le decía “cómo voy a dejar de trabajar si tengo que mandarles centavos a mi familia”... por eso él decía “es que tú nomás quieres hacer tu voluntad, en mi pueblo los mujeres son obedientes” (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Lorenza).

Recapitulación

La intención de este capítulo ha sido mostrar algunas situaciones que caracterizan la transición juvenil de las mujeres –indígenas y mestizas- en un contexto migratorio. Lo que se puede observar claramente en los datos analizados, es que la participación de las mujeres en la escuela, en los mercados de trabajo y particularmente en la migración ha pospuesto o ampliado las edades para el matrimonio y la maternidad (Silveira, 2004; Díaz, 2009), esta moratoria implica que hoy en día las jóvenes que van a la escuela, trabajan o migran pueden tener un período en el que es posible tener un margen de autonomía, en especial para las migrantes, quienes salen de la casa paterna sin que esto implique el paso a la vida conyugal.

Al contar con un momento de autonomía, las jóvenes migrantes pueden oponerse de cierta manera a los valores femeninos establecidos y a las constricciones familiares y comunitarias. Aunque al mismo tiempo, enfrenten riesgos que refuerzan su condición de subordinación.

La organización de género estructura tanto la transición juvenil como el proceso migratorio. Para los varones jóvenes la migración forma parte de una estrategia familiar que les permite la independencia familiar y hacer realizable la unión conyugal. Las jóvenes en cambio experimentan la migración como una moratoria que puede dar un giro a sus expectativas para la vida adulta, pero sobre todo que aumenta su situación de vulnerabilidad ante la sociedad urbana-mestiza, pero también respecto a las posibilidades que tienen de integración social en sus propias sociedades.

Por la forma aislada en que se asientan e insertan laboralmente en la ciudad, las jóvenes de este estudio mantienen una relación con su comunidades a partir de los encuentros con parientes, paisanos y familiares en distintos lugares de la ciudad durante su día de descanso, pero esto también les da la oportunidad de conocer a otros migrantes que no son no tienen el mismo origen geográfico y étnico que ellas, con quienes las jóvenes establecen lazos de amistad y amplían las redes sociales de apoyo, pero también tienen la posibilidad de relacionarse sexo-afectivamente, ya sea para establecer con el sexo opuesto vínculos de cortejo, noviazgo y matrimonio.

La apertura de las jóvenes a iniciar, ampliar y transgredir la experiencia de su sexualidad es un aspecto de gran relevancia dentro de la transición juvenil de estas mujeres en el contexto migratorio. Aunque esto también las coloca en situaciones de riesgo, ya que las relaciones entre los sexos siguen estando mediadas por una organización de género asimétrica y desigual, que restringe y vincula la sexualidad de las mujeres con la procreación, y es más permisiva y abierta para los hombres. Esto ocasiona que la reputación y honorabilidad de las jóvenes migrantes esté siempre en cuestión, hasta el punto que las jóvenes se niegan a comprometerse de alguna manera con las jóvenes con quienes llegan a tener relaciones sexuales.

Ante dicha situación las jóvenes optan por poner distancia con los hombres. Las que deciden ejercer su sexualidad se arriesgan a que ya no las tomen en cuenta para comprometerse matrimonialmente con ellas o a quedar embarazadas sin estar casadas,

situación que es cada vez más común, pero que sigue siendo fuente de conflicto y desaprobación familiar y social.

La autonomía, independencia y autoafirmación son valores asociados con la transición juvenil de los varones que migran, y es contradictorio afirmar que estos valores también pueden asociarse con la transición juvenil de las mujeres migrantes pues existe una organización de género vigente que todavía no termina por transformarse hacia un orden de igualdad entre los géneros ni en las sociedades indígenas y rurales ni tampoco en las sociedades urbanas y mestizas, lo que encontré en el campo, son cambios apenas perceptibles, donde las jóvenes están en medio de sistemas de desigualdad, que dicho sea de paso, ellas tienen muy presente, pero incluso así, estas jóvenes se arriesgan a migrar a la ciudad, enfrentando con intrepidez el aislamiento, malas condiciones laborales, discriminación y cuestionamientos sobre sus conductas en el vestir, el ejercicio de su sexualidad y, sobre las expectativas que tienen de su vida adulta. No todas lograrán eludir el destino de género que ha sido construido históricamente para ellas y que les ha sido impuesto, pero sin duda, durante un momento pueden ponerlo en espera, retrasando la maternidad y la vida conyugal para tomar un momento que les puede resultar en cierta autonomía y disfrute de sí mismas.

Capítulo 7

Las jóvenes indígenas en los lugares de reunión de migrantes en la ZMVM

Con base en la información recabada en los lugares de reunión de migrantes rurales e indígenas en distintos puntos de la ciudad desarrollo el presente capítulo, cuyo objetivo se centra en mostrar las prácticas y expresiones de las mujeres y varones que asisten a estos espacios durante sus días de descanso, conformando así una cultura juvenil migrante e indígena que se apropia de variados espacios de la ciudad para hacer frente a la vida urbana, experimentando la juventud como un período lúdico y placentero, aunque esto no borra las asimetrías de género, las jerarquías étnicas y la connotación de clase de las/los jóvenes que migran para trabajar a la ciudad.

Presentación

En el capítulo 3 hice una descripción física de los lugares de reunión de migrantes, especialmente de dos salones de baile, espacios sociales donde realicé gran parte del trabajo de campo. La intención de este último capítulo es desarrollar una etnografía más detallada de estos espacios, poniendo especial énfasis en las relaciones sociales que pude observar y en las prácticas de sus asistentes, la mayoría de ellos, mujeres y hombres jóvenes migrantes, que conforman estos espacios como un lugar de reencuentro entre semejantes, un espacio de pertenencia, un ámbito en el que se pueden intercambiar y compartir gustos musicales, estéticos y afectivos.

Tal como lo mencioné en el capítulo 3 la observación etnográfica no resultó del todo sencilla, todos los lugares de reunión de migrantes tenían sus propias historias, dinámicas y asistentes; estos últimos pueden recorrer en un mismo día o cambiando de lugar cada fin de semana estos espacios, pero en general las dinámicas atraen a migrantes diferentes por su procedencia geográfica y étnica, edad, actividad laboral, género y duración de la estancia

migratoria. De ahí que lo que se observa a primera vista es una fragmentación de identidades, actividades y prácticas. No obstante, a partir de mis observaciones y hablando con los actores que hacen parte de estos espacios pude observar algunos elementos que cohesionan a estos migrantes y que los lleva a acudir regularmente a dichos lugares.

El capítulo se divide en tres partes. En la primera de ellas puntualizo algunas reflexiones sobre la manera en que se construyen los lugares de reunión de migrantes en la ciudad. A continuación, utilizando la metodología de microculturas de Helena Wulff (1995b) describo a tres grupos de jóvenes, uno de mujeres nahuas, otro de mazahuas y uno más de varones de distintas procedencias étnicas y geográficas, también retomo la situación de un joven teneek, que aparece como un caso particular, pues la migración de este grupo a la ciudad de México no aparece documentada prácticamente en ninguna de las etnografías que he revisado sobre migración indígena a la ciudad, por último, narro algunas de las experiencias que las jóvenes entrevistadas habían tenido con los lugares de reunión. A partir de estos pequeños grupos de jóvenes intento mostrar algunas actividades, prácticas y formas de relación que las/los jóvenes migrantes establecen en dichos lugares. En la tercera parte del capítulo continúo haciendo una descripción etnográfica de los diferentes estilos y gustos musicales que las/los jóvenes migrantes construyen y comparten en los lugares de reunión. Finalizo con una recapitulación de la información vertida en esta última parte del trabajo.

7.1 La construcción de lugares de reunión de migrantes en la ZMVM

Los migrantes indígenas llegan a la ciudad con la familia o solos, particularmente quienes lo hacen de manera individual son mujeres y hombres jóvenes, quienes enfrentan múltiples dificultades para integrarse a la vida urbana, pero sobre todo a reproducir núcleos comunitarios en donde puedan hablar su idioma y reproducir sus costumbres, debido a que su inserción laboral les obliga a vivir en los lugares de trabajo.

Las jóvenes indígenas suelen trabajar como empleadas domésticas remuneradas de planta, sobre todo durante las primeras etapas de la estancia migratoria, esto les permite tener “un

lugar seguro” para vivir, así como “ahorrar en transporte y servicios”; muchas veces sin considerar el costo real que hay detrás de tal seguridad y ahorro, pues vivir en la casa de las/los empleadores implica habitar en casa de extraños, bajo el riesgo de ser abusadas sexualmente, explotadas en su máxima capacidad porque deben de estar disponibles las 24 horas del día, además de que durante la semana no tienen libertad de tránsito dentro de la casa y, mucho menos para salir de ella sin un permiso previo, los alimentos y servicios que consumen casi siempre están restringidos y son descontados del total de su salario (Ver: Gutiérrez y Rosas, 2010).

Vivir en el mismo lugar de trabajo implica además, que durante varios días, las trabajadoras no tienen contacto con su familia, parientes, paisanos y amistades, lo cual es más fuerte para las migrantes, para quienes esta situación trae momentos de gran tristeza y melancolía, que se recrudecen si tienen conflictos familiares generados por la falta de recursos económicos, la violencia o el propio distanciamiento que trae consigo la migración.

Por su parte los jóvenes varones, que suelen emplearse en la industria de la construcción, en particular cuando se trata de obras de gran inversión y tiempo de trabajo, también suelen vivir en el mismo lugar donde trabajan. No están en la misma situación que las jóvenes que trabajan de planta como empleadas domésticas, pero los varones enfrentan una situación que en su lugar de origen no experimentarían. Comparten el espacio con otros hombres de diferentes edades y jerarquías étnicas y laborales, por lo cual viven durante la semana en un mundo masculino en el que todo el tiempo deben estar mostrando su hombría, pero al mismo tiempo deben aprender a valerse por sí mismos en las tareas domésticas, como lavar ropa, hacer comida y mantener limpio el lugar donde viven (Sánchez, 2009). Ante esta información podemos decir que estos jóvenes enfrentan un aislamiento de su contraparte femenina.

Un tercer grupo de jóvenes migrantes, mujeres y varones, igualmente migran individualmente insertándose en el sector de servicios –aquí ubicaría a las empleadas domésticas de entrada por salida-, actividades comerciales y algunos más que trabajan en

fábricas, maquiladoras y talleres de diversa índole, estos empleos en su mayoría, implican largas jornadas de trabajo -10, 12 o hasta 14 horas-, que dejan poco tiempo para la interacción social. Este tipo de trabajadoras/es mantienen en cooperación viviendas de bajo costo a donde sólo llegan a dormir.

De tal manera que estos tres grupos descritos arriba de jóvenes migrantes van conformando dinámicas en su estancia en la ciudad donde aparece en menor o mayor medida una situación de aislamiento, al obligarles el trabajo a mantener nulo o poco contacto con sus grupos de pertenencia. Para afrontar esta situación, las/los migrantes utilizan sus horas o días de descanso para tratar de encontrarse con personas con quienes se pueden identificar, éstas pueden ser familiares, parientes, paisanas/paisanos y amistades, quienes en conjunto conforman lugares de reunión de migrantes en diferentes espacios intersticiales de la ciudad. En el capítulo 3 anuncié algunas características de estos lugares, en esta sección trataré de proporcionar algunos más.

La historia de los lugares de reunión de migrantes no es precisa, podría afirmar que aún no está construida académicamente. Lo que podemos decir es que estos lugares se han conformado en relación con las actividades que las/los migrantes tienden a hacer en su estancia en la ciudad, regularmente están cerca de las terminales de autobuses, zonas comerciales, habitacionales y laborales en los que las/los indígenas establecen su vida en la ciudad.

Hemos de decir que muchos de los espacios a los que acostumbran ir los migrantes han sido despreciados o abandonados por los habitantes de la ciudad, como ejemplo tenemos el Bosque de Chapultepec o la Alameda Central, cuyo origen y desarrollo se ligó con la aristocracia del siglo XIX mexicano, volviéndose para el siglo XX un espacio de recreación para las clases populares de la ciudad, quienes han compartido con los migrantes estos espacios desde hace ya tiempo.

Al no contar con espacios apropiados para la convivencia social, así como la reproducción de la identidad comunitaria y cultural, estos migrantes descritos al principio de este apartado han encontrado en estos lugares la posibilidad de constituir un espacio de apego afectivo, más que un lugar de identidad comunitaria, como se ha venido planteando en la investigación que han trabajado con asentamientos congregados en la ciudad de migrantes indígenas y rurales.

En dichos lugares de reunión, las/los jóvenes provenientes de comunidades indígenas y rurales pueden realizar actividades recreativas y de divertimento fuera de la vigilancia familiar y comunitaria, además de actividades de consumo que ofrecen estos espacios.

Como expliqué en anteriores capítulos, las/los jóvenes migrantes indígenas y mestizos llegan a la ciudad a través de redes sociales que articulan a familias, pero sobre todo a individuos. Laura Velasco (1998) nos explica que “las redes expresan la fuerza del paisanaje como origen común, tanto local como regional y se manifiesta en prácticas tales como la hospitalidad y asistencia a los migrantes en la búsqueda de empleo y vivienda”, pero las redes no conforman como tal mecanismos de integración comunitaria e identitaria, para ello se han conformado asociaciones de migrantes “que constituyen un conjunto de prácticas concertadas en búsqueda de fines específicos y pueden desarrollar formas de solidaridad con fines explícitamente políticos” (p. 123). En particular, los lugares que fueron visitados durante el trabajo de campo, tienen la característica de atraer a mujeres y varones que conforman redes sociales y que comparten más que atributos culturales, el no tener un origen en la ciudad o no haber nacido ni siquiera en ella, un rango de edad y la soltería, esto da una dinámica especial a estos espacios, pues, insisto son lugar de reunión de una generación, que obedece a rasgos compartidos como migrantes y como parte de un grupo de edad.

7.2 Un acercamiento a las/los jóvenes que asisten a los lugares de reunión de migrantes

Maya Lorena Pérez Ruíz (2002, 2008^a y 2008b) y Maritza Urteaga Castro Pozo (2008^a, 2008b, 2010) plantean la heterogeneidad de los jóvenes indígenas en la ciudad, situación que yo misma encontré en el trabajo de campo. Ante esto debí recurrir a la categoría de *microculturas* utilizada por la antropóloga Helena Wulff (1988 y 1995b), la cual me permitió trabajar con pequeños grupos de jóvenes dentro de un escenario festivo, colorido, sonoro, multicultural y, por supuesto heterogéneo por los actores presentes en ellos: mujeres, varones, indígenas, mestizos, migrantes, hijas/hijos de inmigrantes, trabajadores, estudiantes, etc.

Como lo expliqué en el capítulo 1, la categoría de microcultura se refiere a los flujos de significados y valores manejados por pequeños grupos de jóvenes en la vida cotidiana, atendiendo a situaciones locales concretas. Aunque no se pretende dejar de lado el análisis macroestructural, el planteamiento desde una perspectiva micro, se enfoca en las personas y en las relaciones sociales que establecen, considerando que también en las relaciones cara a cara existe la agencia, la cual dota a los individuos de habilidad para, desde lo local, construir significados culturales, que tienen un impacto en los fenómenos de gran escala (Wulff, 1995b: 63).

En los lugares en los que finalmente me ubiqué durante el trabajo de campo, comencé a ver cierta regularidad en los itinerarios, prácticas y expresiones de los jóvenes que asistían a ellos, pero también diferencias muy claras entre mujeres y varones, y entre los que provenían de alguna comunidad indígena y los que venían de comunidades mestizas.

Localicé primero a un grupo de varones que estaban siempre juntos en el Salón Revillagigedo cada fin de semana. Este grupo de jóvenes estaba compuesto por trabajadores de distintos oficios y procedencias étnicas. Estuve también observando a dos grupos de mujeres, quienes también siempre estaban juntas cada fin de semana. El primer grupo de mujeres, también en el Salón Revillagigedo estaba conformado por tres jóvenes, dos de ellas hermanas y su prima, provenientes de una comunidad nahua en Puebla. El segundo grupo, provenientes de una comunidad mazahua del estado de México, lo

constituían también dos hermanas, dos primas y su sobrina, quienes domingo a domingo asistían a bailar al Salón Quebradita 2000.

Por otra parte, entre las jóvenes entrevistadas, encontré que tenían lazos de amistad con otras jóvenes, surgidas precisamente al conocerse en los lugares de reunión a los que me he referido, incluso Lorenza, migrante mestiza conoció a su esposo de origen mazahua en un salón de baile en el centro de la ciudad. Así es que varios de sus relatos al respecto son considerados también en esta parte del trabajo.

A partir de la observación de estos pequeños grupos y en las conversaciones que sostuve con sus integrantes, describo a continuación algunas formas en que se relacionan éstos jóvenes, configuradas principalmente por una serie de valores y comportamientos asociados con lo que consideran debe ser una mujer y un hombre, y con las relaciones que deben o no entablar entre ellos.

7.2.1 Una descripción general de las jóvenes que asisten a los lugares de reunión de migrantes

La mayor parte de las jóvenes que vienen a trabajar en la ciudad cuentan con una red que les permite incorporarse residencial y laboralmente, son estas mismas redes por las que comienzan a asistir y frecuentar los lugares de reunión de migrantes. Regularmente es una hermana o prima quien las llevó por primera vez a algún punto de reunión, y con ellas mismas vuelven regularmente, o por lo menos lo hacen de esta forma hasta que se disuelve el grupo, ya sea porque las integrantes se casan o porque vuelven a la comunidad de origen.

Las jóvenes encuentran en estos lugares un espacio en el que pueden relajarse y divertirse después de una semana de trabajo. Aunque conocen al grupo con el cual asisten porque son familiares, parientas o paisanas, consideran que son lugares donde “pueden conocer a personas diferentes a ellas”. Otra de las razones, es la posibilidad de “conocer muchachos”. Sin embargo, ante esta situación, las jóvenes son reservadas y muy cuidadosas, pues

consideran que los varones “pueden propararse”, “ser groseros e irrespetuosos” o “burlarse” de ellas.

7.2.2 Un grupo de mujeres nahuas

Como expliqué, di seguimiento a dos grupos de mujeres. El primer grupo estaba compuesto por tres jóvenes nahuas; dos de ellas eran hermanas; Delia de 21 y María de 19, las acompañaba casi siempre una prima, Dolores de 20. Las tres migraron para trabajar y lo hacían como empleadas domésticas de planta. La primera en migrar a los 15 años fue María, un año después la siguió su hermana Delia, esta última recomendó a su prima Dolores, quien había llegado a la ciudad hacia ocho meses, contando a partir del momento que las contacté por primera vez.

Las jóvenes trabajan en diferentes colonias de la ciudad, María en Coyoacán, Delia en la colonia Industrial al norte de la ciudad y Dolores en la colonia Juárez, cerca del centro. Ellas pasan la semana en su lugar de trabajo y llegan a la vivienda que rentan entre las tres por el metro Pantitlán, para pernoctar en las noches del fin de semana, pues se les permite salir del trabajo a descansar el sábado por la tarde y regresan el lunes por la mañana.

María empezó “*a conocer la ciudad*” gracias a una amiga que conoció en la ciudad, quien trabajaba también como empleada doméstica en la casa vecina. María comenzó a salir en sus días de descanso con esta joven, hasta el momento en que su hermana vinera también a la ciudad a trabajar. Desde entonces ellas salen juntas frecuentemente los fines de semana al grado de que tienen ya una rutina: un fin de semana al mes van a ver a sus familiares en Puebla, y por lo menos dos veces al mes asisten a algún punto de reunión de migrantes. “*Algunas veces vamos a Chapultepec...otras caminamos por la Alameda Central, pero casi siempre venimos aquí al baile [refiriéndose al Salón Revillagigedo], venimos aquí porque se presentan grupos en vivo, eso es lo que más nos gusta*”.

La música que les gustaba era la grupera, pero también me platicaron que llegan a escuchar a cantantes del pop (Alejandra Guzmán, Paulina Rubio, Lady Gaga o Madona), pero estaban de acuerdo en que preferían el primer tipo de música. En la siguiente ficha etnográfica describo más o menos qué es lo que hacen cuando asisten al salón de baile.

...Casi siempre las jóvenes llevan pantalón de mezclilla muy ajustado, utilizan playeras con colores y diseños vistosos, gustan llevar el cabello suelto, dos de ellas se lo han ondulado, e incluso una lo ha teñido aunque se nota que hace tiempo no retoca el tinte, se puede ver el crecimiento de su cabello negro en contraste con un color rojo, ya bastante deslavado en las puntas. Llevan casi siempre zapatos abiertos y de tacón. No utilizan maquillaje, pero en la pequeña bolsa que siempre llevan consigo y, que han tenido que dejar en el guardarropa del salón, llevan un monedero, un pequeño espejo, lápiz labial, un estuche pequeño de sombras para los ojos y rímel, y no puede faltar un cepillo para el cabello.

Regularmente estas tres jóvenes nahuas llegan el domingo alrededor de las dos de la tarde a la Alameda, pasean por sus alrededores, compran algún disco pirata entre los comerciantes del lugar, se detienen a ver las pulseras, collares y aretes de los artesanos que ahí venden, compran alguna golosina o refresco.

Después de un rato caminan hacia el Salón Revillagigedo. Pasan un tiempo en la entrada del recinto de baile viendo a los que llegan. A veces saludan a algunas/algunos jóvenes, a quienes conocen porque son también de su comunidad, a otras muchachas las conocen porque trabajan cerca de la casa donde ellas laboran. Se ríen, hablan en voz baja en náhuatl. Alrededor de las cuatro de la tarde deciden finalmente entrar al lugar.

Adentro del salón de baile se la pasaban moviéndose por todo el lugar, hablan nuevamente con las/los jóvenes que ya habían saludado, con algunos hablan

también en náhuatl. Son las cinco de la tarde y el lugar está en su máximo apogeo, bailan un rato entre ellas, se vuelven a mover de lugar. Después deciden sólo ver, desde el segundo piso, a los bailarines de la planta baja, un joven a quien al parecer no conocen, invita a una de ellas a bailar, nuevamente se mueven del lugar para evadirlo. Vuelven a bailar entre ellas, se encuentran con otras jóvenes, son conocidas de la prima Dolores, platican por largo rato de lo que hicieron en la semana y de que el próximo fin de semana irán a visitar a su familia. Una de las jóvenes enseña a las otras el nuevo teléfono celular que acaba de comprar “¡Tiene cámara fotográfica y video!”, les dice. Se toman fotografías entre ellas, se ríen, una la pide a la otra que borre la imagen porque considera que no se ve bien.

Son aproximadamente las seis treinta, hace mucho calor en el lugar, las jóvenes van a comprarse un refresco. El lugar ya está a reventar, hoy se presenta “La razza y su norteño banda”. Las jóvenes están muy emocionadas de haber podido asistir. Son las seis de la tarde, el grupo esperado comienza a tocar, prácticamente no nos podemos mover, quedamos atrapadas en medio de la pista, esto no las detiene para bailar entre ellas, pero eso sí nunca aceptaron la invitación de nadie para bailar y cuando algún joven se acercaba a ellas, simplemente se movían de lugar, reían y se susurraban comentarios. Apenas nos podíamos mover, pero lográbamos evadir a los muchachos que les hacían la invitación.

Son casi las nueve de la noche y el concierto ha acabado. La gente comienza a salir del recinto, las jóvenes nahuas todavía tienen mucha pila, yo estoy realmente agotada, he pasado más de siete horas de pie, decidí no tomar nada por miedo a que al ir baño las perdiera de vista. Finalmente deciden tomar camino hacia el metro. De pronto, ya no queda mucha gente en los alrededores. Estaba dispuesta a ir con ellas hasta donde vivían, las fuerzas ya

no me alcanzan, tengo sed, hambre y me duelen mucho los pies. Quedamos de vernos nuevamente en quince días...

El relato que acabo de hacer fue de la última vez que estuve con este grupo de jóvenes nahuas. Desde que las ubique como grupo, logré estar con ellas tres veces. La conversación no era fácil, mi presencia era muy intrusiva, no logré mucha información hablando con ellas. Sin embargo, traté de preguntarles sobre su vida antes de migrar a la ciudad, lo que les disgustaba o gustaba de vivir en la ciudad y sus motivos para ir a los salones de baile.

La información que resultó de estas interrogantes es interesante. Igualmente que las jóvenes entrevistadas, estas jóvenes se dedicaban a los quehaceres del hogar antes de decidir migrar, esto fue por cuestiones económicas. Me explican que alguien de su familia o algún pariente es quien las recomienda en la ciudad para trabajar, comenta Dolores: *“varias muchachas salen a trabajar, otras prefieren quedarse porque no tienen la necesidad”*. Las jóvenes me dicen que también deseaban tener sus propios ingresos para comprarse *“cosas”*, que sus papás nunca podrían darles; especialmente ropa, zapatos o un celular.

Lo que más les gustaba de la ciudad eran sus parques, el metro y que había muchos comercios, por eso ellas pensaban que la ropa, los zapatos y los celulares eran más baratos *“en el defe”*. Todas sentían que tenían buenos trabajos, pues podían enviar dinero a sus familiares y podían pasearse los fines de semana. No obstante, pensaban que ya estaban *“grandes para casarse”*, y temían *“quedarse solteronas”*. Aunque al mismo tiempo, sentían que habían podido *“vivir más cosas que las muchachas que se quedan en el pueblo, ellas están casadas y no pudieron vivir la diversión”*, comentó María.

En el pueblo, explicó Dolores *“también se hacen bailes, pero no siempre es así, aquí en la ciudad tienes la oportunidad de ir cada semana a uno, a mí eso me gusta de la ciudad”*. Por su parte Delia, gusta de ir a los bailes *“para conocer otras personas, aquí viene gente de Veracruz, Chiapas, así de varios lugares, eso me gusta”*. Al preguntarles porque no aceptaban la invitación de ningún joven para bailar, las jóvenes me explicaron lo siguiente:

No se debe bailar con cualquiera, porque bailar así de pareja te compromete, es como aceptar que vas a estar con ellos –qué quiere decir estar con ellos, pregunté- pu's que si vas a ser su novia, que deseas salir con el muchacho. Si aceptamos bailar con algún familiar, así, que sabes que no te vas a comprometer, pu's si te gusta el muchacho, y te insistió muchas veces, unas cuatro o cinco veces, pu's aceptas, si no, te puedes meter en problemas. Si quieres puedes tener un novio, pero te comprometes, los muchachos no esperan mucho, si decides hacerte de novia te comprometes, sino es del pueblo, es peligroso, otros muchachos tienen otras costumbres, en el pueblo si te haces de novio, te comprometes.

7.2.3 Un grupo de jóvenes mazahuas

En el Salón Quebradita 2000 ubiqué también a otro grupo de mujeres jóvenes que asistían al lugar regularmente, no tan a menudo como lo hacían las jóvenes nahuas, incluso algún tiempo las perdí de vista. Estas jóvenes eran mazahuas, conformaban más o menos un grupo de cinco mujeres¹⁵⁰. Antes de entrar en contacto con ellas las vi como dos o tres veces. Aunque no pude seguirlas durante un día entero como lo hice con las jóvenes nahuas, estuve acompañándolas y conversando con ellas por cuatro ocasiones.

En el caso de estas jóvenes solo María José de 22 años y Fernanda de 16 trabajaban “en casa”, la primera lo hacía en modalidad de planta y Fernanda de entrada por salida. María José llevaba trabajando de planta ocho años con una familia por la zona de Chapultepec, sus empleadores dijo, “*son altos funcionarios del gobierno, casi siempre andan fuera, y los hijos ya están grandes, así es que la casa no se ensucia tanto, además también está la cocinera y mi sobrina que está yendo desde hace un año dos veces por semana, así es que yo voy a la casa del hijo de mi patrona, los mismos días que Fernanda se queda en donde trabajo*”. Esta situación permitía a María José contar con el sueldo que le daban como

¹⁵⁰ A veces iban con otros jóvenes – mujeres y varones-.

trabajadora de planta y un sueldo extra por limpiar y cocinar dos veces por semana en la casa del hijo de su “patrona”.

Además de dichas jóvenes, el grupo lo componían Rosario de 17 años, hermana de María José, así como sus primas Sonia y Adriana de 18 y 17 años respectivamente. Este grupo de mujeres mazahuas provenían de familias con mucha experiencia migratoria pues tenían familiares y parientes en Toluca, Atlacomulco, el Distrito Federal “*y hasta en Guadalajara, en el pueblo¹⁵¹ viven ya pocos conocidos, casi todos de mi familia nos hemos ido a otro lugar*” (María José).

Rosario, Sonia y Adriana no tenían un trabajo fijo, a ellas no les gustaba “el trabajo en casa”, preferían el comercio, donde han trabajado como meseras, empleadas de mostrador y Adriana ha trabajado hasta “*de demostradora de productos en un supermercado*”. Al preguntarles porque prefieren este tipo de empleos, Rosario me explica que “*quienes están de sirvientas es porque no saben hacer otra cosa, es lo último que me gustaría ser, Mari ha aguantado mucho, a parte ha tenido suerte porque le pagan bien y la tratan bien, pero luego las pinches patronas son bien cabronas, te quieren chingar y pagarte una chingadera, la Mari le va bien, hasta de fin de año sus patronas le regalan un chingo de cosas, pero no siempre es así, ser sirvienta es lo último que haría*”. Sonia y Adriana que también son hermanas, tampoco habían considerado nunca trabajar en el servicio doméstico, aunque al parecer estas jóvenes todavía recibían protección económica de sus padres.

Al acompañar a estas jóvenes percibí una mayor soltura al platicar conmigo y en la forma en que se comportaban en el salón de baile. Ninguna de ellas tampoco nació en la ciudad, su infancia la pasaron “*en el pueblo*”, pero han tenido contacto siempre con la ciudad. A continuación describiré uno de los días que estuve con ellas.

¹⁵¹ Un descuido importante de mi parte es que no les pregunté exactamente de qué localidad provenían.

Es domingo, he llegado muy temprano a la Alameda, son las diez de la mañana, he estado dando vueltas observando cómo la plaza comienza a llenarse de comerciantes que tienden en sus puestos la mercancía para el día más importante de venta, pues el parque recibe a muchos visitantes ese día, principalmente turistas y jóvenes indígenas y mestizos que hacen de este espacio el lugar para pasar el domingo o pasan por ahí para ir algún salón de baile que están en los alrededores.

Hacia el Hemiciclo a Juárez veo a algunos turistas. Del otro lado hacia la calle de Hidalgo encuentro conjuntos de música que comienzan a preparar sus instrumentos para tocar música versátil para los visitantes que a cambio de una moneda los pueden escuchar y bailar en el mismo parque. Cuál es mi sorpresa cuando encuentro en otro rincón, otro grupo preparando instrumentos y equipo de sonido. Más tarde me doy cuenta que son parte de un grupo cristiano, que toca música y da discursos para sus feligreses y trata de interesar a nuevos integrantes en la fe a Jesucristo.

Es la una de la tarde, los comerciantes están ya listos para hacer su venta, hay de todo; puestos de algodones, frituras, dulces, elotes, tamales, tacos, aguas y refrescos, al igual que películas y discos pirata, que los vendedores prueban en aparatos que la pueden dejar a una sorda. También venden en el lugar playeras, bolsas de mano, cinturones, gorras, etc. Hacia el Palacio de Bellas Artes se extiende un conjunto de artesanos, muchos de ellos indígenas, en especial resaltan las mujeres triquis con sus huipiles de bordados rojos.

Veo que comienzan a llegar muchos jóvenes. Casi todos se reúnen según su sexo, las mujeres con las mujeres, los hombres con los hombres. Unos pasean por los pasillos exteriores del parque, otros se sientan en las bancas, unas más se acomodan en el paso de las jardineras, o en las fuentes.

La policía montada uniformada con un atuendo charro, da un aspecto mexicano y tradicional a la Alameda Central, muy pintoresco para los turistas, quienes se toman fotografías junto a policías y caballos. También hacen presencia otros elementos de la policía en motocicletas, quienes están encargados de cuidar que todos estos “jóvenes no cometan actos vandálicos ni cometan delitos contra la moral”, me explica uno de ellos.

El Salón Quebradita 2000 está en la parte de atrás de la Casa de la Cultura José Martí, en una de las salidas del Metro Hidalgo a la Alameda. Son las dos de la tarde y están a punto de abrir el salón, así es que me dirijo hacia allá. Espero hoy encontrar a las jóvenes mazahuas. Me pongo precisamente frente a la entrada del salón para verlas si llegan. Después de una hora y media me doy por vencida, creo que hoy no vendrán. Así es que decido entrar al salón para ver si puedo localizar a otro grupo o hablar con otras jóvenes.

Al entrar al salón, siento un gran alivio “¿En qué momento entraron que no las vi?”, les pregunto. “Hace como diez minutos”, me responden. Son María José y Fernanda, ellas están siempre juntas, porque trabajan en el mismo lugar y Fernanda vive con su abuela a donde María José va a quedarse los fines de semana que sale del trabajo.

Mari como le gusta que le digan, es mi principal interlocutora, es parlanchina, curiosa y le encanta el baile. Fernanda parece siempre distraída en otra cosa, pero sé que me observa. Alrededor de las cuatro llegan Rosario, hermana de Mari y Adriana su prima. Ambas llevan zapatos abiertos y de tacón, faldas muy cortas y una camiseta con un profundo escote y muy ceñida al cuerpo. Llevan además un adorno muy vistoso en la cabeza, está de moda ponerse plumas. Mari lleva una blusa negra con encaje, pantalón de mezclilla y zapatos de piel negros –ella dice que nunca utiliza falda “y menos larga, pareces ‘maría’, tampoco me gustan las minis porque tengo el chamorro muy gordo, no me gusta”. Fernanda lleva pantalón de mezclilla, tenis y una playera anaranjada

muy suelta y larga, que le llega hasta las rodillas, parecida a como la usan los cholos. Sonia se les une al último, me explica que tardo en entrar al salón porque estaba esperando a una amiga en el metro que nunca llegó.

En general María José, Rosario, Sonia y Adriana iban muy arregladas las veces que las vi, utilizaban muchos accesorios, maquillaje y hasta perfume, cuyo aroma yo podía percibir perfectamente. Por el contrario, Fernanda la más joven parecía no estar interesada por la moda, prefería los pantalones de mezclilla anchos, las playeras grandes y zapatos tenis, mucho menos utilizaba maquillaje o perfume.

En Quebradita se podía percibir igual que en el Revillagigedo que las jóvenes se negaban a bailar con los muchachos que las invitaban, pero había otras jóvenes que si aceptaban. Este era el caso de las jóvenes mazahuas a quienes acompañe en varias ocasiones.

Hemos estado paradas por largo rato, son las cinco de la tarde, las jóvenes están decepcionadas de que nadie las invite a bailar. María José es la más enojada, hasta que por fin un joven baila con ella. Al regresar, se acerca a mí y me dice “viste no sabe bailar, si vuelve a sacarme le voy a decir que baile contigo, porque yo sí ya no bailo...”. Bailan una que otra pieza, menos Fernanda, a quien ningún joven se acerca a sacarla a bailar. Al dar las siete de la noche las jóvenes deciden irse. El día no fue tan grato, pues bailaron poco. Ellas dicen “que la chava que pone la música no es buena”. No entendía muy bien cuál podría ser buena o mala música, lo cierto es que percibí que había poca gente en comparación con otros domingos, quizás era porque era fin de quincena o porque se acercaban las vacaciones de verano.

Todas tenían un gusto por el baile y la música, una de ellas comentó “Venimos aquí para el desetre, a mi novio no le gusta mucho venir porque no sabe bailar, pero, entonces, se tiene que aguantar, porque a mí sí me gusta mucho”. Debo decir que en verdad eran buenas bailarinas y su estilo era diferente al de la mayoría de los asistentes, bailaban

agarradas, haciendo giros, algunos muy sofisticados, en general los demás bailaban solo agarrados con un paso repetitivo y sin giros. Así es que pocos muchachos eran los que realmente *“bailaban bien”*, desde su punto de vista. Aunque no logré precisarlo, creo que este salón está más dirigido al baile, incluso tocan más música tropical –cumbia, salsa, merengue, etc.- que otros que visité, tal vez por eso las jóvenes no se negaban a bailar con los muchachos pues saben que la intención de ellos es solo bailar.

Al igual que con las jóvenes nahuas, me interesaba saber qué hacían antes de migrar, qué les gustaba de la ciudad y por qué asistían a los salones de baile. Las respuestas de las jóvenes mazahuas indicaban una experiencia más cercana con la vida urbana, pues desde que tienen memoria sus familiares y paisanos han tenido que salir de su localidad en busca de trabajo. Todas han viajado a la ciudad desde que eran niñas, y ven en este espacio mayores oportunidades para trabajar. Consideran que la vida en la ciudad *“es más variada, tienes más cosas que hacer que en un pueblo...pero debes aprender a defenderte, aquí debes ser abusada, en la ciudad debes ponerte abusada sino te llevan al baile, en un pueblo todos nos conocemos, pero también la gente es más chismosa, todo tiene bueno y malo, pero yo prefiero la ciudad”*, me explicaba María José.

Como mencioné, las jóvenes gustaban asistir en especial a los salones de baile porque les gustaba la música y bailar. Iban a varios salones, pero Quebradita 2000 era de los más baratos, y podían confiar en los muchachos que asistían a él porque *“no están borrachos”*. Al Salón Revillagigedo también solían ir, siempre y cuando fueran acompañadas por alguno de sus novios, o amigos o algún pariente porque *“ya en la noche se pone pesado el ambiente”*.

7.2.4 Un grupo de jóvenes varones

Como señalé, en mis primeras visitas a los lugares de reunión pude percatarme de la regularidad de itinerarios, actividades y prácticas que llevaban a cabo las y los jóvenes que asisten a ellos. Me percaté de que mujeres y hombres solían agruparse según su sexo. El

primer grupo que ubiqué fue un grupo de varones en el Salón Revillagigedo, pero fue el último en el que me enfoqué. Los testimonios de las jóvenes no eran equivocados, los varones podían confundir fácilmente mi interés por ellos, pensando que mi apertura para hablarles era una insinuación sexual. Debo decir, que al igual que las jóvenes tuve que ser cuidadosa al acercarme a ellos, pues rápidamente en el contacto con los varones se imponían las diferencias de género que había entre ellos y yo, así es que la relación de investigación que pretendía establecer con ellos siempre era complicada por esta razón. No obstante, logré imponer mi situación como investigadora y pude estar con estos jóvenes durante tres domingos, después de que me di cuenta de que conformaban un grupo.

Este grupo estaba conformado por tres jóvenes, Alejandro de 26 años, nahua de Puebla, albañil y carpintero, llegó a la ciudad a los 16 en búsqueda de trabajo. Alejandro de Puebla fue mi principal interlocutor debido a que él no solía embriagarse en comparación con sus dos amigos, Alejandro de 24, mestizo, originario de Perote, Veracruz, tenía un empleo como mensajero en un laboratorio ubicado en Taxqueña, llegó a la ciudad porque “aquí pagan mejor que en provincia” a los 20 años; él comparte con “El Chino” una vivienda por la Avenida Tláhuac al sur oriente de la ciudad, quien es nahua de Veracruz con 24 años de edad, es albañil soldador y llegó a la ciudad “*en busca de oportunidades*”.

Estos tres jóvenes se reúnen domingo a domingo en el Revillagigedo, donde se conocieron hacia dos o tres años, siempre están juntos, pero en el salón continuamente conviven con varios varones con quienes comparten “*el gusto por el alcohol y las mujeres*”, según me explica Alejandro de Perote, también pasan algunos momentos con muchachas con quienes han tenido, tienen o desean tener una relación amorosa. Para dar una mejor idea presenté un extracto de mi diario de campo.

Desde hace semanas detecté a tres jóvenes que están siempre en el Revillagigedo. El día de hoy decidí acercarme a ellos. Estuve observando el mejor momento para hablarles, uno de ellos comenzó a sonreírme, pero antes de contestarle con un gesto igual, decido acercarme y explicarle que soy

investigadora de la universidad, y que estoy interesada en conocer a las personas que asisten a lugares como en el que estábamos. Le pido su nombre y que me presente con sus amigos. No del todo convencido me dice que se llama Alejandro...me presenta a su tocayo y a el Chino...con estos dos últimos jóvenes me costó trabajo abrir la conversación porque parecían bastante tímidos ante mis incesantes preguntas. Sin embargo, al final resultaron ser mis principales interlocutores, sobre todo Alejandro de Puebla, quien fue intercambiando respuestas a mis preguntas, por respuestas mías a las suyas, éstas eran dudas sobre qué era la antropología, qué se hacía en un centro de investigaciones o qué países conocía.

Alejandro de Veracruz vive con el Chino desde hace un par de años, cuando el primero necesitaba un compañero con quien compartir la renta de la vivienda que ocupaba, después de que su antiguo rooming había decidido ir a vivir con su novia, quien estaba embarazada. Estos dos jóvenes se habían conocido en el Revillagigedo, precisamente habían sido presentados por Alejandro de Puebla quien había sido compañero de obra del Chino. De esta manera los tres se han hecho amigos de parranda. Cada domingo se encuentran en el salón.

Alejandro de Puebla siempre viste la playera de su equipo favorito, el cruz azul, pantalón de mezclilla y tenis impecablemente blancos. El atuendo de los otros dos jóvenes es de botas vaqueras, pantalón de mezclilla muy ajustado, camisas con estampados y colores vistosos, y no les falta nunca una chamarra de mezclilla o piel.

Ellos se ubican siempre en el mismo lugar del salón. Alejandro de Puebla y el Chino casi siempre están muy callados, observando a su alrededor y riendo de las ocurrencias de Alejandro de Veracruz, quien compite para ver quién es el mejor bebedor con otros jóvenes que se acercan a ellos. Como señalé, algunas jóvenes se acercan a ellos, son exnovias, novias o amigas que les conocen,

bailan especialmente con Alejandro de Veracruz, pues el de Puebla no sabe ni le gusta bailar, pero si platica con ellas. El Chino tiene novia, a quien se acerca en algunos momentos, pero la mayor parte del tiempo ella está con sus amigas en otra parte del salón.

Alrededor de las siete Alejandro de Veracruz y el Chino están ya muy ebrios, incluso bailan con otros hombres igualmente embriagados, se golpean, se avienta, se retan y se insultan “pinche puto, no me aguantas”, “vamos culero no que muy hombre”, “si le hablas a esa vieja te compro un cartón (de cervezas)”, “dile a ese puto que le baje”, “órale güey, yo ya llevó casi dos cartones, pareces pinche puto con la primera te doblas”.

La novia del Chino se acerca molesta a él y le pide que la lleve a su casa. El Chino sabe que tiene que irse, pero hace largas y su novia lo espera bastante enojada junto a sus amigas rumbo a la salida. Alejandro de Puebla me explica que esto es así todo el tiempo.

Una hora más tarde, el Chino decide hacer caso a su novia, va y la busca, salen del salón y detrás van las amigas de ellas. Pregunto a Alejandro de Puebla a dónde van. Me explica que el Chino acompaña a su novia a donde vive, cree que es por Iztapalapa.

Alejandro de Veracruz se ha quedado dormido en un rincón, su tocayo lo esperara hasta que se le pasó un poco el estado de embriaguez. Yo lo dudo, ha estado tomando por tres horas y media, pero después de unos 45 minutos despierta con cierta tranquilidad, ya no está eufórico, pero sin duda sigue ebrio. Ya son las nueve de la noche. En el salón comienzan a pedir que los asistentes desalojen, esperando “su regreso el próximo domingo”. Al salir encontramos al Chino, esta vez su novia no tolero su embriaguez, él está

enojado, recibe consejos de Alejandro de Veracruz, quien le dice que “la mande a volar”.

Vamos caminando rumbo al metro y vemos una riña. Un grupo de unos seis jóvenes están peleando con otros dos. Alejandro de Puebla me explica que estos últimos “son rasos” (soldados), seguro les están dando una calentadita porque son muy habladores, los pinches militares son presumidos, se quieren pasar de listos, hay que bajarles los humos”. El ambiente se ha puesto bastante turbio y decido pedir que vayan por mí, pues no me siento segura para irme sola a casa.

Por supuesto que vi que las jóvenes consumían alcohol hasta el punto de embriagarse, también entre ellas había trifulcas, pero esto era mucho menos frecuente. Los hombres, por el contrario, solos o en grupo solían consumir grandes cantidades de alcohol, y esto los llevaba a protagonizar peleas entre ellos al salir del salón de baile. La fuerza y la virilidad la demuestra aquél que resiste beber más y que es capaz de pelear con otros varones, en especial si estos son militares, quienes son ubicados por la cabeza rapada o las botas militares.

Estas anécdotas sobre violencia masculina me llevaron a preguntarme qué tanto la violencia se relaciona no sólo con la masculinidad de estos jóvenes migrantes sino también con su experiencia juvenil. En este sentido habría que preguntarse qué tanto la masculinidad hegemónica contiene los valores de la adultez, pero también de la pertenencia que estos jóvenes están tratando de construir en el espacio de migración.

7.2.5 El caso de un joven militar

Tal situación fue confirmada en un par de conversaciones que tuve con José Luis, joven teenek de la huasteca veracruzana, con 27 años de edad. José Luis nació en la Sierra de Otontepec exactamente en la localidad de San Francisco en el Municipio de Chontla,

proviene de una familia de seis hermanos, él es el menor. Su padre repartió las “pocas tierras” que tenía a su hermano mayor y a él, aunque sólo el primero las trabaja.

José Luis decidió salir de su casa y de su comunidad cuando tenía 17 años, primero fue a Tampico porque le dijeron que ahí “había mucho trabajo”, estuvo apenas unos meses viviendo con unos parientes que ya estaban instalados desde hace tiempo, vendían a los turistas sombreros y morrales de palma, pero ese trabajo nunca le gusto. Casi para cumplir 18 decidió probar suerte en la Ciudad de México. Al llegar a la ciudad trabajo como lavatrastes en un restaurante en Polanco, un día que andaba por el metro Tacubaya vio un puesto del ejército que invitaba a integrarse como soldado raso. Un compañero en el trabajo le dijo que ahí pagaban bien y que había gente que hasta le permitían estudiar. José Luis había terminado la secundaria, así es que decidió enlistarse.

Cuando lo conocí en el Salón Revillagigedo estaba en el último año de la carrera de ingeniería civil en el ejército, para llegar hasta ahí había tenido que vender la mayor parte de las tierras que su papá le había heredado para sostener los estudios, además su padre y en especial sus hermanos mayores, quienes “están muy orgullosos” de él, le habían ayudado en varias ocasiones.

En una segunda vez que contacté con José Luis, él se había graduado y tenía un trabajo dentro del ejército, pero al parecer no se sentía “tan preparado” para cumplir con las labores que le eran encomendadas, se sentía temeroso de su capacidad para cumplir con su trabajo, además de que su situación económica no había mejorado como él lo había imaginado. Estaba pensando desertar del ejército e irse a Estados Unidos. Lo que lo detenía es que su padre había enfermado, todos sus hermanos se habían casado, excepto él, por lo que se sentía con la responsabilidad de responder por sus padres.

José Luis asistía al Salón Revillagigedo desde hacía varios años, conoció este lugar gracias a un compañero militar, le gustaba asistir por la música que tocaban y para pasar el tiempo en que no estaba en el campo militar, pues en la ciudad no conocía a nadie. Ahí se había

hecho de novia a una muchacha veracruzana con quien había querido casarse, desafortunadamente ella había terminado con él, piensa que debido a que dio prioridad a su carrera, la cual no imagino iniciar y menos terminar.

José Luis así como los tres integrantes del grupo de jóvenes que he presentado en este apartado, son migrantes que tienen poco contacto con familiares, parientes o paisanos. Así es que al asistir a estos lugares de reunión de migrantes, los jóvenes encuentran un espacio de pertenencia. El joven militar y Alejandro de Puebla coincidían en que estos espacios eran también una oportunidad para encontrar una mujer con la que pudieran “juntarse para formar una familia”, pero en especial Alejandro había decidido esperar a tomar este paso hasta terminar una casa que estaba construyendo en su pueblo.

Mi estancia con estos jóvenes migrantes, me acercó en estos lugares de reunión a la experiencia masculina, que al igual que la femenina reproduce estereotipos, roles y patrones de conducta, propios de las sociedades rurales e indígenas, que se esperan de cada sexo. En este sentido podemos decir que las/los migrantes, aunque desplazados de sus lugares de origen pueden reproducir algunos elementos socioculturales para su socialización en los lugares de reunión de migrantes en la ciudad. No obstante, el desplazamiento ofrece a mujeres y varones nuevas posibilidades, que marcan quiebres en la socialización de estos jóvenes, entre ellas destaco las actividades o prácticas de consumo y divertimento, así como formas diferentes de relación con sus pares; elementos que también me interesa mostrar en esta etnografía.

7.3 Relaciones étnicas y de género en los lugares de reunión de migrantes

En el artículo de Helena Wulff (1995b), titulado *Inter-racial friendship: consuming, youth styles, ethnicity and teenage femininity in South London*, la autora explica la forma en que los jóvenes de zonas urbanas enfrentan de manera particular la mezcla cultural. Tal fenómeno trae como resultado antagonismo entre diferentes grupos culturales, pero también puede resultar en alianzas que se manifiestan de distintas formas. Para entender las mezclas

culturales se han elaborado distintos conceptos como bricolaje, sincretismo o hibridación. En este sentido, nos dice Wulff “las mezclas culturales y étnicas son particularmente obvias para la gente joven dentro de las áreas urbanas, y estos conceptos han contribuido a iluminar su conducta. Las explicaciones, sin embargo, la mayoría de las veces se han enmarcado en perspectivas macro, centrándose en temas de clase y etnicidad”. Wulff propone como complemento una perspectiva micro, analizando a un grupo de jóvenes mezclado étnicamente en el club de chicas locales en el sur de Londres a principios de la década de 1980, y que subsecuentemente llegaron a ser amigas” (1995b: 63).

Si bien no podríamos equiparar la relación que se da entre personas blancas y negras en el contexto interracial de una ciudad como Londres. Las jóvenes estudiadas por mí, al igual que el grupo de adolescentes negras y blancas que estudió Wulff, parecían manejar la contradicción étnica y racial que existe entre los grupos mestizos e indígenas en México porque su situación social era común, pues como lo expliqué en otros momentos de este trabajo, provenían de entornos sociales muy parecidos, además de compartir la situación de migración. Esta situación común se ve reforzada con la composición de sus propios tipos y combinaciones de estilos juveniles, que se están construyendo en varios espacios (la escuela, el trabajo o la migración) donde se desarrolla actualmente la vida de muchas jóvenes indígenas y rurales.

Las jóvenes que acuden a los lugares de reunión tienden a conformar grupos compuestos por familiares, parientes y paisanas. Sin embargo, la migración y la propia vida urbana posibilita a estas jóvenes otras formas de agrupación basadas en redes laborales y de amistad, que es también importante destacar.

7.3.1 Solidaridad y amistad entre las jóvenes migrantes e indígenas

Así como localicé a grupos compuestos por jóvenes de un mismo grupo familiar y étnico. Lo cierto es que las jóvenes migrantes tienen la posibilidad de relacionarse con otras personas, varones y mujeres, que no necesariamente son parte del grupo social al que ellas

pertenecen. Incluso hay mujeres y hombres que acuden sin compañía a los lugares de reunión. En la siguiente ficha etnográfica describo esta situación cuando conocí a Tavita, Norma y Laura:

Hoy Alfredo y yo hemos estado tratando de convencer a algunas jóvenes de que sean entrevistadas por mí para la investigación. Afortunadamente he conseguido los datos de Tavita y Norma. Tavita es una joven de 21 años, proveniente del estado de Chiapas, por los datos que me proporcionó considero que es mestiza...Norma tiene 18 y es nahua de Puebla...

La diferencia étnica entre estas dos jóvenes llamó mi atención en aquel momento porque al principio, antes de acercarme a ellas estaban platicando una junto a la otra con mucha familiaridad y pensé que se conocían desde antes, pero no, era la primera vez que se veían.

Norma me explica que a veces acude al lugar con una compañera del trabajo, “ella es una muchacha que trabaja en una casa en la misma calle donde trabajo, ella es de Veracruz, con ella vengo al centro, nos acompañamos cuando venimos para acá, ella tiene una hermana que vive por Cabeza de Juárez, a veces también voy junto a ella a visitarla...es que yo no tengo familia aquí en la ciudad, bueno sí tengo, pero no nos frecuentamos, sólo allá en el pueblo si nos visitamos, lo que pasa es que mi mamá murió hace cinco meses...ella tenía la diabetes, desde que tuvo a mi hermanita se puso muy mal del riñón...estaba muy enferma...ella me dejó su lugar de trabajo...ella si se llevaba bien con la gente del pueblo que vivía aquí...pero yo no los frecuento”.

Por su parte Tavita, me explica que tampoco tiene familia en la ciudad, sólo su hermana, ambas trabajan en un restaurante como cocineras, “hacemos de todo...lavamos los trastes, preparamos la comida y en la tarde lavamos la cocina, las mesas, los pisos, todo...mi hermana tiene un hijo, a veces salimos juntas para llevar al niño a un parque, pero luego ella no quiere salir... a veces

salgo con las muchachas que trabajan conmigo...pues no se bien de donde vienen, vienen de muchos lugares...lo que sí sé es que son de fuera de la ciudad. No salgo muy seguido, si puedo vengo con ellas, pero a veces también vengo sola. Ahorita estaba platicando con ella [señalando a Norma]. Si vengo sola, mejor platico con una muchacha...es que si los muchachos te ven sola te quieren platicar, a mí no me gusta porque luego no te los quitas de encima” me explicó Tavita.

“¿Es muy seguido que vengan solas a un lugar como estos?” -les pregunto-. Norma responde “yo tampoco salgo seguido, pero si vengo sola, pues luego no tengo con quién venir, pero luego conoces a más gente. Ella tiene razón, yo prefiero platicar con otras mujeres...las gentes que vienen aquí no todas son de la ciudad, otras sí, pero si les preguntas ves que no son de la ciudad.

“¿Y de qué platicas con otras muchachas?”, Tavita responde “De dónde trabaja, por dónde vive, que de dónde vienes...Así sale la plática”.

De la misma forma encontré a Laura, ella estaba sola cuando la conocimos Alfredo y yo. Para abordarla Alfredo le preguntó ¿si estaba esperando a alguien?

...La joven un tanto desconfiada y observándonos con detenimiento nos respondió que no...Alfredo le explicó nuestro propósito. Le pedimos permiso para sentarnos junto a ella. Nos dijo que era originaria de Michoacán y que tenía siete años viviendo en la ciudad, trabajaba como cocinera por Santa Mónica...

Laura tenía a varios familiares en la ciudad, y casi siempre sus días de descanso la pasaba con ellos. Junto con sus hermanos, sus primas, pero también con amigas que ha conocido en la ciudad acostumbraban salir los domingos al centro para comer, hacer comprar o

pasear por la Alameda. Sin embargo, la primera vez que hablé con ella estaba sola, al preguntarle por qué ella contestó lo siguiente:

Pues me había quedado de ver en el metro con una de mis primas, la esperé un buen rato, pero no llegó, me salí a ver si la encontraba, ya estoy desde hace un rato aquí, igual si no llega, pues aunque sea veo si conozco a alguien. Si son varios los que conozco, ya he hablado con muchos que están aquí, a otros pues no los conozco, son muchas muchachas y muchachos los que vienen aquí, pero sí, sí conozco a varios.

¿Por qué te gusta venir a estos lugares? Le pregunto.

Pues me gusta ver los puestos, pero vienes a pasar el rato, a hacer cosas diferentes. Platicas con otros muchachos [refiriéndose a mujeres y a hombres]. Si traigo dinero me compro algo, sino pues estás viendo, ves que hacen los otros muchachos [refiriéndose a mujeres y a hombres].

Tavita, Laura y Norma coincidieron que ir a estos espacios tenía como finalidad distraerse de la rutina del trabajo y poder conocer a otras personas. Contrario a lo que yo pensaba, en los planes de estas jóvenes no estaba el de conocer a alguien del sexo opuesto. Ninguna de las tres estaba dispuesta a casarse de manera próxima, principalmente porque sienten que son muy jóvenes para el matrimonio, pero también porque “los hombres de ahora no se comprometen” (explicaba Tavita durante la primera conversación que tuvimos). Además me aclararon que los varones que asisten a esos espacios no aceptan un no por respuesta, “si permites que un hombre de aquí te haga la plática, luego ya no te lo puedes quitar de encima, una debe de tener cuidado de con quién platicas, la mayoría de los hombres piensan que si les hablas es porque eres fácil, por eso mejor yo trato de no hablar con ninguno” (conversación con Norma durante el primer contacto). Por lo cual, estas tres jóvenes y el grupo de jóvenes nahuas que anteriormente presenté, prefieren conversar e

intercambiar teléfonos con otras jóvenes para desarrollar una amistad y prefieren no aceptar la conversación con un varón.

Lo que se puede advertir en estas fichas etnográficas es que las jóvenes ubican estos lugares de reunión perfectamente, Asisten para compartir actividades que les son placenteras, en especial para convivir con otros iguales a ellas. Las jóvenes refuerzan sus redes sociales con otras mujeres, pero asistir a los lugares de reunión les da la posibilidad de extenderlas o construir nuevas rede. Lo anterior se puede ver con mayor claridad en el caso de Martha Noemí, que como ya he señalado no conocía a nadie cuando llegó a la ciudad. Un policía en la terminal de autobuses donde durmió algunas noches le había dicho que en la Alameda Central los domingos muchas jóvenes “como ella paseaban” en dicho parque, y que quizá alguna podía conseguirle trabajo. Así fue como conoció a Valentina, una joven migrante mestiza proveniente de Veracruz, quien le dio asilo en el cuarto que rentaba con su hermana y le ayudo a encontrar trabajo.

Podemos plantear que estos lugares de reunión de migrantes son un espacio en el que las integrantes de redes se encuentran entre sí, después de la jornada semanal de trabajo, pero también son espacios en los que las jóvenes tienen la oportunidad de construir nuevas redes que se establecen a través de lazos de amistad y solidaridad entre “paisanas”. Esto último, no obedece a que provengan de la misma comunidad, región o entidad federativa, más bien a que no nacieron en la ciudad, como lo explica Valentina, al preguntarle qué fue lo que la llevó a ayudar a Noemí, si no la conocía.

Ella estaba sentada en una banca, yo me senté ahí a un lado y comenzamos a platicar. Me explicó su situación, que no tenía ni dónde quedarse. Yo simplemente dije ‘si estuviera en la misma situación y le platicara a una paisana’, la verdad si me gustaría que me echara la mano – ¿aunque no la conocieras? pregunté- pues es que entre paisanas debemos ayudarnos. Aquí en la ciudad, la verdad nadie te ayudaría, pero entre paisanas sí lo podemos hacer (Conversación con Valentina y Martha Noemí en la bolsa de trabajo)

En lo que logré observar, no encontré que entre mujeres marcarán diferencias por su origen étnico, pero sí me llamó la atención que expresarán comentarios sobre las maneras de vestir, el comportamiento hacia los varones y la supuesta apertura de “otras mujeres” a tener relaciones sexuales. Las cinco jóvenes entrevistadas que estaban solteras, al preguntarles si mantenían relaciones sexuales, todas dijeron que no las habían tenido. En el grupo de jóvenes mazahuas, al platicar con ellas en una ocasión sobre sexualidad, me explicaban que “siempre para una mujer es mejor llegar virgen al matrimonio”, pero también decían “unas ya son muy maleadas, dejan su moral a un lado y por eso luego no entregan buenas cuentas a sus papás” (Conversación informal como el grupo de jóvenes mazahuas, Salón Quebradita, 2000).

7.3.2. Relaciones de género entre las y los jóvenes migrantes

Por los datos descritos hasta ahora, considero que las tensiones o conflictos que viven las jóvenes en los lugares de reunión de migrantes, están en las relaciones de género, especialmente entre mujeres y hombres. Una de los supuestos que tenía al iniciar la investigación, es que las jóvenes que migran para trabajar a la ciudad tenían mayores posibilidades de experimentar su sexualidad. Los cambios en la experiencia sexual de estas jóvenes migrantes no son tan drásticos como yo lo creía, ya que la familia y comunidad continúa ejerciendo fuertemente el control de la sexualidad femenina, incluso estando lejos, pues las propias jóvenes y de manera especial su contraparte masculina reproducen tales formas de control en el lugar de desplazamiento.

Lo que está sucediendo, más bien, es que la migración trae consigo una flexibilización de las formas para concertar los matrimonios, permitiendo modificar las etapas y los rituales que permiten la consolidación de una pareja como matrimonio¹⁵². Uno de estos cambios es el de embarazarse antes del matrimonio, lo cual trae un riesgo, pues las jóvenes no tienen certeza de que los varones se comprometan con ellas, sea porque son de otro grupo étnico, o porque los hombres dudan de su paternidad ante la apertura sexual de la joven. De ahí que

¹⁵² Distintas autoras han observado esta situación al trabajar con diferentes grupos de migrantes. Ver entre otras: Soledad Gonzáles (1999); Cristina Oehmichen (1999 y 2001^a); María Eugenia D'Aubeterre (2002b).

las jóvenes tratan de mantener la endogamia. Esto lo observa Adela Díaz Meléndez en su propia investigación con mujeres jóvenes de la huasteca que trabajan en el Área Metropolitana de Monterrey:

“Cuando las jóvenes migrantes de la Huasteca encuentran pareja con quien deciden casarse, o bien se embarazan, regresan a sus comunidades de origen, e inician los primeros años de sus vida marital, por lo general en unión libre. De esta manera, la mayoría de las uniones conyugales de los casos nahuas revisados, similar a lo planteado en otras regiones, se ritualizan, después de algunos años de que la pareja ha vivido en unión libre y procreando hijos, ya que de acuerdo a los usos y costumbres de las comunidades indígenas, es a partir de que se tienen varios hijos cuando se considera legítima la unión y por lo tanto existe un vínculo matrimonial” (Díaz, 2009: 189).

Sin embargo, en la ciudad de México, la diversidad cultural de las/los jóvenes que asisten a los lugares de reunión de migrantes, es mucho más amplia e incluye no solo a indígenas de diferentes etnias, sino también a mestizos. Como mencioné en el capítulo anterior las relaciones de pareja tienden a darse entre mujeres y varones del mismo grupo étnico y hasta de la misma comunidad, pero la posibilidad de parejas mixtas está muy latente. Lorenza una de las jóvenes mestizas entrevistadas está casada con un hombre mazahua a quien conoció precisamente en la Alameda Central. Ella nos cuenta su experiencia:

Un día mi tía, que más o menos tiene mi edad, me invitó a salir con ella. Un domingo nos fuimos a la Alameda. Yo nunca había ido...tendría como un año que vivía aquí en la ciudad...así es que más o menos iba para los 18 años. Para mí fue un mundo, había puestos de comida, chucherías, ropa, de todo...Desde entonces, andar en el centro me gustó mucho. Me fui dando cuenta que muchas personas iban ahí, de distintas partes, casi la mayoría no son de aquí, nacieron fuera...Cada que podía me iba a dar la vuelta con mi tía o con quien fuera. Me fui haciendo de amigas ahí mismo...Un día conocimos a unos muchachos y

uno de ellos empezó a platicarme...Al principio me hacia la interesante...Mis paisanas ya sabían que él y yo nos gustábamos y cada que íbamos a la Alameda, nos buscábamos y platicábamos. Como a los tres o cuatro meses, él me preguntó que si me quería ir a vivir con él. Yo lo dude primero, pero como al mes, un domingo me dijo que llevará mis cosas; así lo hice. Yo tenía un trabajo de planta que me gustaba porque la patrona era buena conmigo...pues así de un día para otro ya no regresé a trabajar y me fui con él...Dejé de trabajar...si pesaba porque ya no podía mandar dinero a mi casa, pero decía yo “ya estoy grande, después nadie va a querer casarse conmigo”...Mis papás no tuvieron tanto problema con mi esposo, pero la familia de él no estuvo tan de acuerdo. Su mamá quería que él se casará con una muchacha de su pueblo...al principio mi suegra era muy canija conmigo...pero ya se le quitó, ellos hablan mazahua y tienen sus costumbres, pero yo me he adaptado a ellos y mi esposo se ha adaptado a mí...Pero si te digo que yo lo conocí en la Alameda, luego digo ¡cuándo me iba a imaginar que ahí iba a encontrar esposo!...Ahora ya tenemos 12 años de estar juntos y cuatro hijos...Todavía no nos hemos casado así por la iglesia o que tengamos un papel...pues no, no hemos querido casarnos...yo creo por la falta de dinero, hacer una fiesta de boda es caro...compramos un terreno por Chalco y queremos construir, así es que tenemos que decir “¿o casa o casamiento?”...yo prefiero mi casa (Ficha etnográfica elaborada a partir de las conversaciones telefónicas con Lorenza).

Más allá de las circunstancias especiales que aportó cada joven con quien estuve en contacto durante la investigación y que debemos describir porque nos muestra la mencionada heterogeneidad de los jóvenes migrantes con la que me topé en el trabajo de campo. Es importante describir y analizar los elementos que permiten también cohesionar a estos diferentes jóvenes como un grupo particular presente en el paisaje juvenil de la ZMVM.

7.4 Estilos y gustos musicales de las/los jóvenes en los lugares de reunión de migrantes

Las culturas juveniles se construyen con materiales provenientes de las identidades generacionales, de clase, étnicas y territoriales, que se traducen en estilos más o menos visibles, que integran elementos materiales e inmateriales heterogéneos, provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales (Feixa, 1998). Al igual que la música, la apariencia configurada por una estética, resultan parte del estilo; este último es un medio para experimentar o sentir en común, nos dice por su parte Edgar Morín (2000).

El estilo se diferencia de la moda porque esta última se torna pasajera y es inducida por campañas comerciales, mientras que el primero organiza, activa y selectivamente, diversos elementos materiales e inmateriales mediante actividades y valores que producen y organizan una identidad de grupo. Los estilos juveniles no son nunca puros, el intercambio entre diversos estilos son numerosos, precisamente las influencias mutuas son las que les permiten a las culturas juveniles construir su estilo propio. De ahí que las estéticas juveniles deban abordarse desde dos conceptos: el bricolaje y la homologación. El primero refiere a la manera en que objetos y símbolos inconexos son reordenados y contextualizados para comunicar nuevos significados. Por otra parte, la homologación es la simbiosis que se establece, para cada subcultura particular, entre los artefactos, el estilo y la identidad de grupo (Feixa, 1998).

El estilo se constituye, entonces, por una combinación jerarquizada de diferentes elementos culturales: el lenguaje, la música, la estética, producciones culturales, y las actividades focales (Idem, 1998). Hasta el momento, he descrito diferentes actividades focales de las/los jóvenes migrantes indígenas y rurales, tratando de mostrar el papel específico que tienen las mujeres en ellos, que consisten en reunirse en distintos puntos de la ciudad para pasar el tiempo libre a través del consumo, escuchar música y bailar. El lenguaje y las producciones culturales, no fueron analizados en el trabajo porque de entrada no se plantearon y aunque lo haya hecho, estos temas requieren mayor tiempo para ser trabajados, en particular el lenguaje.

Al acercarme por primera vez a los lugares en los que suelen reunirse las/los jóvenes migrantes, tuve la sensación de saturación de sonidos, imágenes, colores e, incluso, de texturas. La observación etnográfica me obligó a ir separando los elementos que estaban ahí dispuestos. A manera de estructura, de armazón, de esqueleto, la infraestructura urbana, resultaba ser el escenario; centrales de autobuses, estaciones de metro, plazas y jardines en medio de zonas de comercio informal, todos estos espacios son puntos de referencia para reunirse, pero sobre todo conforman la atmósfera adecuada para el anonimato.

Se establece, entonces, un circuito social, cultural y de consumo, con tiempos y rituales definidos. Todo el movimiento empieza después de las dos de la tarde del sábado o domingo, y culmina entre las nueve y diez de la noche. Los individuos, las parejas, los grupos van llegando a los diferentes lugares en distintos momentos para encontrarse con familiares, paisanos, el novio/la novia, las/los amigos con el fin de realizar distintas actividades: comer, comprar ropa y accesorios, bailar, tomar cerveza, escuchar música o hasta consumir drogas¹⁵³.

Los jóvenes albañiles llegan en grupo después de salir de la obra. Las jóvenes que se emplean en el servicio doméstico se encuentran en algún punto con sus parientes y paisanas, después de que cada una cumple con sus labores remuneradas y las propias. Sin embargo, siempre hay que llegar con el mejor atuendo, éste se va puliendo con el tiempo, implica ir acumulando recursos económicos, que se invierten no solo en la compra de artículos, también en ir a la estética o salón de belleza para cortarse, ondularse y teñirse el cabello; esto último incluso los varones lo hacen.

Así, la apariencia de estas/estos jóvenes implica toda una estética que es diferente para mujeres y varones, así como para los que apenas llegaron, los que ya conocen la ciudad, los que son hijas/hijos de inmigrantes o, dependiendo de su ocupación laboral en la ciudad. Autores como Federico Gama (2008) y José Ángel Sánchez (2009) han dado detalle del

¹⁵³ Esto último no es del todo visible, ni quiere decir que todos los jóvenes lo hagan, pero en los salones de baile el equipo de seguridad particularmente vigila que estos jóvenes no consuman estupefacientes dentro del lugar.

atuendo masculino, principalmente de aquellos jóvenes que trabajan en la industria de la construcción, en la que se establecen formas de trabajo que les permite una forma de vida más comunitaria en la ciudad (Idem). Este atuendo específico es definido como una combinación de elementos de los atuendos distintivos de grupos juveniles ciudadanos.

Los mismos autores explican que tales atuendos son utilizados por los jóvenes migrantes para defenderse de la discriminación de los habitantes de la ciudad. Sin embargo no significa que lo logren, pues su presencia en ciertos lugares, junto con su indumentaria urbana los vuelven nuevamente blanco de la estigmatización y la discriminación por parte de los habitantes de la ciudad, la policía y otras tantas instituciones que ni siquiera tienen programas dirigidos a los 50 mil¹⁵⁴ jóvenes migrantes que han elegido la ciudad de México en los últimos años como punto de destino. No obstante, considero que debemos de historizar el estilo en la indumentaria de las/los jóvenes migrantes con el que Sánchez y Gama y yo misma nos encontramos.

Contrario a lo que se piensa, la indumentaria de los pueblos indígenas ha sufrido modificaciones continuas a lo largo de la historia, quizá no con la celeridad que ha tenido la moda del vestido en occidente, tampoco se ha dado a la par de la dinamización del mercado del vestido, pero es indudable que la indumentaria indígena ha estado en constante transformación¹⁵⁵.

La conquista impuso como se sabe, diferentes pautas sociales y culturales hacia la población originaria del país, que modificaron las formas de organización social, política y religiosa, pero también la vida cotidiana en la que podemos incluir las maneras de vestir, las cuales se vinculaban para mujeres y varones con el deber ser, de acuerdo con la organización de género de los grupos dominantes; la desnudez, por ejemplo se relacionó con el pecado, creándose así un pudor al respecto, que continúa siendo parte hasta el momento actual de la subjetividad de mujeres y varones indígenas.

¹⁵⁴ Estimación hecha por José Ángel Chávez (2009).

¹⁵⁵ Para ver con detalle la historia de la indumentaria indígena consultar: Ruth D. Lechuga (1987) *El traje indígena de México: su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*. México: Panorama Editorial.

La indumentaria sirvió desde la época colonial para distinguir entre indios, mestizos, criollos y blancos, situación que perduro hasta el siglo XIX, donde el uso del traje tradicional¹⁵⁶ (impuesto por la colonia) para mestizos e indios se mantuvo como elemento de filiación étnica y, por supuesto, de subordinación social. A partir del proceso de independencia, los grupos mestizos comenzaron a desmarcarse de dicho traje tradicional, cambiándolo por la moda europea vigente utilizada por las élites blancas, intentado con esto cambiar su estatus social. De alguna manera, este fenómeno continúa siendo parte de las estrategias que utilizan los grupos subordinados para avanzar en la escala social.

A partir de la Revolución Mexicana y la consolidación del Estado-nacional mexicano, basado en el supuesto de homogeneidad cultural, lo indio se convirtió en una raíz de origen ancestral incrustada en un pasado glorioso. Los trajes tradicionales utilizados hasta el siglo XIX por los grupos mestizos fueron convirtiéndose poco a poco en símbolos de la mexicanidad. Sin embargo, los trajes tradicionales de las/los indígenas contemporáneos comenzaron a ser vistos como símbolos de atraso, a merced de que se conservaron algunos elementos para enriquecer la representación de “la raza de bronce” (Lechuga, 1983:36).

A pesar de lo descrito en el párrafo anterior, el traje tradicional indígena continua siendo utilizado en varias regiones indígenas, incluso se ha convertido en un símbolo de resistencia política¹⁵⁷. Sin embargo, en muchas otras regiones, la vestimenta tradicional junto con las lenguas indígenas son consideradas símbolos de atraso, transmitiéndose esta idea a la población indígena en el campo y la ciudad, quienes han abandonado estos elementos

¹⁵⁶ Este traje es una combinación de elementos indígenas y españoles: textiles elaborados de corteza de árbol, agave y algodón (de origen indígena), además de la lana y la seda (traídos por los españoles). Los tejidos se logran con telares de cintura (de origen precolombino) y de pedal (introducidos por los españoles). La indumentaria tradicional es diferente para mujeres y hombres, para estratos ricos o pobres y cuenta con vestidos que se utilizan cotidianamente y los ceremoniales. Fue la vestimenta de los varones la que cambio sustancialmente, hasta el punto en que en la vida cotidiana, en nuestros días la camisa y el pantalón impuestas desde época de la colonia es la más utilizada, mientras que las mujeres siguen portando el traje tradicional con mayor regularidad (Artes de México, 1998).

¹⁵⁷ Morna Macleod (2011) documenta, todavía en los últimos años en Guatemala. cómo la utilización del traje de las mujeres mayas se convirtió en una señal de identidad, bandera de lucha y estrategia frente al acoso de los ladinos u occidentales, que habían reservado espacios exclusivos donde no se permitía la entrada a los indígenas, todavía en los últimos años en Guatemala.

culturales y de identidad¹⁵⁸, aunque no quiere decir que con esto que han renunciado a sus identidades culturales.

Por ejemplo, en una región de Tlaxcala Martha Patricia Castañeda (2005b) documenta cómo en las décadas de 1960-1970, buena parte de las mujeres jóvenes, en ese momento, habían abandonado el traje tradicional, adoptando la falda recta hasta la pantorrilla o la rodilla, sustituyendo las enaguas, los enredos y huipiles; estos últimos fueron cambiados por la blusa con botones, el suéter por el reboso y los huaraches de cuero por los zapatos de plástico. En vez de trenzas se llevaba el cabello agarrado en un solo bloque (cola de caballo) o suelto.

Un nuevo quiebre en la vestimenta para las mujeres indígenas provino de la utilización generalizada del pantalón por las mujeres no indígenas urbanas, a finales de la década de los años setenta del siglo XX. De nuevo son las jóvenes quienes comienzan a usarlo, debido entre otras razones a la mayor presencia en los flujos migratorios en la ciudad y el contacto en sus lugares de trabajo con las mujeres urbanas. Los noventa, trajeron consigo los pantalones de mezclilla o *jeans*, siendo hoy en día parte esencial del atuendo de las jóvenes indígenas tanto en zonas rurales como urbanas, pues además de representar un símbolo de urbanidad, también han logrado ocupar el mercado a precios accesibles para cualquier grupo social. (Castañeda, 2005b)

La generación joven no es exactamente la precursora de estos cambios, ni tampoco es el resultado de una aceptación pasiva de un modelo cultural. Tampoco implica que el traje tradicional haya sido eliminado por todas las jóvenes, pero para las que hicieron parte de este estudio, el traje tradicional está asociado con la historia de sus pueblos, pero no de su presente pues sólo lo portan sus abuelas. También constituye un elemento negativo porque se vincula con lo indio, categoría asociada con pobreza, ignorancia, atraso, etc., situación que ha alejado a mujeres de mediana edad y a las jóvenes a continuar utilizándolo.

¹⁵⁸ Cabe señalar que aunque estos elementos pueden ser los más visibles, no son los únicos o los más relevantes de lo que implica la identidad indígena.

El abandono del traje tradicional podría también estar vinculado con los costos que tiene hoy en día obtener uno de ellos en términos de la labor artesanal y los materiales que implican su elaboración, frente a los bajos costos y la versatilidad que puede llegar a tener la vestimenta “occidental”. Por último, considero que la apuesta de las jóvenes indígenas por una nueva apariencia, es la manera de recrear la imagen misma de la *mujer indígena*, y desde esta perspectiva se trata también de una apuesta política, debido quizá a que como otros jóvenes, las jóvenes de este estudio carecen de otro poder, más que de dominar su propio cuerpo y el entorno inmediato en el que se desenvuelven (Urteaga, 2006), ya sea reivindicando el atuendo tradicional o creando uno nuevo.

7.4.1 Diferentes estéticas entre subgrupos

Debo advertir antes de entrar en la descripción de los diferentes atuendos que utilizan las/los jóvenes migrantes, que no siempre los elementos que componen su vestimenta han sido adquiridos en el contacto con la ciudad. En los medios rurales, han ocurrido importantes transformaciones en el atuendo en distintas generaciones¹⁵⁹. En particular, el atuendo juvenil es resultado de la combinación de factores propiciatorios de la juventud en los medios rurales: (la escuela, la migración y los medios masivos de comunicación¹⁶⁰ (ya analizados en capítulos anteriores).

Sin embargo, la posibilidad de contar con un ingreso económico al tener un empleo en la ciudad, posibilita que estos jóvenes enriquezcan su atuendo con un mayor número de prendas o accesorios mercantilizados a través del comercio informal en varios puntos de un circuito étnico comercial-recreativo constituido por y para los migrantes indígenas y rurales en la ciudad. En este sentido sólo podemos decir que las/los migrantes se convierten en promotores de novedades que llevan consigo al visitar sus comunidades.

¹⁵⁹ Un ejemplo de esto lo encontramos en el trabajo de Martha Patricia Castañeda (2005b) “De la trenza al peinado de salón. Mujeres, moda y cambios corporales en una localidad rural de Tlaxcala”.

¹⁶⁰ Ver: Spencer Ávalos (2005) y Spencer Ávalos [et al] (2010).

En las observaciones de campo pude percatarme sobre algunas diferencias en los atuendos entre las/los jóvenes migrantes, las cuales obedecen a la conformación de subgrupos dentro de esta cultura juvenil, que además muestran casi siempre variaciones importantes por sexo. Comenzaré haciendo una descripción de estos atuendos entre los varones, en quienes las diferencias están marcadas principalmente por la ocupación y la procedencia étnica (indígenas-mestizos).

Los jóvenes albañiles, buena parte de ellos de origen indígena, son quienes recrean el estilo “mazahuacoloskatopunk” como los denomino Federico Gama (2008)¹⁶¹, también son calificados peyorativamente como *paisas*, *paisarockers*, *powser*, *chacales*, *chacas*, *nacos*, *payos* e, incluso, *inditos* o *indígenas* (José Ángel Chávez, 2009). Gama explica que estos jóvenes no sólo recrean subculturas juveniles urbanas, también crean personajes, de ahí que pintan su cabello, lo peinan y paran laboriosamente; se perforan orejas, barbilla, cejas y nariz; utilizan collares, gargantillas, rosarios, escapularios y bufandas; portan camisetas estampadas con textos diversos en español y en inglés, a veces agregan una chamarra estampada con parches. Llevan cinturones con estoperoles. Los pantalones son casi siempre flojos, guangos; están adornados con estampados, parches, estoperoles con distintos elementos simbólicos. El atuendo se combina con zapatos tenis, botas con casco (Gama, 2008: 54) incluso observé a varios de estos jóvenes con botas vaqueras. La combinación de elementos es inagotable, lo que lo hace a veces cargado y colorido la indumentaria de estos jóvenes, por lo mismo también más visible.

En un segundo grupo están los indígenas que se dedican a los servicios personales como jardineros, taqueros, meseros, galoperos, choferes, entre otros, quienes por su trabajo suelen utilizar el cabello corto, zapatos bien boleados, pantalón de vestir y camisas –regularmente

¹⁶¹ Ver en el capítulo 1, la nota de pie de página número 2. Por su parte, José Ángel Chávez engloba en este término “al joven que migra a la ciudad y que en su atuendo representa estilos de vida de la urbe pertenecientes a subculturas juveniles ya constituidas, de donde retoma códigos y símbolos para integrar grupos heterogéneos y habitar la ciudad, ocupando lugares para el encuentro, consolidando una subcultura basada en la adquisición de mercancías simbólicas y cargándolas de múltiples significados a partir de los que estructura y concede distinciones para interactuar de manera grupal” (2009:69).

de color blanco-, que suelen acompañar con chamarras de mezclilla, cuero, de lona, etc.; atuendo que utilizan también en sus lugares de trabajo.

Los jóvenes mestizos, están igualmente vinculados con el área de servicios y mucho menos se desempeñan en la industria de la construcción, en este grupo encontré mensajeros, tablajeros, obreros, cajeros en restaurantes y empleados en diversos comercios y mercados, su estilo se parece al grupo anterior, pero en vez de zapatos, llevan generalmente tenis o botas vaqueras.

Los jóvenes que pertenecen al ejército, llevan regularmente un atuendo vaquero con camisas a cuadros, jeans y botas vaqueras, otros más llevan pantalón de mezclilla, playera blanca y botas militares. Su presencia se puede notar también por el corte de cabello. José Ángel Chávez (2009) encontró que buena parte de los jóvenes que se dedican a la milicia provienen de los estados de Puebla y Veracruz, esto pude también comprobarlo en mi propio sondeo.

Un último grupo lo componen las segundas generaciones o hijas/hijos de inmigrantes, quienes también tienen presencia en este circuito étnico comercial-recreativo. Se hacen notar porque varias/varios de ellos son estudiantes y suelen recrear estilos cercanos a los *emos* o *rastafaris*, llamados también peyorativamente *emopaisalocotrónicos* y *rastapaisas*, respectivamente. Los *emo* y *rastafaris* son subculturas juveniles conformadas por estudiantes de secundaria, bachillerato y de la universidad en las principales ciudades del país. Quizá la adopción de estas tendencias entre los jóvenes migrantes de segunda generación es porque muchos de ellos son estudiantes. Los *emos* utilizan ropa ceñida al cuerpo con estampados y colores llamativos, que también se llevan sobre mechones de cabello disparejos que cubren gran parte del rostro, se trata de un atuendo andrógino que utilizan mujeres y varones. Por su parte los *rastafaris* se peinan con rastas y visten con la ropa y los símbolos jamaíquinos que han sido difundidos por esta subcultura.

Quizá porque las jóvenes constituyeron el centro de atención de la investigación pude llegar a notar que entre ellas se da una diferencia muy importante, la cual no logré observar entre los varones¹⁶², notándose entre indígenas y mestizas a las recién llegadas, quienes suelen vestir con falda, blusa, suéter, pelo largo, etc., estilo que ya mencioné en párrafos atrás; tienen una actitud de timidez, les gusta pasear por las plazas y jardines más que entrar a bailar en alguno de los salones, las indígenas utilizan su idioma para comunicarse entre sí, mostrando también menos contacto con jóvenes del sexo opuesto.

Por su parte, las que ya tienen tiempo en la ciudad han cortado su cabello hasta los hombros, lo han ondulado y/o lo han teñido. Portan pantalones de mezclilla ceñidos al cuerpo y amplios en las pantorrillas, con adornos incrustados de piedras, lentejuelas, estoperoles y otros materiales en las bolsas traseras o en los costados. Utilizan playeras de colores llamativos como rojo, amarillo, verde, rosa mexicano o azul rey, pero también gustan de los colores pastel; buena parte de ellas usan blusas de tirantes, con escotes y ceñidas al cuerpo. El atuendo se combina con zapatos-tenis, zapatos de piso o zapatos de plataforma y tacón.

Otra diferencia entre las recién llegadas y las que ya tienen acumulada experiencia en la ciudad es la utilización del maquillaje¹⁶³, diferencia que se acentúa entre las migrantes mestizas y las indígenas, estas últimas suelen ser más reticentes a maquillarse. Al igual pasa con el uso de minifaldas y las blusas escotadas, que no sólo muestran los senos, también los brazos y la espalda. Las botas suelen ser también parte del atuendo, aunque nuevamente éstas las vi puestas en más mujeres mestizas que indígenas.

Esta descripción la asocio con lo que encontró Tania Cruz Salazar (2006) en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, al comparar las prácticas de belleza entre jóvenes indígenas y

¹⁶² Pero por los datos que proporciona José Ángel Chávez (2009), también entre los varones se da una distinción entre los recién llegados y los que ya tienen experiencia en la ciudad, de alguna manera los últimos se vuelven mentores de los primeros.

¹⁶³ Una anécdota interesante es que en una ocasión el animador del Salón Revillagigedo en una de sus intervenciones mencionó que las mujeres que asistían a dicho salón eran “las mujeres más bonitas” porque “no necesitaban maquillaje para verse hermosas”, siendo “su naturalidad” lo que hacía que “los hombres” incluyendo al animador “se volvieran locos por ellas”.

mestizas, encontrando que éstas últimas tienen un mayor acercamiento al modelo hegemónico de belleza femenina (“de mujer moderna, libre y autoconcentrada”), mientras que frente a estas prácticas de embellecimiento “más occidentalizadas” las jóvenes indígenas son más reticentes. La autora atribuye esta diferencia a que las indígenas tienen concepciones sobre el cuerpo femenino y representaciones de género más tradicionales que las mestizas.

El atuendo de las mujeres es mucho más homogéneo y no corresponde con cada uno de los subgrupos de varones que describí, es decir, no sucede que existan como tal “las mazahuacholoskatopunks”. Sin duda hay ciertos elementos que son andróginos, por lo cual los portan mujeres o varones por igual. Pero como lo apuntaron Jenny Garber y Ángela McRobbie Garber ([1976]1983), las mujeres crean sus propios estilos porque ocupan un lugar en la dinámica de las culturas juveniles en razón de su condición de género.

Considero además que el estilo que recrean las jóvenes migrantes no tiene como referentes solo las culturas juveniles urbanas, pues éstas se han asociado tanto en la academia como en el sentido común, como manifestaciones masculinas. Considero que el referente principal de las jóvenes es la *mujer moderna*, encarnada en las mujeres urbanas y en un prototipo de belleza hegemónico (Cruz, 2006).

7.4.2 Los gustos musicales y de baile de las/los jóvenes migrantes

La música en relación con las culturas juveniles es uno de los ámbitos más importantes de análisis en el estudio de las juventudes. Maritza Urteaga y Néstor García Canclini consideran a “los estilos musicales juveniles como metáforas de la ciudad (de los procesos de urbanización), y de los mismos jóvenes (de sus dificultades de integrarse en la ciudad)” (2005: 265).

La música para los jóvenes es un lenguaje a través del cual se expresan, pero también un símbolo que los aglutina, los identifica como parte de una cultura juvenil y los diferencia de

una multiplicidad de otros (juveniles) y de los adultos. La música forma parte de la estética cotidiana juvenil, la cual se constituye por “escuchar, estar atento de la radio, buscar, comprar, intercambiar, hablar, perseguir, bailar y grabar” (Idem: 270).

Los gustos musicales de las juventudes actuales muestran una tendencia a la diversificación, “así lo revela la Primera Encuesta Nacional de Juventud, la cual muestra que tanto hombres como mujeres, urbanos y rurales, comparten sus preferencias musicales entre una serie de géneros” (Idem: 293). Sin embargo, estos mismos autores intentan clasificar los gustos musicales actuales de las diferentes juventudes en dos grandes tendencias: la música tecno¹⁶⁴ y la música grupera¹⁶⁵; las cuales están íntimamente relacionadas con *las culturas del baile*. El baile “es un elemento central de identidad en muchos jóvenes de diversos sectores sociales y en particular de los sectores populares” (Idem: 292).

La música que se toca en los salones de baile visitados es variada, aunque es la música grupera la que prevalece frente a la *tecno*, aunque los subgrupos mazhuacholoskatopunks y las segundas generaciones han hecho parte de su estilo no sólo elementos del atuendo de las culturas juveniles a las que hice referencia, también han comenzado a gustar de la música que ha puesto en boga, como son el rock urbano, la música electrónica o el reggae. Situación que corroboré en el sondeo que hice entre distintos jóvenes, y efectivamente, *lo tecno* está asociado con la música que gustan “los jóvenes de la ciudad”. Sin embargo, la mayor parte de las mujeres, tanto mestizas como indígenas, recién llegadas o con experiencia en la ciudad, van formando un gusto para escuchar y bailar estos ritmos, aunque no tomen en su atuendo los elementos simbólicos de las culturas a las que se les atribuyen tales estilos musicales. En cambio, los otros subgrupos de varones se muestran reticentes hacia ese tipo de música.

¹⁶⁴ Surge a fines de los ochenta y utiliza la música electrónica como medio de autodefinición y como emblema para marcar la identidad de grupo (Idem: 288).

¹⁶⁵ Emerge a finales del siglo XX, principalmente en el norte del país. En el fenómeno grupero convergen muchas situaciones entre las que están la mezcla musical e hibridación cultural, un imaginario que reivindica el estigma; lo popular que se imbrica con lo masivo, lo rural que se urbaniza y lo urbano que se ruraliza; lo regional que se globaliza y, a través del gusto por la música, una forma significativa de socialización y consumo juvenil (Morín, 2000).

La música grupera se conforma de los géneros norteño que incorpora el corrido, la banda, la tambora y la cumbia. Es, no obstante, la preferida de mujeres y varones en los salones de baile a los que aludo porque es la que más se comercializa en las zonas rurales, pero también porque sus letras hacen alusión a la cultura migrante o, mejor dicho, a la representación e imagen del migrante, algunas más hablan de las costumbres y las distintas formas de relación de parentesco, asociadas también a las que se desarrollan en los medios rurales. Por ejemplo, las letras de las canciones hablan de la relación entre los hermanos varones, el compadrazgo, la imagen de la madre, el ejemplo del padre y de los hermanos mayores, del matrimonio, el “rpto de la novia”, el paso por la frontera, el narcotráfico, entre otros temas (Guerrero, 1999; Morín, 2000).

Por supuesto, varias de las letras giran en torno al amor y desamor¹⁶⁶ en la pareja, muchas veces ligadas también con los procesos de migración. Estas letras sobre el amor reflejan a su vez, la tendencia en los medios rurales a poder elegir la pareja, a través del amor romántico, lo cual está imponiendo el noviazgo y reconfigurando la conyugalidad y el matrimonio, pero también reproduciendo formas de subyugación y subordinación de las mujeres, mediante letras que exaltan la virilidad masculina (Morín, 2000) y en contraparte sobrevaloran una representación de las mujeres, como las depositarias del honor masculino. Otra forma muy común de representar a las mujeres en las letras de las canciones es como “traidoras”, “infieles” y poco confiables para “entregarles” o darles amor, fue interesante observar a las jóvenes cantar y bailar canciones de este tipo eufóricamente. Considero que para las jóvenes, esta imagen aunque puede ser negativa, marca posibilidades diferentes de ser mujer.

Las jóvenes a quienes entrevisté tienen posicionamientos contradictorios ante las letras que aluden a las mujeres, sea en una u otra tendencia. Mientras que unas mencionaron estar orgullosas de haber transgredido este mandato de género, como en el caso de María José,

¹⁶⁶ Rocío Castro y Antonio A. Guerrero (1997) explican que los gruperos son los románticos actuales, pues responden a una realidad difícil de crisis económica y social, de cambio político con violencia, injusticias y exclusión del cambio, desde las trincheras de la estructura sentimental compartida en el baile, la radio, el estéreo o el *walkman*.

quien comenta *“yo soy cabrona con los hombres porque ellos son cabrones con las mujeres, por eso me gustan las canciones de Jenny Rivera o de cantantes así (risas)”*.

Un análisis más profundo de los gustos musicales de las/los migrantes rurales e indígenas en la ciudad, con una metodología y un método adecuados, puede ayudarnos a conocer más a estos jóvenes. Así es que marcaría este tema como una línea de investigación a explorar con mayor detenimiento. Para concluir este apartado, tenemos que decir que los migrantes han sido seguidores y consumidores muy importantes del género grupero en la medida que es una industria cultural con exorbitantes ganancias, que permite a los grupos menos favorecidos y localizados en la periferia social adscribirse al fenómeno de la globalización. Retomo el planteamiento que hace Edgar Morín sobre este movimiento: “la llamada música grupera, corriente de la que conocemos muy poco, también representa los imaginarios, experiencias y rituales de miles de jóvenes rurales y urbanos de buena parte del país y de Estados Unidos”.

Recapitulación

Los lugares de reunión de migrantes se constituyen por mujeres y varones jóvenes de origen rural e indígena, quienes por la combinación de factores estructurales y deseos personales, han sido impulsados a migrar a la ciudad en búsqueda de empleo y mejores condiciones de vida.

En un mundo interconectado por la tecnología y la informática, dichos jóvenes se han convertido en su desplazamiento, en portadores de códigos, símbolos y diversos elementos culturales, pero esto no se da unidireccionalmente, es decir, no sólo llevan los símbolos de la cultura global a los ámbitos locales, éstos últimos también hacen presencia en las grandes urbes, como resultado del movimiento de estos actores, fenómeno que ya ha sido reportado en la literatura (Urteaga, 1993; Feixa, 1993).

Así, aunque “la juventud indígena ha sido ignorada en los estudios sobre indígenas y sobre juventud, [encontramos] diversas vías de convergencia entre etnicidad y culturas juveniles: la apropiación de elementos indígenas por parte de jipitecas y punks; la adopción de estilos transnacionales por parte de jóvenes migrantes; las fusiones musicales que se dan en el llamado etnorock; y la pervivencia de formas de organización comunitaria del “México profundo” en bandas en las que participan indígenas urbanizados” (Urteaga 2005: 277), son algunos ejemplos.

La construcción de un territorio propio es un elemento central en la forma en que las/los jóvenes migrantes rurales e indígenas han venido conformando una cultura juvenil en el contexto urbano, nutriéndose de las culturas desarrolladas en este ámbito y haciendo eco en y de las juventudes que se desenvuelven en el medio rural mismo¹⁶⁷. Esta cultura juvenil indígena se ha apropiado de espacios de la ciudad que antes eran considerados como lugares de paso o de otro uso (parques, jardines, estaciones del Metro y bodegas), para convertirlos ahora en lugares para el ocio que por una tarde o noche son lugares de encuentro para bailar, escuchar música o un concierto de los grupos musicales de quienes son seguidores. En tales lugares, las y los jóvenes migrantes se establecen para compartir, intercambiar y producir códigos y símbolos culturales.

Son espacios convertidos en lugares simbólicos que ahora les son propios; son espacios de adscripción identitaria. Un joven nahua de Veracruz, en uno de los salones de baile, preguntando sobre mi lugar de origen, y al explicarle que era del Distrito Federal, sorprendido dijo: “Pero, entonces, ¿tú qué haces aquí? aquí venimos puros paisanos”, expresión que tiene dos connotaciones. Una, que quienes acuden a estos lugares no son originarios de la ciudad; dos, que son diferentes a los que sí han nacido en ella. De tal manera, que “no son originarios de la ciudad, pero para conformarse como grupo crean y delimitan un espacio para su reproducción social en el contexto urbano, matizando factores

¹⁶⁷ Las símbolos de las culturas juveniles, la música y la moda, llegan a las zonas más alejadas del país a través de los medios masivos de comunicación, pero también en esta difusión, las y los jóvenes migrantes toman un papel muy importante, ya que al regresar a sus comunidades llevan consigo diversos elementos culturales que más que ser asimilados acríticamente, son adaptados sincréticamente (Feixa, 1998)

y caracteres que les permiten identificarse, agruparse y manifestarse en colectividad”, nos explica José Ángel Chávez (2009: 17)

El contacto de las/los jóvenes migrantes en estos espacios de ocio como la calle, o los bailes, o los lugares de diversión les permite intercambiar valores y comportamientos que complementan las normas y valores que han adquirido en su primer entorno de socialización: las comunidades rurales e indígenas, de tal manera que en estos lugares se manifiestan las relaciones interétnicas, intra generacionales y, por supuesto, de género; las cuales también tienen quiebres y reajustes para dar oportunidad a las/los jóvenes de sobrevivir y reproducirse aun en medio de la desigualdad.

Conclusiones

Desarrollar una investigación sobre las jóvenes indígenas migrantes ha sido una gran experiencia personal y profesional. A lo largo de este proceso me propuse poner en práctica la metodología de la investigación feminista dentro de la disciplina antropológica, lo que me permitió centrar mi atención en la experiencia de las mujeres, ponderando el análisis de las diferencias de género para dar respuesta al problema de investigación en el que me planteé, indagar si la juventud es parte de la experiencia de las mujeres indígenas que migran a la ciudad para trabajar, y de existir, entonces, caracterizarla, lo cual implicó entender la compleja interacción de diferentes estructuras de poder y desigualdad en la conformación de la experiencia femenina en general y en particular en la experiencia juvenil de las mujeres indígenas migrantes.

Así mismo, como investigadora feminista problematicé mi propia condición en el proceso investigativo, sobre todo en el momento de la recopilación de la información de campo, donde la interacción cara a cara con el sujeto de investigación, se tornó muy complicada debido precisamente a una condición social que manifestaba diferencias y jerarquías que debieron ser cuestionadas y analizadas para entender mejor la respuesta que fui construyendo sobre el problema de investigación, entendiendo de esta manera que en el proceso investigativo, es imposible seguir rutas estandarizadas, pues las dinámicas sociales, así como las dimensiones y nociones sobre el espacio, tiempo, alteridad y comunidad están en constante transformación, por lo que tenemos que poner en práctica la creatividad para acercarnos a tales dinámicas.

A lo largo del trabajo traté de aportar diferentes elementos para caracterizar la experiencia juvenil de mujeres migrantes de origen rural e indígena; labor que requirió comprender la juventud de estas mujeres en un entramado de relaciones de poder. Por ello decidí partir de una perspectiva socio-antropológica, transcultural y de género, que define a la juventud como una construcción socio-histórica diferente en el tiempo y el espacio, a la vez que una

categoría relacional e interseccionada (Crenshaw 1995) con las diferentes estructuras de poder definidas por el género, la clase, la etnia, la raza y la generación.

Al ser las mujeres indígenas un sujeto heterogéneo, una primera conclusión de este trabajo es que la experiencia juvenil se conforma de manera particular, dependiendo del contexto geográfico y social en el que estas mujeres se desarrollan. En esta tesis analicé particularmente la experiencia de las mujeres indígenas que migran para trabajar de zonas rurales a la ciudad. Para ello seguí la metodología propuesta por Maya Lorena Pérez Ruíz (2002, 2008^a) para analizar la juventud en contextos indígenas, quien nos explica que las/los jóvenes indígenas deben estudiarse “en sus complejas y múltiples relaciones con su familia, su grupo cultural, su clase social, su país y sus vínculos con lo global, así como en sus interacciones y conflictos con otras generaciones y géneros, y con otros sectores sociales, considerando el marco de las relaciones interétnicas en las que se desenvuelven, así como en los diversos ámbitos en lo que nacen, viven, trabajan, consumen, se mueven y divierten” (2008a:20). Si bien no tuve la oportunidad de abordar o profundizar en todas estas dimensiones, logré delimitar un contexto en el que se incluyó la situación de estas jóvenes antes del desplazamiento de sus localidades y las circunstancias particulares que tenían en la ciudad al realizar la investigación, pudiendo vincular de esta manera acontecimientos globales y locales que se manifiestan en las opciones de vida de las/los jóvenes indígenas de distintas regiones del país que migran para trabajar, en este caso, en la ZMVM.

Los datos obtenidos de las entrevistas a jóvenes indígenas y mestizas me sirvieron para observar las tramas sociales que están detrás de la experiencia de estas mujeres, y que las han llevado a constituir una etapa en su ciclo de vida en la que les es posible detenerse momentáneamente antes de experimentar de lleno su vida adulta. En menor medida, se indagaron algunos elementos de la autopercepción que tienen las migrantes rurales e indígenas como jóvenes, observando que la identidad juvenil de las migrantes no ha terminado de anclarse a las identidades genéricas y étnicas de estas jóvenes pues dichas identidades están en continua tensión en el contexto migratorio.

Como señalé en la Introducción, al entrevistar a las jóvenes indígenas y mestizas migrantes, pregunté qué significaba para ellas la juventud, y si ellas podían auto-identificarse como jóvenes. En su mayoría las respuestas a la primera pregunta estaban vinculadas a representaciones establecidas en los discursos institucionales o en los medios de comunicación, tales como que la juventud es un período para aprender o “prepararse” para la vida adulta, también como un momento para experimentar y para “divertirse”. Sin embargo, hubo respuestas interesantes, que no coincidían con tales discursos, como que la juventud es el momento en el que se adquieren “nuevas responsabilidades” respecto con “los padres” y/o la familia. También varias de las entrevistadas consideraron que la juventud es la etapa de la vida en que se está “lista para pensar en casarse, en formar una familia”. Al respecto nos explica Norma lo siguiente:

¿Qué es para mí la juventud?...La juventud, es, es, pues sí, ya cuando uno deja de ser niño...cuando uno es joven, pues estás listo para trabajar, para ayudar a tus padres, para pensar en formar una familia, pensar en casarte, cuando eres niño ves el mundo así como en juego, pero siendo joven, piensas en que si te gusta un muchacho o así, que si hay que casarse...pero también en trabajar más en forma...Mi mamá cuando me vio más grande, y así como ya estaba enferma, me dijo “ya te vas a ir conmigo para que aprendas a hacer trabajo, para que tú también ganes centavos...”

En este sentido, la tesis deja pendiente el poder indagar con mayor profundidad y detalle el tema de las identidades, problematizando en particular cómo se está o no sintetizando la autopercepción como jóvenes con la negación o reivindicación de la etnicidad indígena en un contexto altamente clasista y racista en un país como México.

No obstante lo anterior, puedo adelantar, que al analizar las características sociodemográficas de las localidades de salida, la estructura de la familia de origen y recopilando información sobre las condiciones actuales de vida en los medios rurales pude entender las grandes dificultades que mujeres y varones jóvenes, indígenas y mestizos,

tienen para seguir participando en la reproducción de sus entornos culturales, asumiendo buena parte de estos jóvenes la obligación de migrar para la sobrevivencia propia, pero también para sus familias. Del mismo modo, al analizar datos históricos, sociodemográficos y etnográficos di cuenta del protagonismo de las mujeres jóvenes –indígenas y mestizas- en la migración rural-urbana, encontrando al contrastar con la investigación realizada por Lourdes Arizpe en la década de 1980 algunas diferencias con las migrantes que encuentro 30 años después, que aunque parecen migrar bajo características similares enfrentan un presente aún marcado por la desigualdad, pero también una fuerte incertidumbre del futuro, que para las migrantes de Arizpe todavía parecía prometedor.

En el caso de las jóvenes migrantes en las que enfoqué mi atención encontré además que éstas “trabajan, consumen, se mueven y divierten” (Pérez Ruiz, op cit) en la ciudad a partir de la construcción de espacios que diferentes generaciones de migrantes han ido conformando a lo largo del tiempo, permitiéndoles reproducir su lengua, mantener y ampliar sus redes a partir de lazos de amistad o conyugalidad, o reinventarse en un contexto glocalizado y lleno de contradicciones. Por ello considero, que este trabajo ofrece información de primera mano sobre las nuevas generaciones de migrantes indígenas en la ciudad, cuyas experiencias deben seguirse explorando y teorizando, para ubicarlas con mayor precisión en las agendas políticas de las organizaciones indígenas.

A través de una exhaustiva revisión bibliográfica pude verificar que la migración es un fenómeno clave en la constitución de la juventud indígena, debido a que está cambiando el lugar y formas de participación de las mujeres y hombres jóvenes en las dinámicas socioculturales que implican la migración. Sin embargo, debemos tener en cuenta, que la migración no es un fenómeno que obedece únicamente a motivaciones personales. Existen una serie de transiciones estructurales ampliamente analizadas por Patricia Arias (2009) ¹⁶⁸

¹⁶⁸ Vale la pena recordar que Arias identifica seis grandes transiciones que han experimentado las sociedades y familias del medio rural: “transformación de la economía familiar campesina, el trabajo, la migración, la tenencia de la tierra, la herencia, la condición femenina y la relación campo-ciudad” (2009: 7); las cuales devienen de los cambios en la política económica, que pasó de sustentar un modelo económico de sustitución de importaciones a uno de libre mercado en condiciones de dependencia y bajo una filosofía neoliberal. A esto se vincula la transición demográfica experimentada en el país, a partir de la segunda mitad del siglo XX, donde primero el incremento de la población permitió contar con un bono demográfico, pero poco tiempo

a quien retomé a lo largo del documento para entender la trama de relaciones sociales, económicas y políticas que hay detrás de cada una de las jóvenes que hicieron parte de este estudio. Como lo muestran los diferentes casos analizados, migrar en muchas microrregiones del país, parece ser ahora la vía que las/los jóvenes tienen para la emancipación familiar, la independencia económica y la autonomía personal, pero estas vivencias toman matices diferentes para mujeres y hombres; segunda conclusión de esta tesis. Si bien ambos sexos suelen enfrentar conflictos y tensiones con las generaciones adultas respecto a la salida de la casa, la búsqueda de formas de reproducción y de un lugar de reconocimiento social, existen además de las restricciones estructurales, una serie de patrones culturales de género que pautan y restringen las opciones de tránsito de unas y otros hacia la vida adulta.

En el capítulo 6, señalé por ejemplo que las jóvenes entrevistadas habían tenido el deseo de migrar con el fin de “conocer”, de “probar suerte” mientras que la idea de migrar para los jóvenes es “buscar aventuras” según lo que se reporta en la literatura, y que yo misma encontré en las respuestas de los jóvenes con quienes conversé al respecto. Particularmente interpreté las respuestas de las primeras como un anhelo de las mujeres indígenas y mestizas de ámbitos rurales de cambiar una posición social marcada por la inequidad de género, étnica y de clase dentro de sus propios grupos familiares y comunitarios. Es en este sentido que me atrevo a sostener que para estas mujeres, la migración puede ser el espacio para tener vivencias diferentes a las que tienen las jóvenes que no migran o las que tuvo la generación de mujeres que les antecede, aunque esto no quiere decir que se borren los parámetros de género que restringe sus opciones bajo mecanismos de mayor control por

después el descenso paulatino de la fecundidad y la mortalidad incremento la esperanza de vida, ocasionando el envejecimiento de la población tanto en el campo como en la ciudad (op cit). El resultado ha sido “la destrucción o pauperización de los sistemas agrarios tradicionales orientados a la producción de alimentos básicos” (Idem: 19) en los medios rurales, provocando que los diferentes integrantes de las familias de agricultores abandonen la producción agrícola o diversifiquen sus actividades para poder reproducirse, encontrando entre ellas a la migración como una salida viable para enfrentar tal situación, migrando, entonces, a las zonas agroindustriales, o bien, a las zonas urbanas que ha visto fortalecido el sector de servicios, donde precisamente los migrantes rurales han podido incorporarse bajo la condición de trabajadores precarios (sin contrato ni prestaciones y en el mejor de los casos apenas percibiendo el salario mínimo), pero también muchos más se incorporan a la migración internacional, principalmente hacia Estados Unidos (op cit).

parte de la familia y la comunidad, pero debido también al lugar inferiorizado que ocupan como mujeres indígenas y migrantes rurales en la ciudad.

De este modo, lo que se puede observar claramente en los datos analizados de las entrevistas realizadas, es que la participación de las mujeres en la escuela, en los mercados de trabajo y particularmente en la migración ha pospuesto o ampliado las edades para el matrimonio y la maternidad, esta moratoria implica que hoy en día las jóvenes que van a la escuela, trabajan o migran pueden tener un período en el que es posible tener un margen de autonomía relativa porque muchas de ellas son solteras, no tienen hijos/as y son trabajadoras, teniendo cierta libertad de movimiento e ingresos, y de cierta forma pudiendo con ello tomar decisiones sobre su vida presente y futura.

Al contar con un momento de autonomía, las jóvenes migrantes pueden oponerse o distanciarse al menos de los valores femeninos establecidos y de las constricciones familiares y comunitarias. Aunque al mismo tiempo, enfrenten riesgos que refuerzan su condición de subordinación. La organización de género estructura tanto la transición juvenil como el proceso migratorio. Para los varones jóvenes la migración forma parte de una estrategia familiar que les permite la independencia familiar y hacer realizable la unión conyugal para integrarse de esta manera en la vida social. Las mujeres jóvenes en cambio experimentan la migración como una moratoria que puede dar un giro a sus expectativas para la vida adulta, pero sobre todo aumenta su situación de vulnerabilidad ante la sociedad urbano-mestiza, pero también respecto a las posibilidades que tienen de integración social en sus propias sociedades.

Por la forma aislada y/o dispersa en que se asientan e insertan laboralmente en la ciudad, las jóvenes de este estudio mantienen una relación con sus comunidades a partir de los encuentros con parientes, paisanos y familiares en distintos lugares de la ciudad durante su día de descanso, pero esto también les da la oportunidad de conocer a otros migrantes que no tienen el mismo origen geográfico y étnico que ellas, con quienes las jóvenes establecen lazos de amistad y amplían las redes sociales de apoyo. Algunas de ellas tienen la

posibilidad de relacionarse sexo-afectivamente para establecer vínculos de cortejo, noviazgo y matrimonio. Es en este aspecto donde pude observar prácticas interesantes, que igualmente son vivenciadas de manera diferente por mujeres y varones.

La apertura de las jóvenes a iniciar, ampliar y transgredir la experiencia de su sexualidad es un aspecto de gran relevancia dentro de la transición juvenil de estas mujeres en el contexto migratorio. Aunque esto también las coloca en situaciones de riesgo, ya que las relaciones entre los sexos siguen estando mediadas por una organización de género asimétrica y desigual, que restringe y vincula la sexualidad de las mujeres con la procreación, y es más permisiva y abierta para los varones. Esto ocasiona que la reputación y honorabilidad de las jóvenes migrantes esté siempre en cuestión, hasta el punto que los varones se niegan a comprometerse de alguna manera con las jóvenes con quienes llegan a tener relaciones sexuales en el contexto migratorio. Esto es fundamental para las jóvenes migrantes, pues si bien los mecanismos de control de la sexualidad que existen en los entornos familiares y comunitarios están desdibujados en los lugares de migración, de igual manera no están presentes los dispositivos de protección.

Ante dicha situación las jóvenes optan por poner distancia con los varones. Las que deciden ejercer su sexualidad se arriesgan a que ya no las tomen en cuenta para comprometerse matrimonialmente con ellas o a quedar embarazadas sin estar casadas, estas situaciones se observan de diferentes maneras en las experiencias de las jóvenes entrevistadas. Particularmente quienes han quedado embarazadas sin estar casadas son fuente de conflicto y desaprobación familiar y social, teniendo que enfrentar su maternidad sin el apoyo familiar y comunitario, o bajo restricciones de distinta índole como el estar comprometidas económicamente a cambio de apoyo en una situación como esta, o hasta mantenerse indefinidamente bajo tutela de sus familiares, y en el peor de los casos, no poder regresar a sus comunidades.

Al analizar la posible autonomía, independencia y autoafirmación como valores asociados con la transición juvenil de las mujeres migrantes debe tenerse en cuenta la organización de

género vigente todavía en los contextos de salida y en los de llegada, la cual no termina por transformarse hacia un orden de igualdad entre los géneros ni en las sociedades indígenas y rurales ni tampoco en las sociedades urbanas y mestizas, ésta sería, entonces una tercera conclusión de esta investigación. Lo que encontré en el trabajo de campo, son cambios apenas perceptibles, donde las jóvenes migrantes continúan teniendo una vida marcada por la desigualdad y asimetría, que cabe decir, ellas tienen muy presentes. No obstante, estas jóvenes se arriesgan a migrar a la ciudad, enfrentando con valentía el aislamiento, malas condiciones laborales, discriminación y cuestionamientos sobre sus conductas en el vestir, el ejercicio de su sexualidad y, sobre las expectativas que tienen de su vida adulta. No todas lograrán eludir el destino de género que ha sido construido históricamente para ellas y que les ha sido impuesto, pero sin duda, durante un momento pueden ponerlo en espera.

Finalmente, elaboré una etnografía sobre varios lugares de reunión de migrantes, especialmente en dos salones de baile a los que definí como cronotopos de género, con el fin de poder describir las prácticas y formas de relación entre las y los jóvenes migrantes, mestizos e indígenas, atendiendo también elementos simbólicos y culturales, traducidos en la construcción de espacios propios, estilos, estéticas y gustos musicales con los que estos migrantes se sienten identificados. La observación de pequeños grupos de jóvenes, entendidos como una microcultura juvenil me permitió clasificar y describir distintas estéticas y estilos elaborados a partir del sexo de sus integrantes, la historia migratoria, la adscripción laboral y la relación con la sociedad urbana. De este modo, los espacios, estilos, gustos musicales y las estéticas sintetizan diferentes símbolos que provienen de las comunidades étnicas de procedencia, de la cultura migrante, de las culturas de género, de las culturas laborales y, por supuesto, de las culturas juveniles urbanas y rurales.

De esta manera, una última conclusión que se deriva de este trabajo de investigación es que la transición de la niñez a la vida adulta en el ciclo de vida indígena ha sido un tema latente dentro de la investigación social, pero no ha podido ser caracterizada debido a que generalmente se define a la juventud desde una perspectiva situada en las sociedades urbanas de los países postindustriales y en lo masculino, la cual ha construido un modelo

ideal de la juventud androcéntrico y etnocéntrico que ha invisibilizado, oscureciendo u opacando otras experiencias de juventud, entre ellas la de las mujeres indígenas. Sin embargo, mi investigación muestra una forma particular de ser joven, cuyos límites y expresiones constituyen una moratoria, que puede ser efímera, pero que no posterga como tal la vida adulta, sino que la incorpora al mismo tiempo que se acumulan prácticas y vivencias asociadas a lo juvenil: preparación para la salida de la casa paterna sin que implique la vida conyugal, el consumo y construcción de un estilo, la vivencia de una sexualidad separada de la reproducción y la posibilidad de conformar un espacio con pares para hacer uso del tiempo libre y de ocio.

Asumo de antemano que la investigación aquí presentada ofrece múltiples posibilidades de abordaje de vetas para seguir investigando y profundizando, ya sea teniendo como centro a las mismas jóvenes migrantes, o considerando como sujeto de investigación a otros grupos de mujeres y hombres, cuya experiencia, como ya lo mencioné ha sido invisibilizada u opacada de la teorización y caracterización de la juventud. Por lo mismo, resalto algunos temas que considero deben continuar trabajándose, y que a mí en particular me entusiasman mucho. El primero es precisamente la definición que elaboran estas migrantes indígenas sobre la juventud y su auto-adscripción o no como jóvenes, considerando estrategias que nos permitan acercarnos a las definiciones que sobre la juventud y los jóvenes tienen o no también sus grupos familiares y comunitarios. En este mismo sentido, hay que abordar la manera o maneras en que se concatenan las identidades juveniles con las étnicas y las de género, enfocándonos no solamente en las diferencias entre mujeres y varones, sino incorporando la diversidad sexual, línea de investigación también poco explorada en los diferentes temas que se tocan a lo largo de la tesis. Otro problema de investigación tiene que ver con los derechos que estas jóvenes tienen en su particularidad identitaria como mujeres, indígenas, trabajadoras, migrantes y, por supuesto, como jóvenes, haciéndose imprescindible en esta línea, plantear estrategias para la interiorización y el ejercicio pleno de estos derechos por parte de las jóvenes migrantes. En este sentido, habría que preguntarse dónde quedan las demandas de las mujeres indígenas jóvenes en el entrecruce de los movimientos feministas, los movimientos indígenas y los movimientos juveniles.

Igualmente, considero que valdría la pena hacer un seguimiento de largo plazo que permita estudiar en prospectiva las trayectorias de vida de estas jóvenes, es decir, estudiar qué es lo que pasará con ellas en su vida adulta. Por último, habría que estudiar con mayor detenimiento las diferencias entre las juventudes migrantes, femeninas y masculinas, mi percepción es que éstas últimas se vinculan fuertemente con la violencia, el alcohol, las drogas, y que los jóvenes migrantes exacerbaban las conductas machistas y misóginas hacia las mujeres en el contexto migratorio, hipótesis que aún debe analizarse con detenimiento.

Termino la redacción de este trabajo convencida de que al centrar nuestra atención en las y los jóvenes indígenas ineludiblemente nos enfrentamos a la necesidad de refrescar nuestra visión sobre las culturas indígenas, dejando de considerarlas simplemente como resabios de culturas pasadas para entenderlas como culturas dinámicas con gran capacidad creativa, innovadora y de cambio, en las que las mujeres jóvenes son activas protagonistas.

Bibliografía

Acevedo Conde, María Luisa, Marie Odile Marion Singer y María Sara Molinari Soriano, (1986) *Ensayos sobre ciclo de vida*. México: Departamento de Etnología y Antropología Social, INAH (Cuaderno de trabajo 32).

Adán, Carme (2006) “Género, experiencia de las mujeres y situación”, en: Adán Carme *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al ciborg*. Coruña: Ediciones Spiralía Ensayo, pp. 223-301.

Alarcón, Rafael (1988) “El proceso de ‘norteñización’: impacto de la migración internacional en Chavinda, Michoacán”, en: Calvo Tomás y Gustavo López (coords.) *Movimientos de población en el occidente de México*. México: Colegio de Michoacán/CEMCA, pp. 337-358.

Albó, Xavier (1991a) “Bolivia: La Paz-Chukiyawu: las dos caras de una ciudad”, en: *América Indígena*. Núm. 4, pp. 105-157.

Albó, Xavier y Matías Preiswerck (1991b) “El gran poder: fiesta del aymara urbano”, en: *América Indígena*. Núm. 2-3, pp. 105-157.

Alpízar, Lydia y Marina Bernal (2003) “La construcción social de las juventudes”, en: *Última década*, Viña del Mar, Chile: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, No. 019, pp. 1-20.

Altamirano, Teófilo (1988) *Cultura andina y pobreza urbana. Ayamaras en la Lima metropolitana*. Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad del Perú.

Amit-Talai, Vered and Helena Wulff (eds.) (1995) *Youth cultures. A cross-cultural perspective*. London and New York: Routledge.

Amorós, Celia (1994) *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: UNAM (Colección Libros del PUEG).

Amuchástegui, Ana (1999) “El significado de la virginidad y la iniciación sexual. Un relato de investigación”, en Ivonne Szasz, Susana Lerner (comps.) *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*. México: COLMEX, pp. 137-172.

Anguiano, Marina (2002) “Jóvenes huicholes migrantes de Nayarit”, en: *Diario de Campo. Suplemento n.23*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Appadurai, Arjun (2001) “Grassroots Globalization and the Research Imagination”, en: Arjun Appadurai (ed.) *Globalization*. Duke University Press, pp. 1-21.

Arias, Patricia (2009) *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familiar rural*. México: Universidad de Guadalajara, Miguel Ángel Porrúa.

Ariza, Marina (2000) *Ya no soy la que dejé atrás...Mujeres migrantes en República Dominicana*. México: UNAM/Plaza Valdés.

Arizpe, Lourdes (1978) *Migración, etnicismo y cambio económico. (Un estudio sobre los migrantes campesinos a la ciudad de México)*. México: El Colegio de México.

_____ (1979) *Indígenas en la Ciudad de México: El caso de las 'Marías'*. México: SEP-SETENTAS.

_____ (1985) “Mujeres migrantes y economía campesina: análisis de una cohorte migratoria a la ciudad de México (1940-1970), en: Lourdes Arizpe *Campesinado y migración*. México: SEP.

Arteaga, Catalina (2001) “Identidades y relaciones de género de chavos banda en la ciudad de México. Un estudio de caso exploratorio en la delegación de Tlalpan”. Informe final del concurso: Culturas e identidades en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO.

Artes de México (1998) *Museo Ruth D. Lechuga de Arte Popular*. Número de libro 42, México: Artes de México.

Arrieta, Ainara (2008) *El trato social hacia las mujeres indígenas que ejercen trabajo del hogar en centros urbanos*. México: CONAPRED.

Ávalos, Spencer (2005) *Entre la fantasía y la dominación: análisis de la reproducción social en una escuela rural indígena*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Ávalos, Spencer, Benito Ramírez Valverde, Javier Ramírez Juárez, Juan Francisco Escobedo Castillo y Francisco Gómez Carpinterio (2010) “La configuración de culturas juveniles en comunidades rurales indígenas de la Sierra Norte de Puebla”, en: *Culturales*, Vol. VI, número 12, julio, diciembre, 117-146.

Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán, (2000) “Introducción”, en: Barrera Bassols, Dalia y Cristina Oehmichen Bazán (eds.) *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP/UNAM-IIA, pp. 15-29.

Bautista, Macario (2009) “Taskini chu lapaxkit, ka'lakchuxkuwín tlawakgoy (pedida y noviazgo, sólo los hombres pueden)”, en: Benito Ramírez y Héctor Bernal (coords.), *Investigación multidisciplinaria en la Sierra Norte de Puebla*. México: Colegio de Postgraduados/Universidad Intercultural del Estado de Puebla.

Bello Maldonado, Álvaro (2008) "Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México", en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 181-203.

Benedict Ruth (2008) [1938] "Continuidades y discontinuidades en el condicionamiento cultural", en: José Antonio Pérez Islas, Mónica Valdez González y María Herlinda Suárez Zozaya (coords.) *Teorías sobre la juventud. Las miradas de los clásicos*. México: UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, 35-46.

Berga, Anna (2003) "Aprendiendo a ser buenas. Los procesos de riesgo social en las adolescentes", en: *Jóvenes. Revista de Estudios sobre la Juventud*. (Número temático: Aportes a la investigación en juventud) Año 7, Número 19, México, julio diciembre, pp. 116-141.

Blazquez Graf, Norma (2008) *El retorno de las brujas*. México: CEIICH-UNAM.

_____ (2010) "Epistemología feminista: temas centrales", en: Blazquez Graf Norma, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: CEIICH/ CRIM/Facultad de Psicología-UNAM, pp. 21-38.

Bonder, Gloria (1999) "La construcción de las mujeres jóvenes en la investigación social", en: *VI Anuario de Investigaciones*. Buenos Aires: Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

Cabral Soto, Javier y Ángel Flores Alvarado (2001) *Salud sexual y reproductiva en jóvenes indígenas de las principales etnias de México*. México: IMSS (Programa Solidaridad).

Calfio Montalvo, Margarita y Luisa Fernanda Velasco (2005) "Mujeres indígenas en América Latina: ¿brechas de género o de etnia?", en: Seminario Internacional. *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*, CEPAL, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril. Consulta en línea:

http://www.convencion.org.uy/10Indigenas/Brechas_de_genero_o_de_etnia.pdf, 11 de agosto de 2008.

Camus, Manuela (1999) "Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones", en: *Papeles de Población*. octubre-diciembre, núm. 22, Universidad Autónoma del Estado de México, pp.161-197.

_____ (2000) *Ser indígena en Ciudad de Guatemala*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____ (2008) “Los jóvenes ‘indígenas’ en la ciudad de Guatemala y la relatividad de la ideología”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 239-256.

Cañas Zamora, Gabriela Alejandra (2009) *An tzicachik, an cuitolchik: Juventud indígena y vida cotidiana en la comunidad de Santa Cruz Ejido*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (1993) “El cuerpo y la sexualidad de las mujeres nautontecas”, en: Soledad González (coord.) *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: PIEM/COLMEX, pp. 121-139.

_____ (2002) “Identidad femenina y herencia: algunos cambios generacionales”, en: María da Gloria Marroni y María Eugenia D’Aubeterre *Con voz propia, mujeres rurales en los noventa*. México: BUAP, pp. 95-123.

_____ (2005b) “De la trenza al peinado de salón. Mujeres, moda y cambios corporales en una localidad rural”, en: Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds.) *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*. México: El Colegio de Michoacán/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp- 257-268.

_____ (2006) “La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, mayo-agosto, año/vol. XLVIII, 197, UNAM, México, pp. 35-47.

_____ (2007) “Ampliación de las opciones laborales y escolares de las mujeres rurales de Tlaxcala”, en: David Robichaux (comp.) *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 185-214.

_____ (2008) *Metodología de la investigación feminista*. Guatemala: Fundación Guatemala.

Castañeda Salgado, Martha Patricia y Evangelina Mendizabal (coords.) (2010) *Diplomado para fortalecer el liderazgo de las mujeres indígenas. Memoria*. México: CEIICH, UNAM.

Castro Lucic, Milka, Gemma Rojas Roncagliolo y Carlos Ruiz Rodríguez (2008) “La juventud indígena en Chile. Experiencias y demandas”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 93-112.

Chavarría Montemayor, Laura (2008) “Cómo sentirse jóvenes en Monterrey. Redes migratorias femeninas y empleo doméstico puertas adentro”, en: Durín, Séverine (coord.) *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: Ediciones de la Casa Chata, pp. 173-203.

Collier, Jane (2009) *Del deber al deseo. Recreando familias en un pueblo andaluz*. México: CIESAS (Clásicos y contemporáneos de la antropología).

CONAPO, INEGI, SEDESOL (2004) *Delimitación de las zonas metropolitanas de México*. México: CONAPO, INEGI, SEDESOL.

Crain, Mary (2001) “La interpretación de género y etnicidad: nuevas interpretaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito” En: Gioconda Herrera (comp.) *Antología. Estudios de género*. Quito, Ecuador: FLACSO, ILDIS, pp. 353-381.

Crenshaw, Kimberlé (1995) “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, en: Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Kendal Thomas *Critical Race Theory*. New York: The New Press.

Cruz Salazar, Tania (2006) *Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas*. Tesis de Doctorado en Antropología, México: CIESAS.

_____ (2009) “Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes”, en Graciela Freyermuth Enciso y Sergio Meneses Navarro (eds.) *De crianzas, jaibas e infecciones: indígenas del sureste en la migración*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

D’Aubeterre Buznego, María Eugenia (2000) *El Pago de la Novia: matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Auexcomac, Puebla*. México: COLMICH-UAP.

_____ (2002a) “Género, parentesco y redes migratorias femeninas”, en: Revista *Alteridades*. UAM-Iztapalapa, año/ volumen 12, número 24, julio-diciembre, pp. 51-60.

_____ (2002b) “Migración transnacional, mujeres y reacomodos domésticos”, en: María da Gloria Marroni y María Eugenia D’Aubeterre *Con voz propia, mujeres rurales en los noventa*. México: BUAP, pp. 45-68.

De Barbieri, Teresita (1992) “Sobre la categoría de género. Una introducción teórica-metodológica”, en: ISIS Internacional. *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*. Santiago de Chile: Ediciones de las mujeres, no. 17.

De Bofarull Ignasi (2009) “*Bedroom culture* o la república independiente de mi dormitorio”, en: Bringué Sala Xavier y Charo Sádaba Chelezquer *Nacidos digitales: una generación frente a las pantallas*. Madrid: Instituto de ciencia para la familia, Universidad de Navarra, pp. 121-140.

De la Cruz López Moya, Martin (1999) *Hacerse hombres cabales: prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*. Tesis de

Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Deere, Carmen Diana y Magdalena León (2002) *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. México: UNAM/FLACSO.

Del Valle, Teresa (2000) “Procesos de la memoria: cronotopos genéricos”, en: Teresa del Valle (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel.

Díaz Meléndez, Adela (2008) “La Alameda de Monterrey: espacio estratégico de los migrantes indígenas de la Huasteca”, en: Durín, Séverine (coord.) *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: Ediciones de la Casa Chata, pp. 139-171.

_____ (2009) *Migración indígena y apropiación del espacio urbano en Monterrey. El caso de la Alameda*. México: Universidad de Monterrey, CIESAS.

Duarte Quapper, Klaudio (2000) “¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente”, en: *Última Década*. Viña del Mar, Chile: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, No. 13, pp. 59-77.

Durín, Séverine (2008) *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata).

_____ (2009) *En Monterrey hay trabajo para mujeres. Procesos de inserción de las mujeres indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey*. México: UNESCO, CIESAS, CDI.

Escalante, Yuri (2004) *Ciudadanos sin ciudad. El horizonte jurídico del movimiento indígena metropolitano*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Escalera Karakola (2004) “Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista” en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales [et al] *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. Consulta en línea: <http://traficante.net>, 5 de febrero de 2010.

Evangelista García, Angélica Aremy, Rolando Tinogoc Ojanguren y Esperanza Tuñón Pablos (2009) “Investigación social sobre juventud en el sureste de México”, en: Maritza Urteaga (coord.) *Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo*. Diario de Campo, suplemento 56, octubre-diciembre, pp. 69-80.

Farfán Morales, María Olimpia, Jorge Arturo Castillo e Ismael Fernández Areu (2003) “Territorialidad indígena: migrantes mixtecos y otomíes en Nuevo León”, en: Barabas,

Alicia (coord.). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. III, México: INAH, pp. 331- 393.

Farfán Morales, María Olimpia (2005) “Los otomíes: identidad y relaciones interétnicas en la ciudad de Monterrey”, en: Bartolomé Miguel (coord.) *Visiones de la diversidad, relaciones interétnicas e identidades indígenas*. Vol. I, México: INAH, pp 113-358.

Feixa, Carlos (1996) “Antropología de las edades”, en Prat Caros Joan y Ángel Martínez Hernaiz (eds) *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Editorial Ariel, pp. 319-335.

_____ (1998) *El reloj de arena. Culturas Juveniles en México*. México: Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud (Colección Jóvenes No. 4).

Feixa, Carles y Yanko González (2006) “Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”, en: *Papers*. No. 79, pp. 171-193.

Fischer, Eva (2008) “Jóvenes y padres. Identidad, procesos de transformación y sociedad andina en Bolivia”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 125-140.

Fox Keller, Evelyn (1991) *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons El Magna.

Gama, Federico (2008) *Mazahuacholoscatopunks*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.

Garber, Jenny y Angela McRobbie ([1976]1983) “Girls and Subcultures: an exploration”, En Hall & Jefferson (eds.): *Resistance through rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. London: Hutchinson University Library, pp. 209-221. Consulta en línea: <http://www.gold.ac.uk/media/girls-subculture.pdf>, 10 de julio de 2010

García Canclini, Néstor, Rosana Reguillo, José Antonio Pérez Islas, José Manuel Valenzuela y Alejandro Monsiváis (2007) “Planteamiento conceptual de la Encuesta Nacional de juventud 2005. La condición juvenil. Formas de institucionalización, cambio y continuidad en el México contemporáneo”, en: *Encuesta Nacional de juventud 2005*. Tomo I, México: Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, IMJ.

García Martínez, Ariel (2003) *Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural*. Tesis de Maestría en Antropología Social, México: CIESAS.

Goldsmith Connelly, Mary (1989) *Female workers in the Mexico City Metropolitan Area*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad de Connecticut, Storrs.

_____ (1990) “El servicio doméstico y la migración femenina” en Elia Ramírez Bautista e Hilda R. Dávila Ibáñez *Trabajo femenino y crisis en México. Tendencias y transformaciones actuales*. México: UAM- Xochimilco, pp. 257-275.

González, Felipe e Ivonne Vizcarra (2006) *Mujeres indígenas en el estado de México: Vidas conducidas desde sus instituciones sociales*. México: El Colegio Mexiquense-Universidad Autónoma del Estado de México.

González, Soledad (1999) “Las “costumbres” de matrimonio en el México indígena contemporáneo”, en *México diverso y desigual. Enfoques sociodemográficos*, México: COLMEX y Sociedad Mexicana de Demografía, pp. 87-105.

Gregorio Gil, Carmen (2006) “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder” en *Revista de Antropología Iberoamericana*, enero-febrero, año/vol. 1, número 1 Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid, España, pp. 22-39.

Gutiérrez Lorenza y Marcela Rosas (2010) *Entre muros. Cuatro testimonios de mujeres indígenas en la ciudad*. México: Expresión Cultural Mixe Xaam.

Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.

Harding, Sandra (1996) *Ciencia y feminismo*. New York: Cornell University Press.

Hernández Castillo Rosalva Aída (2001) *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa.

_____ (2003a) “Repensar el Multiculturalismo desde el Género: Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”, en: *Revista Feminista La Ventana*, Universidad de Guadalajara, pp. 7-39.

_____ (2003b) “Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias”, en: *Revista Desacatos*, enero-febrero, pp. 107-122.

Hernández García, Milton Gabriel (2009) “Juventud indígena y horizontes de vida en la Sierra Norte de Puebla”. Consulta en línea: <http://www.colectivojuventud.org/wp-content/uploads/2009/04/mexico-milton-hernandez.pdf>

Hernández Bringas, Héctor Hiram, René Flores Arenales, Gabriela Ponce Sernicharo y Ana María Chávez Galindo (2006) “La población indígena en la Zona Metropolitana del Valle de México en el 2000”, en: *Población indígena en el Sistema Urbano Nacional*, pp. 123-144.

Hiernaux-Nicolas, Daniel (2000) *Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco*. México: FONCA/El Colegio Mexiquense.

Hondagneu-Sotero, Perrette (2011) *Doméstica. Trabajadoras inmigrantes a cargo de la limpieza y el cuidado a la sombra de la abundancia*. México: Instituto Nacional de Migración.

Igreja Lemos, Rebeca (2000) *Derecho y diferencia étnica: La impartición de justicia hacia los indígenas migrantes en la ciudad de México*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D. F., México.

_____ (2008) “Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 219-238.

INEGI (2009) *Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena*. México: INEGI. Consultado el 25 de diciembre de 2009 en: http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/poblacion_indigena/leng_indi/PHLI.pdf

Lagarde, Marcela (1988) “La triple opresión de las mujeres indias”, en: *México Indígena*. número 21, año 4, pp. 11-15.

_____ (1996) “El género”, En: Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia (Cuadernos Inacabados no. 25), Madrid: Horas y Horas, 2ª. Ed., pp. 9-88.

_____ (2000) “Identidades Sincréticas. Diversidad y especificidad de las mujeres”, en *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. (Cuadernos inacabados 39) Horas y Horas: Madrid, pp. 43-63.

Lara, Rosa María (1999) “Un acercamiento a la sexualidad y el VIH/sida. Culturas juveniles en comunidades rurales. Estudio entre adolescentes y jóvenes de una zona interétnica de Oaxaca”, en *JÓVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, año 3, núm. 9, julio-diciembre, pp. 70-83.

Lechuga, Ruth D. (1987) *El traje indígena de México: su evolución desde la época prehispánica hasta la actualidad*. México: Panorama Editorial.

Lisbona Guillén, Miguel (coords.) (2005) *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: Colegio de Michoacán/ Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas.

López Guerrero, Jahel y Miriam Manrique Domínguez (2003) *El impacto de una organización vecinal. Unión de Colonos de Lomas de la Estancia*. Tesis de Licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

López Guerrero, Jahel (2006) *Organizaciones indígenas en la Ciudad de México. Primer acercamiento desde una perspectiva de género*. Tesis de Maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, D.F. México.

Macleod, Morna (2011) *Nietas del fuego, creadoras del alba: luchas político-culturales de mujeres mayas*. Guatemala: FLACSO.

Maffía, Diana (2005) “Epistemología feminista: por otra inclusión de lo femenino en la ciencia”, en: Norma Blazquez Graf y Javier Flores (eds.) *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*. CEIICH-UNAM, pp. 623-634.

Marcuse, George (2001) “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, en: *Alteridades*. 11(22), pp. 111-127.

Martínez Casas, Regina (2002) “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas en Guadalajara”. *Diario de campo*, Suplemento 23, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, pp. 23-36.

_____ (2007) *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata).

Martínez Casas, Regina y Angélica Rojas Cortés (2005) “Jóvenes indígenas en la escuela: la negociación de las identidades en nuevos espacios sociales”. *Antropologías y estudios de la ciudad*. 1, pp. 105-122.

Massey, Douglas, Joaquín Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Peliegrino y J. Edward Tylor (1994) “An evaluation of international migration theory: the North American case”, en: *Population and Development Review*, Vol. 20, Number 4, Population Council.

Mayans i Planells, Joan, 2002, "Nuevas Tecnologías, Viejas Etnografías. Objeto y método de la antropología del ciberespacio". Fuente Original: Revista Quaderns de l'ICA, 17-18, pp. 79-97. Disponible en el ARCHIVO del Observatorio para la CiberSociedad. Consulta en línea, en: <http://www.cibersociedad.net/archivo/articulo.php?art=23>, 23 de mayo de 2012.

Mayorga, Martha Lilia (2008) “Jóvenes indígenas universitarios en Colombia”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 257-274.

Mead, Margaret (1994) *Adolescencia y cultura en Samoa*. México: Paidós.

_____ (2002) *Cultura y compromiso: el mensaje de la nueva generación*. Barcelona: Gedisa.

Medina, Andrés (2007) *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México: UNAM.

Méndez Torres, Georgina (2009) *Uniendo y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano*. Tesis de maestría en Ciencias Sociales, FLACSO (sede Ecuador).

Meneses Cárdenas, Jorge (2002) *Juventud, sexualidad y cortejo en una comunidad indígena de Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.

Moctezuma, Miguel (1999) *Redes sociales de migrantes, comunidades filiales, familias y clubes de migrantes. El circuito migrante de Sain Alto, Zac. Oakland, Ca.* Tesis de Doctorado, El Colegio de la Frontera Norte.

Molina Ludy, Virginia y Juan Jesús Hernández (2006) “Perfil sociodemográfico de la población indígena en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”, 2000. Los retos para la política pública”, en Yanez, Pablo, Virginia Molina y Oscar González *El triple desafío. Derechos, instituciones y políticas para la ciudad pluricultural*. México: UACM-Gobierno de la Ciudad de México, pp. 27-67.

Molina Ludy, Virginia (2007) “Integración laboral de los indígenas en la ciudad de México”, en Memorias del Coloquio Internacional *Ciudades multiculturales de América, migraciones y relaciones interétnicas en la ciudad*. Monterrey, México 29-37 de octubre.

Montaño, Sonia y Vivian Milosavjlevic (2009) *Trabajo infantil en América Latina y el Caribe: su cara invisible. Desafíos. Boletín de la infancia y adolescencia sobre el avance de los objetivos de desarrollo del Milenio*. CEPAL/UNICEF, Número 8.

Montón Subías, Sandra (2000) “Las mujeres y su espacio: una historia de los espacios sin espacio en la Historia”, en: *Arqueología Espacial*, No. 22, pp. 45-59.

Mora, Teresa (2008) *Los pueblos originarios de la Ciudad de México. Atlas etnográfico*. México: INAH.

Morín, Edgar (2000) “Vaqueros y gruperos en el Rodeo Santa Fe”, en: *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*. SEP/IMJ, Nueva época, año 4, número 11, abril-junio.

Oehmichen Bazan, Cristina (1999) “La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la ciudad de México”, en: *Iztapalapa*. No. 45, enero-junio, pp. 107-132.

_____ (2001a) *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural: análisis de las forma de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

_____ (2001b) “Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México” En: *Papeles de población*, No. 28, abril-junio, CIEAP/UAEM, México, pp. 181-197.

_____ (2002) “Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas”, en: *Alteridades*. 12(24), pp. 61-74.

Olivera, Mercedes (1979) “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas”, en: *Cuadernos Agrarios*. Año 4, No. 9, septiembre, pp. 43-55.

Ortiz Marín, Celso (2002a) *Las venas del campo: las tagotg (las jóvenes) y los chogotog (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz y sus estrategias de vida*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

_____ (2002b) “¿Existen los jóvenes rurales e indígenas?”, en: Rogelio Araujo Monroy (coord.) *El imaginario social. El cuento de la pérdida*. México: CONACULTA/FONCA, pp. 211-226.

Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes (1997) “La doble cotidianeidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía”, en: *JÓVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, año 1, núm. 4, abril-junio pp. 100-112.

_____ (1999) “Juventud indígena en desventaja. ¿Cuál es el futuro de los jóvenes indios?”, en: *JÓVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, año 3, núm. 9, julio-diciembre pp. 24-39.

_____ (2002). “Jóvenes rurales en México”, en: *Jóvenes Mexicanos del Siglo XXI, Encuesta Nacional de Juventud 2000*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.

_____ (2003) “La juventud rural que permanece”, en: Seminario Internacional Virtual “Juventud rural en Centroamérica y México. El Estado de las investigaciones y el desafío futuro. Tema 2. El nuevo entorno del mundo rural y los requerimientos de investigación en juventud rural. Red Latinoamericana de Juventud Rural (Rijur), FLACSO (Guatemala).

_____ (2010) “Los últimos guardianes. Jóvenes rurales e indígenas”, en: Reguillo, Rossana (coord.) *Los jóvenes en México. México: FCE/CONACULTA (Biblioteca mexicana)*, pp.124-153.

Pedrero, Nieto, Mercedes (2004) “Género, trabajo doméstico y extradoméstico en México. Una estimación del valor económico del trabajo doméstico”, en: *Estudios Demográficos y Urbanos*, COLMEX, Vol. 19, No. 2 (56), pp. 413 – 446.

Pérez Islas, José Antonio (2008) “Juventud: un concepto en disputa”, en: Pérez Islas, José Antonio, Mónica Valdez y Ma. Herlinda Suárez (coords.) *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los Clásicos*. México: UNAM-Miguel Ángel Porrúa, pp. 9-33.

Pérez Ruíz, Maya Lorena (2002) “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en: *Diario de campo. Suplemento*, n. 23, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

_____ (2005) “Indígenas y relaciones interétnicas en la Ciudad de México. Un panorama general” En: Miguel Alberto Bartolomé (coord.) *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. Vol. III, pp. 225-278.

_____ (2008^a) “Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina ¿Globalizarse o morir?”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 45-67.

_____ (2008^b) “Diversidad, identidad y globalización. Los jóvenes indígenas en las ciudades de México”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 9-41.

Pérez Ruíz, Maya Lorena (2008^c) (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH

Pérez Sedeño, Eulalia (2005) “Objetividad y valores desde una perspectiva feminista”, en: Blazquez Graf, Norma y Javier Flores (eds.) *Ciencia, tecnología y género en Iberoamérica*. México: CEIICH-UNAM/UNIFEM/Plaza y Valdés, pp. 561-574.

Ponce, Martha Patricia (1999) “Ente el río y la mar. Hacia una etnografía de la sexualidad juvenil en la costa veracruzana”, en *JÓVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*. Año 3, núm. 9, julio-diciembre pp. 40-51.

Quijano, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: *Clonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, pp. 201-246.

Quintana Hernández, Francisca (2006) *Mames de Chiapas. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI

Reartes, Diana (2010) “Movilidad territorial y construcción de vulnerabilidad frentes a ITS/VIH/SIDA entre estudiantes indígenas de Chiapas”, en: *Miradas en Movimiento*. Vol. IV, pp. 70-95.

Reguillo, Rossana (2000) “Las culturas juveniles: un campo de estudio; breve agenda para la discusión”, en: Gabriel Median *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. México: COLMEX (Centro de Estudios Sociológicos).

_____ (2010) “La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografía, incertidumbres e historias” en: Rossana Reguillo (coord.) *Los jóvenes en México*. México: FCE/CONACULTA (Biblioteca mexicana), pp. 395-429.

Reinharz, Shulamit (1992) *Feminist Methods in Social Research*, New York: Oxford University Press.

Reyes Eguren, Adán (2010) *Juventudes Migrantes: Jóvenes varones transitando hacia la adultez en el contexto de la migración México- Estados Unidos*. Tesis de Maestría, CIESAS-DF.

Riquer, Florinda y Ana María Tepichin (2003) “Mujeres jóvenes en México. De la casa a la escuela, del trabajo a los quehaceres del hogar”, en: Enrique Pieck *Los Jóvenes y el Trabajo. La Educación frente a la Exclusión Social*. Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación. México. Universidad Iberoamericana, México. pp. 493-525.

Rivas Toledo, Alexis (2008) “Los jóvenes indígenas en Ecuador. Un ensayo de análisis demográfico, de representación y etnicidad”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 113-123.

Robichaux, David (comp.) (2005) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.

_____ (2007) *Familias mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.

Robertson Roland ([1997] 2000) “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad heterogeneidad”. Consulta en línea en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/R%20Robertson.pdf>, 28 de agosto de 2010,

Rodríguez, Gabriela (1999) “Entre jaulas de oro y entregas por amor. Las transformaciones del cortejo en una comunidad rural en Puebla”, en *JÓVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, año 3, núm. 9, julio-diciembre, pp. 52-69.

_____ (2000) *La sexualidad en los procesos de cortejo. Contrastes de género y generacionales en una comunidad rural*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología, México.

Rodríguez, Gabriela y Benno de Keijzer (2002) *La noche se hizo para los hombres. Sexualidad en los procesos de cortejo entre jóvenes campesinos y campesinas*. México: Population Council, EDAMEX.

Román Pérez, Rosario (2000) *Del primer vals al primer bebé. Vivencias del embarazo en las jóvenes*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.

Romer, Marta (2003) *¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la Ciudad de México*. Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Romer, Marta (2008) “Los hijos de migrantes indígenas en la ciudad de México. Problemas de identidad étnica”, en: Pérez Ruiz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 205-218.

Rubio, Miguel Ángel, Saúl Millán y Javier Gutiérrez (coords.) (2000) “Introducción”, en Miguel Ángel Rubio [et al] *La migración indígena en México*. México: INI/PNUD, pp. 17-20.

Ruíz Lagier, Verónica (2008) “Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas, México”, en: Pérez Ruiz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.

Sánchez Chávez, José Ángel (2009) *Jóvenes, identidades migrantes, subcultura y performance*. Tesis Ingeniería en Agronomía (especialidad en Sociología Rural), Universidad Autónoma Chapingo.

Sánchez Gómez, Martha Judith (1995) *Comunidades sin límites territoriales. Estudio sobre la reproducción de la identidad étnica de migrantes zapotecas asentados en el área metropolitana de la Ciudad de México*. Tesis de Doctorado. México: El Colegio de México.

_____ (1998) “Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes”, en: Barceló, Raquel y Martha J. SÁNCHEZ (coord.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México: UNAM/ Plaza y Valdés, vol. III, pp. 237-253.

_____ (2002) “Migración indígena a centros urbanos”, Foro Invisibilidad y conciencia: Migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México, 26 y 27 de septiembre. Consulta en línea:
<http://www.uam.mx/cdi/foroinvisibilidad/multiculturalidad/migrindigena.pdf>, 2 de diciembre de 2011.

_____ (2005) “Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad”, The Center for Migration and Development. Workin Papaer Series, Princeton University. Consulta en línea: <http://cmd.princeton.edu/papers/wp0502o.pdf>, 2 de diciembre de 2011.

Sánchez Gómez, Martha Judith y Mary Goldsmith (2000) “Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México”, en: *Política y Cultura*. Núm. 14, México: Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, pp. 61-88.

Saraví, Gonzalo (2009) *Transiciones vulnerables: desigualdad, exclusión y juventud en México*. México: CIESAS.

Secretaría de Salud (2003) *Observatorio mexicano en trabajo y otras drogas 2003*. México: Consejo Nacional para las Adicciones.

Scott, Joan W. ([1986]1990) “El género una categoría útil para el análisis histórico”, en: Amelang, James y Maty Nash (eds.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 23-58.

_____ (2001) “Experiencia”, en: *La Ventana. Revista de Estudios de Género*. Universidad de Guadalajara, número 13, vol. 2, pp. 42-74.

Serrano, Enrique, Arnulfo Embriz y Patricia Fernández (coords.) (2002) *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. México: INI-CONAPO, PNUD.

Serrano, Enrique (coord.) (2006) *Regiones indígenas de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Sevilla, Amparo (1996) “Aquí se siente uno como en su casa: los salones de baile popular de la ciudad de México”, en: *Revista Alteridades*. 6 (11), pp. 33-41.

Silveira, Sara (2003) “La dimensión de género y sus implicaciones en la relación entre juventud, trabajo y formación”, en: Enrique Pieck, *Los Jóvenes y el Trabajo. La Educación frente a la Exclusión Social*. Instituto de Investigaciones para el Desarrollo de la Educación. México. Universidad Iberoamericana, México. pp. 457-491.

Stephen, Lynn ([1991] 1998) *Mujeres zapotecas*. Austin: University of Texas Press.

Szasz, Ivonne (1994) Migración y relaciones sociales de género: aportes de al perspectiva antropológica, en: *Estudios demográficos y urbanos*. 9, 1, enero-abril, pp. 129-150.

_____ (1999), “La perspectiva de género en el estudio de la migración femenina, en México”, en Brigida García (ed.) *Mujer, género y población en México*, México: COLMEZ y Sociedad Mexicana de Demografía, pp. 167-210.

Terrazas Merino, Maziel (2008) “Jóvenes quechuas del ayllu Cari, La Paz, Bolivia. Identidad, globalización, imaginarios y bienes culturales”, en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 141-160.

Thacker, Marjorie y Silvia Bazua (1992) *Indígenas urbanos de la Ciudad de México: proyectos de vida y estrategias*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Thais (2005) *Trabajo adolescente doméstico en hogares de terceros en el Distrito Federal*. Thais Desarrollo Social, S.C./ Instituto Nacional de Desarrollo Social. Consulta en línea: http://www.thais.org.mx/pdf/investiga_2005.pdf, 10 de octubre de 2010.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza (1990) "Chavas activas punks: la virginidad sacudida", en: *Estudios Sociológicos*. XIV, 40, México, pp. 97-118.

_____ (1993) "La música étnica como ritual", en: *Cuadernos del Norte*, Chihuahua, pp. 27-21.

_____ (1996) "Las bandas juveniles, una mirada al género" En Tello Peón Nelia (comp.) *Rediseñando el futuro: retos que exigen nuevas respuestas*. Memoria IV Congreso Internacional de Trabajo Social. México: UNAM.

_____ (2006) "El cuerpo juvenil como territorio cultural" en *Revista comunicología*, [no. 2]. Consulta en línea:
http://revistacomunicologia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=69&Itemid=101, 14 de marzo de 2008.

_____ (2007) *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. Tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

_____ (2008a) "Jóvenes e indios en el México contemporáneo" En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales sobre Niñez y Juventud*. 6(2), pp. 667-708.

_____ (2008b) "Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea en México", en: *Punto-e-vírgula*. pp. 261-275.

_____ (2010) "Género, clase y etnia. Los modos de ser joven", en: Rossana Reguillo (coord.) *Los jóvenes en México*. México: FCE/CONACULTA (Biblioteca mexicana), pp. 15-51.

Urteaga Castro-Pozo, Maritza y Néstor García Canclini (2005) "De jóvenes, músicas y las dificultades de integrarse", en: García Canclini, Néstor (coord.) *La antropología urbana en México*. México: Conaculta, UAM, FCE.

Valencia Rojas, Alberto (2000) *La migración indígena a las ciudades*. México: Instituto Nacional Indigenista/ Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

_____ (2009) *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: Colegio de la Frontera Norte, Casa Juan Pablo.

Valladares de la Cruz, Laura Raquel (2008) "Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México", en: Pérez Ruíz, Maya Lorena (Coord.) *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH, pp. 69-91

Vázquez León, Luis (2010) *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: Universidad Autónoma de México-PUMC.

Velasco Ortiz, Laura (1995) "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana", en: González, Soledad, Olivia Ruíz, Laura Velasco y Ofelia Woo (comps.) *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*. México: COLMEX/Colegio de la Frontera Norte, pp. 37-64.

_____ (1998) "Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos", en: *Región y Sociedad*. Vol. IX, nú. 15, El Colegio de Sonora, 105-130.

_____ (2007) "Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana", en: *Papeles de Población*, Universidad Autónoma del Estado de México, abril-junio, número 052, pp. 184-209.

_____ (coord.) (2008) *Condiciones de vida e integración social de la población indígena en el municipio de Tijuana, Baja California*. México: CDI.

Wulff, Helena (1988) *Twenty girls. Growing-up, Ethnicity and Excitement in the South London Microculture*. Stockholm Studies en Social Anthropolgy, Stockholm.

Wulff, Helena (1995a) "Introduction: Introducing youth culture in its own righth: the state of the art and new possibilities", en: Vered Amit-Talai and Helena Wulff (eds.) *Youth cultures. A cross-cultural perspective*. London and New York: Routledge, 1-18.

Wulff, Helena (1995b) "Inter-racial friendship: consuming youth styles, ethnicity and teenage femininity in South London", en: Vered Amit-Talai and Helena Wulff (eds.) *Youth cultures. A cross-cultural perspective*. London and New York: Routledge, 63-80.

Yanes, Pablo, Virginia Molina y Oscar González (2004) *Ciudad, Pueblos Indígenas y Etnicidad*. México. Universidad de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, D.F.

_____ (2005) *Urbi Indiano: la larga marcha a la ciudad diversa*. México. Universidad de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, D.F.

_____ (2006) *El Triple Desafío: derechos, instituciones y políticas para la Ciudad Pluricultural*. México. Universidad de la Ciudad de México-Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, D.F.

Yanes, Pablo (2007) *El desafío de la diversidad. Los pueblos indígenas, la ciudad de México y las políticas del Gobierno del Distrito Federal, 1998-2006*. Tesis de Maestría en Gobierno y Asuntos Públicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Sitios web:

<http://juventudesyddhh.blogspot.com/2011/03/enlace-continental-de-mujeres-indigenas.html>, última consulta: 16 de agosto de 2011

Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2002) *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*. Consulta en línea: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=206&Itemid=49

Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México. Consulta en línea: http://www.e-local.gob.mx/wb/ELOCAL/ELOC_Enciclopedia, 27 de julio de 2010.

Secretaría de Desarrollo Social. Catálogo de Localidades. Consulta en línea: <http://cat.microrregiones.gob.mx/catloc/contenido>, 27 de julio de 2010.

Servicio de Administración Tributaria, *Salarios Mínimos*
http://www.sat.gob.mx/sitio_internet/asistencia_contribuyente/informacion_frecuente/salarios_minimos/45_10809.html, última consulta: 29 de octubre de 2010.

Textos de consulta no referenciados en el documento

Alberti Manzanares, Pilar (1999) “La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis”, en: *Revista Nueva Antropología*. México: Año/vol. XVI, No. 055, junio, pp. 105-130.

Augé, Marc (1992) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. España: GEDISA.

Barajas Escamilla, Ma. Del Rosío y Maritza Sotomayor Yalán (1995) “Rotación de personal en la industria maquiladora de Tijuana: mujeres y condiciones de vida”, en: González, Soledad, Olivia Ruíz, Laura Velasco y Ofelia Woo (comps.) *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*. México: COLMEX/Colegio de la Frontera Norte, pp. 189-214.

Bermúdez H., Emilia T. (2008) “Roqueros y roqueras, pavitos y pavitas, skaters, lesbianas y gays. El papel del consumo cultural en la construcción de representaciones de identidades juveniles (El caso de algunos grupos de jóvenes que van a los malls en Maracaibo, Venezuela)” en: *Revista Latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*. Manizales, Colombia Vol. 6, no. 2, julio-diciembre. Consulta en línea: <http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/Vol6/No.%202/pdfCompleto.pdf>, 22 de abril de 2010.

Castañeda Salgado, Martha Patricia (2005a) “Consanguíneos y afines. El conocimiento y el manejo femeninos de las redes de parentesco en la Tlaxcala rural”, en: David Robichaux

(comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 439-460.

_____ (2010) “Etnografía feminista”, en: Blazquez Graf Norma, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. México: CEIICH/ CRIM/Facultad de Psicología-UNAM.

Castellanos, Alicia (coord.) (2004) *Etnografía del prejuicio y la discriminación*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Chaney M. Elsa y Mary García Castro (1993) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y...más nada. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*. Argentina: Editorial Nueva Sociedad.

Chávez Castillo, Sandra (2006) “Mujeres indígenas del servicio doméstico en la Ciudad de México. Su lucha por el respeto a sus derechos humanos, laborales y culturales” Ponencia presentada en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), octubre de 2006, Oaxtepec, Morelos, México.

De la Peña, Guillermo (2000) “¿Un concepto operativo de lo ‘indio’?” en: Instituto Nacional Indigenista *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas. Primer informe*. México: INI-PNUD.

De Lauretis Teresa (2000) “Las tecnologías del género”, en: De Lauretis Teresa *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas, pp. 33-70.

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. Consulta en línea:
<http://www.cinterfor.org.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth/doc/not/libro133/libro133.pdf>, 19 de junio de 2010.

Eichler, Margarit (1997) “Feminist Methodology”, en: *Current Sociology*. Vol. 45 (2), abril, pp. 9-36.

Feixa, Carles (1993) “Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México”, en D. Provensal (ed.) *Migraciones, segregación y racismo*. Tenerife, Actas del VI Congreso de Antropología.

Fernández Ham, Patricia y Diana Esther Ávila García (1999) “Análisis comparativo entre jóvenes rurales y urbanos. Una relación indisoluble”, en: *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud* (Número temático: Los jóvenes en el campo). Cuarta Época, Año 3, No. 9, julio-diciembre, pp. 8-23. Consulta en línea:
<http://cendoc.imjuventud.gob.mx/clr/docs/pdfre/009005.swf>, 3 de septiembre de 2009.

Flores Dávila, Julia Isabel (2002) “Perfiles indígenas en ciudades de México”. México: IIS-UNAM. Consulta en línea: www.estadistica.unam.mx/encuentro/ponencias/m5ii.pdf, 23 de octubre de 2009.

González Yanko (2003) “Juventud rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios”, en: *Revista Nueva Antropología*. Vol. XIX, número, 63, octubre, pp. 153-175.

_____ (2006) “Metaleros y cumbiancheros: ¿culturas juveniles en el campo?”, ponencia presentada en el VII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural, celebrado en Quito, Ecuador.

Guerrero, Antonio A. (1999) “De los gruperos a los cholombianos. Lo rural en juventudes urbanas de Aguascalientes”, en: *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*. (Número temático: Jóvenes del campo). Cuarta época, año 3, no. 9, México, julio-diciembre, pp. 84-94. Consulta en línea: <http://cendoc.imjuventud.gob.mx/clar/docs/pdfre/009005.swf>, 3 de septiembre de 2009.

Guerrero, Antonio A. y Rocío Castro (1997) “Jóvenes gruperos en Aguascalientes” en: *Jóvenes Revista de Estudios sobre Juventud*. Cuarta época, número 4, SEP/IMJ/CIEJ, pp. 44-59.

Harding, Sandra (1998) “¿Existe un método feminista?”, en: Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feministas*: México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Helbom, Anna Britta (1967) *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y posrevolucionario*. Estocolmo: Etnografisk Museet, serie de monografías, núm. 10.

Hernández Castillo, Rosalva Aida (1994) “Reinventing Tradition: The Women’s Law”, en: Akwe:Kon: *A Journal of Indigenous Issues*. Vol. XI, No. 2, Cornell University Summer, pp. 67-71.

_____ (2001) “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en: *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24, octubre, pp. 206-229.

Hirsch, Jennifer (1999) “En el Norte la Mujer Manda. Gender, Generation, and Geography in a Mexican Transnational Community”, en: *American Behavioral Scientist*, Vol, 42 No 9, 1332-1349.

Juliano, Dolores (2004) *Excluidas y marginales*. Madrid: Ediciones Cátedra (Colección Feminismos).

Kemper, Robert (1976) *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*. México: Secretaria de Educación Pública (Colección Sepsetentas).

Lagarde, Marcela (1998) *Identidad Genérica y Feminismo*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer.

Lewis, Oscar (1957) “Urbanización sin desorganización. Las familias tepoztecas en la ciudad de México”, en: *América Indígena*. México: Instituto Indigenista Interamericano, XVII (3), julio.

Margulis Mario y Marcelo Urresti (1998) “La construcción social de la condición de juventud”, en: Mario Margulis [et al] “*Viviendo a toda*” *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central-Departamento de Investigaciones-Siglo del Hombre Editores, 3-21.

Mato, Daniel (2004) “Una crítica de la idea de ‘desterritorialización basada en estudios de caso sobre procesos de globalización’ Conferencia inaugural: Seminario (Des) Territorialidades y (No) Lugares. Medellín: Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia, 4-6 de noviembre.

Mier y Terán Marta y Cecilia Rabell (2005) “Introducción”, en: Marta Mier y Teran y Cecilia Rabell *Jóvenes y niños: un enfoque sociodemográfico*. México UNAM/FLACSO.

Moore, Henrietta L. (2004 [1991]) *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.

Mora Vázquez, Teresa (2003) “Los inmigrantes indígenas de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”, en: Millán, Saúl y Julieta Valle (coords.) *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*. Vol II, México: INAH, pp. 139-190.

Pérez Gil-Romo, Sara Elena y Patricia Ravelo Blancas (coords.) (2004) *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. México: CIESAS/H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura.

Popolo, Fabiana del, Mariana López y Mario Acuña (2009) *Juventud indígena y afrodescendiente en América Latina: inequidades sociodemográficas y desafíos de políticas*. CEPAL.

Redfield, Robert (1941) *The folk culture in Yucatan*. Chicago: University Chicago Press.

Rivera González, José Guadalupe y Leonardo Ernesto Márquez Mireles (2011) “Construyendo la condición juvenil. La experiencia y el significado del ocio, el consumo y el entretenimiento entre un grupo de jóvenes en contextos urbanos y rurales en San Luis Potosí, México”, en: Serrano Avilés y Asael Ortiz Lazcano *La investigación social en México 2011*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Tomo III, pp. 1183-1195.

Sánchez Gómez, Martha Judith (s/f) “*Bibliografía y resúmenes sobre migración indígena*”
Consulta en línea: <http://www.cdi.gob.mx/index.php?id-seccion=1809>, 7 de enero de 2008

Sánchez Gómez, Martha Judith y Raquel Barceló Quintal (2008) “Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración”. Consultado el 11 de noviembre de 2009 en: <http://alhim.revues.org/index2292.html#toc>

Saraví, Gonzalo (2004) “Segregación urbana y espacio público: los jóvenes en enclaves de pobreza estructural”, en: *Revista de la CEPAL*. Santiago de Chile, No. 83, agosto, pp. 33-48.

Sassen, Saskia (2007) *Sociología de la globalización*. España, Argentina: Katz Editores.
Solís, Clara (1999) “Introducción a la temática de la juventud rural. Propuestas y desafíos”, en: *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*. México, Instituto Mexicano de la Juventud, Cuarta época, año 3, no. 9, julio-diciembre, pp. 128-133.

Valenzuela Arce, José Manuel (2007) “Ingreso restringido Pertenencias, adscripciones y membresías juveniles. *Jóvenes Mexicanos. Encuesta Nacional de Juventud 2005*. México: Instituto Mexicana de la Juventud, Tomo 1, pp. 173-196.

Yanagisako, Sylvia y Jane Collier (1994) “Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis”. En: Robert Borofsky (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii Pacific University: Mc Graw-Hill, pp.190-203.

Young, Kate (1978) “Economía campesina, unidad doméstica y migración”, en: *América Indígena*, Vol. XXXVIII, no. 2, abril-junio, pp. 279-302.

_____ (1979) “Modos de apropiación y trabajo femenino: Oaxaca, México”, en: Olivia

Harris y Kate Young *Antropología y Feminismo*, Barcelona: Anagrama, pp. 267-301.