



JUVENTUD RURAL Y MIGRACIÓN MAYAHABLANTE

Acechar, observar e indagar
sobre una temática emergente

Inés Cornejo Portugal (Coordinadora)

JUVENTUD RURAL Y MIGRACIÓN MAYAHABLANTE

Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente

Coordinado por
Inés Cornejo Portugal



Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. Salvador Vega y León

Rector General

M. en C.Q. Norberto Manjarrez Álvarez

Secretario General

UNIDAD CUAJIMALPA

Dr. Eduardo Abel Peñalosa Castro

Rector

Dra. Caridad García Hernández

Secretaria de Unidad

Dra. Esperanza García López

*Directora de la División de Ciencias
de la Comunicación y Diseño*

Dr. Raúl Roydeen García Aguilar

*Secretario Académico de la División de Ciencias
de la Comunicación y Diseño*

Comité Editorial

Mtra. A. Gabriela Ramírez de la Rosa

Dr. Ramón Alberto Esqueda Atayde

Mtra. Brenda García Parra

Dr. Jacob Israel Bañuelos Capistrán

Dr. André Moise Dorcé Ramos

JUVENTUD RURAL Y MIGRACIÓN MAYAHABLANTE

Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente

Coordinado por
Inés Cornejo Portugal



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Clasificación Dewey: 972.004974152 J88

Clasificación LC: F1435.3.S68 J88

Juventud rural y migración mayahablante : acechar, observar e indagar sobre una temática emergente / coordinado por Inés Cornejo Portugal ; cuidado de la edición Axel García Ancira Astudillo. -- México : UAM, Unidad Cuajimalpa , División de Ciencias de la Comunicación y Diseño, c2016.

210 p. : tablas ; 15 x 21.5 cm.

ISBN: 978-607-28-0996-3

1. Juventud maya – Condiciones sociales – Yucatán (México). 2. Yucatán (México) – Emigración e inmigración – San Francisco (California). 3. Maya – Modismos, vicios de dicción, etc. 4. Yucatán (México) – Vida social y costumbres.

I. Cornejo Portugal, Inés, coord. II. García Ancira Astudillo, Axel, colab.

Juventud rural y migración mayahablante.

Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente

Coordinado por Inés Cornejo Portugal

Primera edición, 2017.

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Cuajimalpa
División de Ciencias de la Comunicación y Diseño
Avenida Vasco de Quiroga #4871,
Colonia Santa Fe Cuajimalpa,
Delegación Cuajimalpa, C.P: 05300
Ciudad de México

Diseño editorial

Mtro. Rodrigo Alvarez de Mattos

Cuidado de la edición

Mtro. Axel García Ancira Astudillo

Diseño de portada

Lic. Iván Hernández Martínez

Prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier medio sin la autorización por escrito de la Universidad Autónoma Metropolitana, el editor o el autor.

ISBN: 978-607-28-0996-3

Derechos reservados © 2016
Impreso en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
Inés CORNEJO PORTUGAL	

I. LA JUVENTUD RURAL

JÓVENES RURALES, ACTITUDES Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA: UN TEMA EMERGENTE	25
Victoria ISABELA CORDUNEANU	

II. EL SUR DE YUCATÁN

JOVEN MAYAHABLANTE MIGRANTE	59
Inés CORNEJO PORTUGAL	

JÓVENES Y MIGRACIÓN EN <i>MAMITA</i>, YUCATÁN	95
Roberto OLVERA OJEDA	

MIGRANTES RETORNADOS: ACECHANDO SU VIDA	129
Patricia FORTUNY LORET DE MOLA	

LA ESCRITURA AUDIOVISUAL EN LA INVESTIGACIÓN DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL	145
Vicente CASTELLANOS CERDA	

III. DESDE “EL OTRO LADO”

CONVERSACIONES INDÍGENAS DESDE EL OTRO LADO: ADOLESCENTES DE ORIGEN MAYA EN ESTADOS UNIDOS	165
Saskias CASANOVA	

IV. EPÍLOGO

“LA COMUNICACIÓN PRODUCE CAMBIO SOCIAL SI RESPETA MÚLTIPLES RAZONES” ENTREVISTA CON SARAH CORONA BERKIN	205
Rodrigo MARTÍNEZ	

PRESENTACIÓN

Juventud rural y migración mayahablante; acechar, observar e indagar sobre una temática emergente se desplaza entre dos movimientos paralelos: 1) aporta una reflexión sobre la juventud rural e indígena migrante (mayahablantes yucatecos) y 2) devela sutiles complicidades que conjuntan, de forma dialógica, repertorios de conocimientos especializados desde la antropología social, la psicología, la sociología y las ciencias de la comunicación, para investigar de manera interdisciplinaria un objeto de estudio –jóvenes migrantes de grupos étnicos– que suele aparecer como marginal en el campo académico de las ciencias sociales.

Otro de los cometidos de esta obra es intentar establecer relaciones o vínculos horizontales para crear conocimiento científico con aquellos “otros” sujetos de estudio, aparentemente distintos a los investigadores de las ciencias sociales y culturales. Se trata de explorar, de forma interdisciplinaria y con vocación intercultural,¹ el desplazamiento, la estancia y la permanencia en San Francisco, California, y, en algunos casos, el retorno de jóvenes y adultos a su terruño.

¹ Se define la *vocación intercultural* como la capacidad de poner en común los significados para crear comunidad entre todos los que somos distintos (Corona citada en Cornejo y Guadarrama 2013).

La presente obra está dividida en tres apartados y un epílogo en los que se abordan, desde diferentes perspectivas, la problemática juvenil indígena y migrante. El primer apartado, “La juventud rural”, incluye el estudio de Victoria Isabela Corduneanu, quien trabaja de manera específica algunas interrogantes sobre la juventud rural y la participación política; el segundo apartado de la obra, denominado “El sur de Yucatán”, lo conforman cuatro capítulos dedicados a los jóvenes de esa zona del estado. Aquí se encuentran los textos de Inés Cornejo Portugal, Roberto Olvera Ojeda, Patricia Fortuny Loret de Mola y Vicente Castellanos Cerda.

El tercer apartado del libro, “Desde el otro lado”, está dedicado a los adolescentes que migraron y permanecen en California, Estados Unidos; el texto sobre dichos jóvenes está a cargo de Saskias Casanova, investigadora de la Universidad Estatal de Arizona.

Finalmente, cierra el volumen con el cuarto y último apartado, que contiene la entrevista realizada a Sarah Corona Berkin, académica de la Universidad de Guadalajara, quien aporta reflexiones sobre cómo trabajar con el *otro* en reciprocidad.

Como lo señalan muchos investigadores, hay cierta escasez de análisis sobre los jóvenes de los grupos étnicos de México (Urteaga 2008, 670; Maldonado 2008, 161-162; Tipa 2014). Si la etapa de “juventud” entre las etnias mexicanas se considera un área *fresca* de estudio, el tema de la educación, la migración, la salud y, particularmente, la mediación cultural de diversos artificios tecnológicos, así como los procesos migratorios, son temas más que emergentes en los estudios sociales de los jóvenes rurales y mayahablantes. Valgan, entonces, unos breves ejemplos sobre la materia.

UNO

Era una tarde lluviosa en San Francisco, California. Nos encontrábamos en Union Square entrevistando a Ricky, un joven mayahablante de una comisaría de Yucatán, quien en 2009 contaba

con diecinueve años. Mientras nosotras, las investigadoras, nos enredábamos con nuestros dispositivos de última generación para grabar óptimamente dicha conversación, Ricky nos pidió disculpas porque recibió una llamada en su *iPhone* y, entre otras cosas que le dijo a su hermano Elder, le aclaró: “¡Oye, carnal, te lo estoy diciendo en maya, no en inglés!” Ricky le estaba explicando a su hermano cómo descargar música en *iTunes*; le daba instrucciones en maya que, al parecer, Elder no comprendía. Nosotras, asombradas, veíamos cómo Ricky manejaba sin dificultad tanto su *iPhone* como la nueva computadora que había adquirido durante su estancia en San Francisco; artefactos tecnológicos con los que no contaba cuando vivía en su comunidad de cinco mil habitantes, allá en el sur de Yucatán.

Dos

El lingüista Ismael May May describe en su trabajo (2010) que los mayahablantes inmigrantes en Estados Unidos utilizan para comunicarse con sus congéneres, que radican en su lugar de origen, la lengua maya a través del *chat*, así como en los mensajes telefónicos, conversaciones en las que en muchas ocasiones mezclan español, inglés y maya. El argumento del trabajo de May May es que estos nuevos dispositivos no debilitan ni disminuyen la práctica de las lenguas vernáculas, sino que –por el contrario– las reivindican a través del uso cotidiano de estas tecnologías.

TRES

En el sur profundo de la ciudad de Mérida, Iván Caguich, un joven de veintitrés años, graduado en informática, con orientación en aplicaciones telefónicas, creó, junto con dos compañeros de

su clase, una aplicación llamada *Koóten* (que en español quiere decir “Vayamos”) para aprender la lengua maya con la ayuda de un profesor. Iván y sus compañeros desarrollan dicha aplicación desde hace varios años y tienen intenciones de extenderla a otras lenguas indígenas.

CUATRO

Hace pocos días, mi colega Vicente Castellanos y yo visitamos Oxkutzcab, una ciudad del estado de Yucatán de 29 mil habitantes. Estuvimos en una escuela secundaria con la intención de conocer cómo se apropian de las tecnologías estos jóvenes alumnos. Como parte del estudio exploratorio, realizamos una ronda de preguntas. Queríamos saber la *habilidad* que tienen para utilizar el teléfono celular en ciertos campos del conocimiento. Preguntamos sobre el número de habitantes de su lugar de origen y les entregamos un celular para que buscaran la información. Nuestra sorpresa fue que ninguno de los siete jóvenes provenientes de familias mayahablantes supo cómo encontrar la cifra de la población de su propio pueblo, aparentemente tan familiar y cercano a ellos. Un dato fácil de hallar con sólo escribir en algún buscador “población de Oxkutzcab en 2015”.

Después los cuestionamos acerca del nombre del presidente de México; sólo uno de los jóvenes supo responder: el hijo del maestro de dicha escuela. Este mismo joven nos dijo que se enteró de esta información por medio de los noticieros de la televisión.

Estos acotados ejemplos permiten reflexionar acerca de la visibilidad y participación de los jóvenes rurales en términos políticos, y sobre los artificios tecnológicos que les facilitan, acceden y promueven tal participación; a la vez que indagan y cuestionan sobre las experiencias educativas de los adolescentes migrantes, el uso cotidiano de la lengua maya, las tecnologías de la informa-

ción y la mediación cultural de las redes sociales, temas que a continuación se desarrollan en una breve síntesis de los capítulos y apartados que integran el presente volumen.

La primera parte, denominada “La juventud rural”, inicia con el capítulo titulado “Jóvenes rurales, actitudes y participación política: un tema emergente” de Victoria Isabela Corduneanu, quien traza un recorrido por diversos estudios sobre los jóvenes. Su objetivo es mostrar cómo el análisis de la juventud no es una cuestión exclusivamente etaria, pues, además de la edad –señala– se deben contemplar las condiciones socioculturales que definan qué significa ser joven; asimismo, plantea que existen factores innovadores, como el uso de las nuevas tecnologías de la información (las redes sociales), que redefinen y potencializan la participación de los jóvenes (ciudadinos, urbanos y rurales) en el espacio público. Por otro lado, da cuenta del escaso estudio de la juventud rural e indígena como actor social y político.

Corduneanu centra su interés en la disposición y forma de participación política de los jóvenes. En este sentido, inquiriere ¿cuáles son las formas de participación política de la juventud rural?, ¿existen algunas diferencias con las formas de participación política de la juventud urbana y la juventud urbana-universitaria?, ¿de qué manera las movilizaciones del 2014 han proyectado la imagen y las problemáticas de la diversa juventud rural?

En el desarrollo de este capítulo se habla de la participación como la forma de influir en las decisiones políticas; por tal razón, se identifican dos tipos de participación: la tradicional (democracia representativa, en la que los ciudadanos influyen en las decisiones políticas por medio del voto) y la no convencional (también designada como participación social), que es la que está orientada a causas y problemas específicos, caracterizada por la horizontalidad e igualdad entre los que participan.

La investigación muestra que, como respuesta a la incapacidad del sistema democrático, los jóvenes se alejan de la participación tradicional y optan cada vez más por la no convencional. Según

Corduneanu, el tipo de participación no convencional más común son las movilizaciones sociales.

En este contexto, retoma la importancia del movimiento de protesta por la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzina-pa; primero, por ser un fenómeno sin precedentes, así como por el nivel de convocatoria que tuvo, es decir, hubo participación de estudiantes, sociedad civil y otros movimientos civiles a nivel nacional e internacional; segundo, debido al papel que desempeñaron las redes sociales y las nuevas tecnologías de información como herramientas para convocar, denunciar y movilizar pero, sobre todo, para visibilizar al joven rural en el espacio público y virtual.

Su análisis muestra que la juventud rural expresa una gran participación en el espacio público, si bien se aleja de la participación institucional, parece aproximarse a formas de participación política social en la búsqueda de visibilidad y derechos. Corduneanu plantea que su estudio es un indicador de que, sin duda, las juventudes rurales han cobrado notoriedad y visibilidad como actores con poder de convocatoria y capacidad de acción política; en suma, se diría que buscan formas de influir en la vida política del país. Para Corduneanu, en 2014, el joven rural tuvo rostro de normalista. Finalmente, sostiene que los temas de jóvenes rurales entraron en la agenda de las instituciones públicas gubernamentales y de la academia.

Ahora bien, la segunda parte del libro, denominada “El sur de Yucatán”, abre con el capítulo “Joven mayahablante migrante”, de quien escribe estas líneas. Ahí se bosqueja una síntesis de las derivas de las investigaciones sobre estos jóvenes. Asimismo, se reflexiona sobre las rutas teórico-metodológicas utilizadas en trabajos recientes para analizar el proceso migratorio de jóvenes mayas provenientes de la península de Yucatán y de Guatemala hacia California, Estados Unidos.

Se destaca la importancia del estudio de la migración juvenil debido a que en las últimas décadas ha aumentado considera-

blemente; asimismo, las publicaciones sobre estos procesos han incrementado, considerando que hasta hace unos años este tipo de estudios –juventud indígena– estaba fuera de la agenda de las ciencias sociales.

El análisis muestra las limitaciones y ventajas de ciertas exploraciones; por ejemplo, algunos especialistas consideraban aspectos meramente económicos como detonadores de la migración y soslayaban los aspectos culturales –la comunidad de procedencia, sus especificidades, así como el lugar de destino o llegada–; también, de alguna manera, ciertos estudios previos habían obviado a las mujeres y a los jóvenes en las investigaciones, es decir, el migrante era por lo general adulto y varón.

En este sentido, se expone el casi nulo abordaje de la migración de jóvenes de algún grupo indígena y lo contrasta con otros estudios que problematizaron que los jóvenes migrantes de las comunidades mayas fueron un agente importante en la transformación de su pueblo.

Por otro lado, los trabajos académicos analizados, llevan a cabo una reflexión de *frontera*, en la que los jóvenes se encuentran entre dos o más culturas, con capacidades, competencias y limitaciones múltiples para establecer relaciones y negociaciones equitativas e igualitarias en los diferentes escenarios de la sociedad receptora.

Algunos estudios revelan que hay discrepancia entre la identidad de los migrantes originarios de la región maya y la que les ha asignado la academia, el turismo, las instancias gubernamentales y los medios de comunicación. En este sentido, el proceso migratorio es visto no como una estrategia de supervivencia, sino como una forma de resistencia frente a la hegemonía. Los jóvenes mayas se deslindan de representaciones estereotípicas para dejar de ser *víctimas de la historia* y volverse actores con una identidad propia que discrepa de otras concepciones asignadas.

Asimismo, se consigna la continuidad y permanencia de las relaciones entre quienes se van y los que se quedan; de igual ma-

nera explica las responsabilidades que asumen los jóvenes migrantes: su apoyo a la familia extendida (quienes se quedan). Por otra parte, se pregunta cómo y a través de qué medios se mantienen y renuevan estos vínculos afectivos; en este sentido, plantea la importancia de los dispositivos de comunicación en este proceso de mantenimiento y renovación de las relaciones entre los migrantes y sus familiares. Por último, formula preguntas en torno a la forma en la que los vínculos se diluyen, mantienen o redimensionan.

El análisis en el “Joven mayahablante migrante” muestra el alcance de estudiar la migración de jóvenes mayahablantes, reconoce la complejidad de los flujos migratorios y evidencia que son diversos los factores o aspectos que inciden en dicha migración: económicos, psicológicos, culturales, políticos y, no menos importante, de comunicación.

El siguiente capítulo de este apartado corre a cargo de Roberto Olvera Ojeda, “Jóvenes y migración en *Mamita*, Yucatán”, cuyos ejes de análisis son los jóvenes mayas como protagonistas de ciertos cambios en su comunidad; la migración de jóvenes mayas a Estados Unidos, como un factor principal en la reformulación de nuevas identidades individuales y comunitarias; y, como corolario, la transformación rural yucateca derivada de la migración, la crisis agrícola, el uso de los medios masivos de comunicación y la diversificación de actividades, entre otros.

Olvera Ojeda realiza una revisión sobre la identidad regional de Yucatán, reconociendo que nunca ha sido estática, sino que ha estado en constante transformación desde la época prehispánica; el autor reconoce que si bien en la región hay ciertos denominadores en común (como tradiciones, lengua y vestimenta) que dan cuenta de una identidad regional, también distingue que cada comunidad posee características que la diferencian de las demás.

Actualmente, señala Olvera, las comunidades mayas yucatecas desempeñan actividades que ya no están relacionadas específicamente con las labores en el campo: ahora se dedican a

la albañilería, el comercio, la ganadería, la apicultura y el trabajo fuera de su comunidad. Precisamente en este punto, Olvera Ojeda explica la importancia de la migración como un proceso que implica intercambio y mezcla de rasgos culturales; es decir, los migrantes llevan consigo elementos muy acendrados de su identidad, conocimientos, hábitos y costumbres, los cuales se ven implicados en su experiencia migratoria.

El análisis de los jóvenes migrantes es central en el trabajo de Olvera: primero, reconoce que los jóvenes migrantes se van en pleno proceso de socialización, por lo tanto, el cambio de entorno sociocultural implica la configuración de nuevas identidades, conocimientos y aspiraciones; segundo, los jóvenes mayas son protagonistas del desarrollo comunitario. Roberto Olvera observa que la experiencia migratoria tiene efecto no sólo en quien la protagoniza, sino en su familia y, en general, en toda la comunidad a la que pertenece. A raíz de este éxodo, el entorno de la comunidad cambia, hay más viviendas y servicios; asimismo, los jóvenes no migrantes echan mano de las herramientas tecnológicas que les permiten conocer hábitos, culturas, lugares e ideas diferentes a las suyas.

Los jóvenes de la comunidad de Mama, Yucatán, se han apropiado y construido espacios de socialización no institucionales, se adscriben a grupos de amigos, a pandillas, disfrutan de la autonomía y la participación activa; así, los jóvenes mayas demandan mayor participación en las decisiones y en la transformación de su familia y su comunidad. Para Olvera Ojeda, los jóvenes ya no son miembros pasivos de la comunidad, sino actores principales que adquieren relevancia dentro de la comunidad *mamiteña*.

La práctica de la investigación transdisciplinaria, como *entrecruce* de miradas de la antropología y la comunicación, la presenta Patricia Fortuny Loret de Mola con su texto “Migrantes retornados: acechando su vida”, que es el tercer capítulo de este segundo apartado. La autora expone, desde su experiencia, los retos, desafíos y estímulos de una investigación transdisciplinaria (TD),

muestra cómo las diferentes disciplinas aportan, discuten y dialogan para enriquecer la investigación. Ella explica lo difícil que fue cruzar las fronteras de la antropología y acercarse, de la mano de expertos en comunicación, a los medios audiovisuales para producir el documental *Volver* (Cornejo, Castellanos, Fortuny 2015).

Fortuny retoma el concepto *acechar* [en la acepción del español yucateco] como ver, visitar y observar a alguien: “el otro”, sin que se dé cuenta; como un sujeto que, en tanto ser *socialmente situado*, habla desde su visión subjetiva y particular. En este sentido, acechar a los migrantes yucatecos retornados permite recabar fragmentos de historias y discursos que remiten a condiciones similares en las que viven otros migrantes y sus familias.

Patricia Fortuny comenta que, aunque ya había tenido experiencias en la transdisciplina (TD), la que desarrolla en el texto la puso en práctica en la península de Yucatán en colaboración con un par de comunicólogos, lo que le permitió, por un lado, experimentar la forma en que los investigadores dialogan entre sus diferentes saberes teóricos, metodológicos y prácticos y, en su caso, explica cómo fue trabajar con ellos; pero también cómo los sujetos sociales entrevistados percibieron estas investigaciones una vez que se les mostró el producto final de su trabajo, en este caso el documental *Volver: mayas migrantes*.

Fortuny Loret de Mola reconoce que cada disciplina posee lenguajes, teorías y métodos propios, sin embargo, la TD, más que la unión de puntos de vista, es la conformación de una red de conocimientos y agentes que trascienden las disciplinas, ello permite nuevos y diferentes conceptos para observar la realidad social; en este sentido, la transdisciplina implica re-aprender a utilizar instrumentos teóricos y metodológicos de “los otros”.

La autora también cavila sobre las dificultades presentadas: primero, sentir que se traiciona la disciplina es un reto, porque, como ya se dijo, la forma de abordar la investigación es completamente nueva; segundo, que privilegiar los instrumentos

tecnológicos traería varios problemas, entre otros, la pérdida de información recabada.

Por otro lado, centrarse en el equipo tecnológico provocó el olvido de los actores sociales que, a final de cuentas, es lo más importante. Por último, al privilegiar a los medios y subestimar otros instrumentos “capaces de revelar los subtextos que yacen en los discursos y en la observación continua y sistemática de la realidad” (ver apartado 2, p. 57) se omiten o soslayan datos valiosísimos que no pueden captarse con las máquinas.

Para concluir, describe algunos de los comentarios de retroalimentación del equipo de investigación por parte de los migrantes, sus familiares y algunos pobladores de Oxkutzcab (Yucatán); de acuerdo con todos ellos, el documental es un recurso que les permite verse a sí mismos, aprender de las experiencias de otros y percatarse de las dificultades y recompensas por el hecho de migrar a Estados Unidos.

Como continuidad a la reflexión acerca del abordaje de un objeto de estudio, innovadora y transdisciplinaria, Vicente Castellanos Cerda escribe “Escritura audiovisual en la investigación de la comunicación intercultural”, cuarto capítulo del segundo apartado. Aquí Castellanos dilucida la importancia de la escritura audiovisual en la investigación de la comunicación intercultural, aborda los productos audiovisuales como parte de una estrategia integral de comunicación con tres finalidades: el carácter académico, la remembranza para los involucrados en el proyecto y la difusión de conocimiento más allá del ámbito académico.

Según Castellanos Cerda, la escritura audiovisual posee un efecto logopático, es decir, una racionalidad lógica (*logos*) y un elemento afectivo (o *pático*); las particularidades de este tipo de escritura (la audiovisual) son la *pluriperspectiva* que remite a la intención comunicativa del mensaje, las *conexiones* referentes a la construcción de la narración, al montaje y, por consiguiente, a la intención expresiva y cognitiva; el *efecto cognitivo*, vinculado a la significación y apropiación del conocimiento y, por

último, la *horizontalidad enunciativa*, es decir, el reconocimiento del “otro” en el espacio público, con el cual, en un diálogo horizontal, se transforma el entorno.

La escritura audiovisual obliga a pensar y pensarnos no mediante palabras y oraciones, sino mediante conceptos-imagen que promueven la reflexión de uno en el mundo, incluso cuando no se está familiarizado con el tema. En este sentido, la escritura audiovisual es un fenómeno de interacción cultural, no exento ni ajeno a los conflictos sociales. Castellanos Cerda señala que cuando la escritura audiovisual se caracteriza por la enunciación horizontal, suscita una comunicación en la que unos y otros intervienen para comprenderse en la diferencia.

En el contexto de la comunicación intercultural, Vicente Castellanos aborda al investigador como un comunicador-mediador que asume las asimetrías y desigualdades sociales y culturales de los destinatarios del mensaje, es decir, los observa como un conjunto heterogéneo de personas capaces de discernir y confrontar el contenido del mensaje con su marco de referencia, es decir, a partir de lo que sabe, cree y conoce.

Castellanos Cerda reitera en su conclusión que la importancia de la escritura audiovisual en la investigación intercultural y horizontal radica en que permite difundir conocimiento y reflexiones que dialogan con el saber de “los otros”: el papel del investigador o comunicador-mediador es establecer el diálogo horizontal entre quienes producen el audiovisual y pensar en la diversidad de los destinatarios.

El tercer apartado, denominado “Desde el ‘otro lado’”, tiene un sólo capítulo: “Conversaciones indígenas desde *el otro lado*: adolescentes de origen maya en Estados Unidos” de Saskias Casanova, académica de la Universidad Estatal de Arizona. Su trabajo se centra en la población adolescente de origen maya de la zona sur de Yucatán, la cual radica en ciudades de California como Thousand Oaks, Los Ángeles y San Francisco. Asimismo, aporta un análisis –navegando entre tres culturas: maya, mexicana y

estadounidense— de las experiencias de 66 jóvenes, migrantes de Oxcutzcab y Muna, Yucatán, o hijos de migrantes de estos municipios. Por tanto, el trabajo contempla algunos resultados de la investigación sobre la identidad indígena, la lengua maya, las prácticas culturales y las experiencias con su cultura en contextos escolares de estos jóvenes.

Casanova plantea el marco de la migración de los mayas a Estados Unidos, la segregación vivida por los pueblos indígenas en México y el ambiente socioeconómico en el que esta migración ha aumentado. Aquí se expone cómo las políticas dirigidas a este sector de la población han planteado integrarlos a la cultura hegemónica, proponiendo que dejen de hablar su lengua y que aprendan español.

Por otra parte, Casanova explica cómo el libre mercado afectó a las comunidades indígenas mayas, las cuales, tradicionalmente, se dedicaban a las actividades del campo. De igual modo, señala que la llegada de las grandes corporaciones provocó una crisis agraria para estas comunidades y la respectiva pérdida de sus empleos, por lo que muchas personas migran a zonas turísticas de Yucatán y Quintana Roo y, posteriormente, a Estados Unidos.

Saskias Casanova también evidencia que, al llegar a Estados Unidos, los migrantes de origen indígena se enfrentan de nuevo a la exclusión, debido a que las políticas en el país vecino los agrupan con el resto de la comunidad mexicana y latina; en este sentido, hay una escasa atención a las necesidades de cada subgrupo o minoría.

De acuerdo con Casanova, el aumento de la población maya migrante y el escaso estudio sobre los niños y adolescentes mayas en estos flujos migratorios, hacen que esta investigación sea muy pertinente, pues permite el análisis de experiencias migratorias, identidades, formas de aculturación y, al mismo tiempo, la identificación de las necesidades específicas de este sector de la población migrante.

El trabajo de Casanova se centra en la identidad étnica y en las formas de aculturación, las cuales —indica— son fundamentales

para entender las experiencias de los jóvenes de origen maya en Estados Unidos. La identidad étnica se conforma de determinadas prácticas, tradiciones, actitudes, historias compartidas, sentido de pertenencia y orgullo por el grupo étnico. La aculturación –señala Casanova– es el proceso de negociación o adaptación que viven las personas de culturas diferentes cuando entran en contacto; la aculturación psicológica se concibe como las estrategias empleadas para adaptarse a una cultura diferente.

En este sentido, se identifican cuatro tipos de aculturación: asimilación (que implica la adaptación por completo), la separación (que significa el aislamiento de la cultura receptora), el biculturalismo (un balance entre ambas culturas) y, finalmente, la marginación (el desapego de la cultura receptora y de la propia).

Casanova señala que es necesario estudiar la identidad étnica de los jóvenes y, posteriormente, los procesos de aculturación, para analizar de qué manera los jóvenes resignifican el *ser maya* en Estados Unidos. Así pues, su investigación muestra que los jóvenes de origen maya en Estados Unidos tienen definiciones propias de *ser maya*, lo asocian principalmente al lenguaje, las tradiciones y la gastronomía.

De igual modo, los jóvenes mayas ven en el país vecino un cúmulo de oportunidades educativas y laborales que les posibilitan superarse y tener una mejor vida. También, los jóvenes de origen maya reconocen y se sienten orgullosos de su identidad; advierten las diferencias entre la cultura mexicana, la maya y la estadounidense; pero ven en la estadounidense oportunidades de bienestar. Asimismo, este trabajo muestra que los jóvenes perciben la desaparición de su cultura, por ello expresan interés en preservar y compartir su cultura, la cual, como ellos mismos reconocen, está en constante transformación.

Concluye este volumen con la entrevista a Sarah Corona Berkin, académica de la Universidad de Guadalajara, quien nos sitúa en una particular posición epistemológica para construir, desde ahí, el vínculo horizontal, recíproco y aproximarnos a los “otros”.

Corona Berkin señala cómo investigador e investigado aportan lo que saben, hacen y conocen para construir, elaborar, crear o producir entre ambos algo diferente y de forma conjunta. Tarea nada fácil, como en su momento señaló Patricia Fortuny, cuando se *acecha* la vida de los otros.

Sarah Corona Berkin propone que –para establecer el vínculo horizontal y recíproco en la investigación– es necesario construir la igualdad discursiva en diálogo con el otro, como un acuerdo que replantea la visión propia y la del otro para posibilitar la vida en el espacio público.

En este sentido, –acota– los investigadores son los responsables de instaurar la horizontalidad, pues, si no se comprende lo que “el otro” demanda o expresa, deviene una imposición de métodos e interpretaciones que impiden o cancelan la posibilidad de construcción de conocimiento nuevo.

Corona Berkin asegura que no es posible llegar a una comunidad y creer que se entiende a sus integrantes para luego *traducirlos* a conceptos de una investigación dominante. De igual modo, indica que la tecnología por sí sola no garantiza la horizontalidad, es necesario que las estrategias de negociación y el diálogo estén en permanente construcción.

La presente obra nos devela el rostro del estudiante normalista de Ayotzinapa en el joven rural; nos acerca a los migrantes que perdieron su juventud “allá lejos” en Estados Unidos; a los retornados que contribuyen con la comunidad, más allá de los estereotipos que le restan complejidad a los procesos, a las formas y maneras de *acechar* en la vida de los otros. También nos brinda información relevante sobre los adolescentes mayas que acuden a la escuela en Estados Unidos y cómo las distintas formas de *ser maya* se hallan siempre en constante tensión.

En síntesis, este volumen colectivo abre nuevas interrogantes, ahí donde las tecnologías de la información y comunicación parecen acompañar la vida cotidiana de estos jóvenes; están presentes, participan y se expresan en formas no tradicionales de hacer polí-

tica y de intervenir en la escena pública. Asimismo, abre inéditos desafíos para nosotros los investigadores de las ciencias sociales y culturales. Parece que se requieren nuevos criterios de significación, nuevas rutas de reflexión en las que las definiciones de los problemas de investigación, derroteros metodológicos, bitácoras, registros de campo, representaciones fotográficas o videográficas, así como los artificios tecnológicos quizá no alcancen para *congelar* los diversos fragmentos de realidad que se mueven y trastocan con mayor rapidez que las propias tecnologías mediáticas.

Finalmente, agradezco al Programa de estancia sabática del Conacyt y al Dr. Francisco Fernández Reppeto, quien fungió como investigador anfitrión, de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), ambos apoyos académicos me estimularon y comprometieron, junto con mis colegas del CIESAS Peninsular, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Universidad de Guadalajara (UdG), la Universidad de Estatal de Arizona (Arizona State University) y la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa (UAM-C), para continuar con esta experiencia intelectual en la construcción del conocimiento sobre este tema emergente.

Inés Cornejo Portugal
Oxkutzcab, Yucatán, 2016

BIBLIOGRAFÍA

MAY MAY, Ismael. 2010. "El maya escrito a través de los medios electrónicos de comunicación: localizando lo global". En *Etnia, lengua y territorio. El sureste ante la globalización*. Ricardo López Santillán, coord., México: CPHS, UNAM.

CORNEJO PORTUGAL, Inés; Vicente Castellanos Cerda; y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2015. *Volver: mayas migrantes* (documental). México, UAM Cuajimalpa.

I. LA JUVENTUD RURAL

JÓVENES RURALES, ACTITUDES Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA: UN TEMA EMERGENTE

Victoria ISABELA CORDUNEANU

Cuando en septiembre-octubre del 2014 en México empezaban las movilizaciones por Ayotzinapa, la problemática de los jóvenes y las juventudes rurales era todavía una asignatura pendiente para el mundo académico.

Sin embargo, los rostros de los 43 normalistas desaparecidos irrumpieron con fuerza en el espacio público, primero en el país y luego en el mundo, como un fenómeno sin precedentes de solidaridad internacional, desde el Norte de Europa hasta Australia.

En México, al movimiento se le sumaron rápidamente escuelas superiores y medio-superiores públicas y privadas, hasta el extremo de ver en la calle representantes de escuelas que nunca habían participado. Sin duda, la herencia del 2012 y el #YoSoy132 en la cultura política de los jóvenes se vio nítida-

* Profesora investigadora de tiempo completo, Academia de Comunicación y Cultura, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo institucional: isabela.corduneanu@uacm.edu.mx.

mente en estas movilizaciones en septiembre-diciembre del 2014; el movimiento se articuló con la huelga del Instituto Politécnico Nacional (IPN). Sin embargo, las protestas del 2014 tienen algunas características que marcan una diferencia con los del 2012.

1. El imperio de las emociones. Así como algunos académicos lo analizaban, en estos nuevos movimientos sociales, las emociones y la construcción de la agencia, además de la articulación de una agenda internacional-transnacional son fundamentales (Jasper 2012, 35). Entre las emociones, las varias marchas tuvieron emociones que van de la tristeza/duelo al enojo/furia, las cuales transformaron las marchas en una protesta muy fuerte en contra de Enrique Peña Nieto, presidente en funciones.
2. La solidaridad: salen los que “nunca salen”. La solidaridad se pudo apreciar en varios niveles:
 - a) En el nivel de los jóvenes enrolados en algún sistema educativo, se solidarizaron escuelas que en 2012 tuvieron un papel secundario o nulo. Recuento sumario: el CNBA, La Salle, el TEC, las facultades de medicina o de ingeniería de la UNAM, el CIDE, el Colmex etc. El lema que quizá más los caracteriza fue, como en 2012 “Escuelas Unidas, Jamás Serán Vencidas”.
 - b) A nivel nacional, las marchas de protesta se registraron en los principales centros universitarios, como Monterrey, Mérida, Guadalajara, pero también en muchas ciudades sin un componente universitario destacado, como varias localidades de Guerrero o Chiapas.
 - c) A nivel internacional, *#LaJornadaGlobalporAyotzina-pa* se desplegó, varias veces, en más de 43 países. Un ejemplo contundente es el video “El mundo está viendo: Estudiantes de 43 países en solidaridad con Ayotzina-pa” que lanzaron estudiantes de Harvard, MIT, Boston

University, Berklee College of Music y Tufts el 2 de noviembre 2014, en el cual participan 136 estudiantes de 43 países.¹

- d) Los que se suman: aparte de las organizaciones jerárquicas weberianas que están normalmente presentes en las protestas anti-sistémicas (por ejemplo, el Frente Zapatista, El frente Francisco Villa, los sindicatos, la CNTE etc.), en las marchas se pudo apreciar gente común y corriente que acudía con sus amigos, con sus hijos menores, desde grupos de “ciclistas” a otros que se identificaban como “Godínez consciente se une al contingente”, u organizaciones ambientalistas o de protección de los derechos humanos (*GreenPeace*, *Amnesty International*) y hasta religiosos (monjes y monjas). En un sumario análisis, una mezcla muy heterogénea que pone los cimientos a una sociedad civil mexicana que sólo se dejaba entrever en los movimientos del 2012, y que tenían en común las emociones: la tristeza, la indignación y el enojo.
- e) El papel de las redes sociales y las nuevas tecnologías. Si bien esto es en sí un tema aparte, las redes sociales tuvieron un fuerte rol en convocar a las marchas. Recordemos el caso de la movilización al Ángel de la Independencia y la marcha posterior debido a la infortunada declaración en una conferencia de prensa sobre las averiguaciones en el caso Ayotzinapa del procurador general de la República de este entonces, Jesús Murillo Karam: “Ya me cansé”, la cual se volvió rápidamente *trending topic* en *Twitter*. Pero su papel no fue solo de movilizar, sino también de difundir estos movimientos a nivel internacional, de denunciar, de aglutinar las emociones en una onda de protesta que sobrepasó el terreno nacional.

¹ El video está disponible en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=dOh-RQ-46VEw>

- f) Finalmente, y más cerca del objetivo de este artículo: la visibilización de la juventud rural y su posible construcción como objeto de estudio.

UNA PROBLEMÁTICA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO Y UN PROBLEMÁTICO ESTADO DEL ARTE

El presente capítulo atiende una deficiencia que varios autores han señalado en cuanto al tratamiento académico de los jóvenes y las juventudes rurales: su escasa presencia en los trabajos académicos. Pacheco Ladrón señala que:

La juventud rural en México ha sido escasamente estudiada debido a su ocultamiento dentro de la categoría de juventud, ya que en sus orígenes ésta se refirió a los jóvenes urbanos. Este ocultamiento de las juventudes rurales ocurría porque generalmente se les consideraba en tránsito hacia la urbanización, pero no como sujetos portadores de un proyecto de sociedad en sí misma. El surgimiento de los jóvenes rurales como actores sociales y políticos es indispensable (Pacheco Ladrón 2013, 19).

Si bien la autora considera que la reciente atención a los jóvenes rurales se hace a partir de su mayor participación como “aportadores de trabajo en una gran diversidad de actividades realizadas en el ámbito rural” (Pacheco Ladrón 2013, 19), la novedad del contexto mexicano del 2014 nos proporciona la hipótesis de la visibilización de los jóvenes rurales a partir de sus actitudes políticas, su participación política –tradicional y no tradicional– y su presencia en los temas de la movilización social. El caso Ayotzinapa hizo visible esta categoría que se ocultaba dentro del concepto general de “juventud”, que implícitamente se entendía como juventud urbana y, dentro de esto, como juventud universitaria.

Una segunda confusión está entre las categorías de jóvenes rurales y jóvenes indígenas: esta última categoría es “un tema implícito dentro de la juventud rural” y además abordada desde un tratamiento antropológico con una mirada privilegiada sobre los varones del pueblo indígena (Pacheco Ladrón 2013, 23).

La autora sintetiza tres áreas actuales de estudio de la juventud rural: la primera, sobre la educación y la capacitación de los jóvenes rurales para el desarrollo; la segunda sobre el tema de la incorporación al mundo laboral; y la tercera, sobre la implementación de políticas públicas específicas para la juventud rural (Pacheco Ladrón 2013, 21).

Esencialmente, consideramos que estos temas tienen en común el interés del Estado en producir conocimiento específico para poder implementar políticas públicas particulares, mas no el interés de los académicos para conocer a profundidad y fuera de esquemas epistemológicos y metodológicos rígidos las particularidades de la(s) juventud(es) rurales. En otras palabras, los jóvenes rurales son tratados como sujetos pasivos que se deben estudiar para diseño e implementación de políticas, mas no como agentes que construyen su propia subjetividad y mucho menos, su propia acción o cultura política. Es importante, por lo tanto, tomar en cuenta la investigación que Pacheco Ladrón, Román Pérez y Urteaga Castro-Pozo (2013) hicieron sobre jóvenes rurales en tres estados de la República (Guerrero, Nayarit y Sonora), en la cual propusieron nuevas categorías para analizar a los jóvenes rurales dentro de su cotidianidad, como serían:

los procesos de socialización dentro y fuera de la familia, la inserción y el mantenimiento en la escuela, el uso de la tecnología, la participación de los jóvenes en las actividades laborales (...) las preferencias respecto a la elección de pareja, el uso del tiempo libre y la pertenencia a organizaciones, así como las percepciones sobre las diferentes instituciones con las que están en contacto (Medina, Urteaga y Bonilla 2013, 37).

La discusión se complica más cuando llegamos a la problemática de los jóvenes rurales y los jóvenes indígenas. Pérez Ruíz (2011, 3) apunta que actualmente hay cuatro líneas de investigación sobre las juventudes rurales: la primera, desde los investigadores que ya trabajan con poblaciones indígenas y el tema étnico en diversas áreas: salud, género, migración, identidad, indígenas en ciudades, trabajo, producción, consumo, violencia, etnicidad, imaginarios y representaciones sociales, movimientos sociales, áreas desde dónde se enfoca la problemática de los jóvenes, pero, en general, sin contar con el respaldo de alguna mirada teórica sobre la juventud. La segunda línea viene desde investigadores especializados en estudios sobre la juventud urbana, como Maritza Urteaga-Castro Pozo, por ejemplo, y que ahora extienden la mirada hacia las juventudes rurales, como es el caso de la investigación ya mencionada (Pacheco Ladrón, Román Pérez y Urteaga Castro Pozo 2013). La tercera línea incipiente se desarrolla desde los propios actores, los jóvenes indígenas, con estudios profesionales, que quieren desentrañar los procesos socio-culturales de sus comunidades. La cuarta y última línea es integrada por los que son nuevos en los dos temas: la problemática indígena y la de las juventudes, con la ventaja de la frescura de la mirada epistemológica y metodológica, pero también con el riesgo de trasladar automática y acríticamente los hallazgos de otros estudios sobre jóvenes al ámbito de las juventudes étnicas.

Por lo tanto, es útil tomar en cuenta la propuesta de Pérez Ruíz: deconstruir la noción de joven en los estudios de los pueblos indígenas, misma que se puede hacer extensiva al estudio de los jóvenes rurales, para:

captar sus especificidades y significados culturales, y atender su construcción según quién clasifica, desde dónde lo hace, y de acuerdo con el sentido del ordenamiento del mundo simbólico y de las relaciones sociales de cada grupo, en un tiempo, un lugar y un contexto determinados (Pérez Ruíz 2011, 9).

La misma autora menciona la necesidad del replanteamiento conceptual de la categoría “jóvenes”, empezando por su desnaturalización, tema en el que profundizaremos un poco más adelante.

Otra autora cuyas aportaciones son útiles al tratar de posicionar el tema y estudiar a las juventudes rurales e indígenas es Sarah Corona Berkin. Sus trabajos con niños, jóvenes y profesores huicholes han dado lugar a importantes planteamientos epistemológicos y metodológicos de los cuales los estudios de las juventudes rurales e indígenas se pueden beneficiar. En primer lugar, a partir de una experiencia educativa con jóvenes y maestros “wixáritari”, la investigadora plantea el concepto de “entrecultura” el cual

nombra las relaciones políticas ‘entre’ sujetos distintos, en el espacio público. ‘Entre’ no sugiere acuerdo, penetración o entendimiento; sugiere la exposición de lo propio frente a lo ajeno en un espacio político, donde los otros se exponen y al exponerse, existen” (Corona Berkin 2007, 13).

Y sigue la autora discutiendo que la discriminación construye las diferencias y les otorga un valor, por lo tanto, las diferencias culturales tienen que ser historizadas, sus orígenes develadas y el punto de reflexión se debe centrar sobre el cómo y el porqué se construye el conflicto entre los muchos diversos (Corona Berkin 2007, 15). De ahí, la autora avanzó con la propuesta de “metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales” (Corona Berkin y Kaltmeier 2012), una propuesta que la investigadora aplicó en sus estudios con jóvenes wixáritari (Corona Berkin 2007 y Corona Berkin 2011). En esencia, la metodología horizontal es:

proponer la mirada indígena sobre sí mismos, y a través de ahí, mirarnos a nosotros mismos, aprovechando la condición de toda existencia, un otro que delimita el nosotros. La cuestión decisiva es establecer la diferencia entre ellos y nosotros, sin negarla como

constitutiva necesaria de la construcción de conocimiento y de vida en común (Corona Berkin 2012, 108).

En los estudios de juventud otros autores han hecho un acercamiento hacia una definición sociocultural, más allá de un planteamiento de diferenciación etario. Un elemento importante en la definición de la clase de edad juvenil, además de la demografía, la educación y el mercado de trabajo (que son coordenadas que han surgido desde la mitad del siglo pasado), han sido los medios de comunicación y la industria del consumo en general, que delimitan un nicho joven y diseñan productos específicamente para los actores juveniles. Se llega así a otra coordenada importante en la delimitación de la juventud: el consumo cultural y la interacción con los medios masivos de comunicación (Pérez Islas 2010). En los últimos años, con la explosión de las nuevas tecnologías, se añade un nuevo elemento: la tecnología. Los medios (que desarrollan representaciones sociales de lo juvenil, proponen productos para los jóvenes, y desarrollan historias para la juventud), y las nuevas tecnologías de comunicación, introducen en la ecuación nuevos parámetros para delimitar y definir la pertenencia de los sujetos a la categoría sociocultural de “juventud”.

Un tema de debate en los estudios de juventud –y la vez una limitante metodológica– es el problema de la edad: ¿entre qué años se es joven? La literatura actual menciona varios rangos: de 12 a 29 años, de 15 a 29 años o hasta los 35 años en algunos estudios europeos. Si bien la pregunta es válida, sobre todo para poder hacer estudios cuantitativos donde la variable sociodemográfica se tiene que delimitar, la respuesta es la conjunción entre la edad biológica y la edad social (Pérez Islas 2010). En otras palabras: se deben de tomar en cuenta las coordenadas socioculturales que demarcan los territorios de transición del sujeto joven hacia la adultez, para poder analizar y determinar la localización de un sujeto en la etapa sea de “juventud”, sea de “adultez”. Esto es, la edad no es el único criterio a tomar en cuenta; lo más im-

portante, según el mismo autor, son las cinco transiciones que marcan la etapa entre la adolescencia y la adultez, y que asimismo se incorporan en el dinamismo del ser joven: dos vinculados con el espacio público: terminar estudios e incorporarse al primer trabajo, y tres con el espacio privado-familiar: dejar la casa paterna/materna, tener una pareja estable y tener el primer hijo (Pérez Islas 2010). Pérez Ruíz también propone otros criterios desde el objeto de estudio que son los jóvenes-indígenas:

un punto esencial para cualquier investigación sobre jóvenes indígenas es partir de la premisa de que identificar un sector de la población como joven implica advertir un proceso de clasificación social que es relativa, histórica e ininteligible en sí misma, ya que se ubica dentro de las estrategias de producción y reproducción del sentido y de las relaciones sociales en una sociedad determinada; por lo cual se asocia con las formas mediante las cuales cada sociedad organiza la transición de una etapa del ciclo de vida a otra. Así, para que haya juventud, deben existir ciertas condiciones culturales que remitan a las instituciones que intervienen en su definición social, a las elaboraciones subjetivas que la construyen, a las percepciones que los clasificados generan sobre sí mismos y a la contienda social que se produce en torno a dotar de sentido las clasificaciones y las relaciones sociales, siempre en un tiempo, un lugar y un contexto determinados (Pérez Ruíz 2011, 9-10)

Adicionalmente, Sergio Balardini (2000) menciona algunos de los criterios que, si bien han estado vigentes desde 1960 hasta la década del ochenta, han ido cambiando paulatinamente desde los noventa, lo que influye también en la discusión epistemológica sobre la(s) juventud(es). Según Balardini (2000), los jóvenes de hoy se agrupan de manera informal fuera de las instituciones tradicionales, y lo hacen para una gestión concreta y no para una representación de intereses, como los jóvenes de los años 60 y 70. Pérez Islas (2010) señala dos nuevas condiciones posibles o

redefiniciones en la condición juvenil, a principio del siglo XXI, que impactan en las definiciones de clases de edades (entendidas como la combinación de la edad biológica con la edad social): la primera condición son los jóvenes permanentes, que no logran transiciones como inserción en el mercado laboral o tener un hogar propio, o lograr la autonomía de los padres; la segunda, la juventud truncada por un contexto de riesgo, como la violencia, el narcotráfico, o condiciones laborales precarias.

Pacheco Ladrón señala que “El surgimiento de los jóvenes rurales e indígenas como actores sociales y políticos es indispensable para que los países transiten hacia nuevas relaciones entre los diversos grupos que integran la sociedad (Pacheco Ladrón 2010, 126)”. Por lo tanto, nuestro objeto de estudio sobre actitudes y participación políticas de estas juventudes es más que pertinente, tomando en cuenta que es un tema no estudiado, pero que irrumpió con fuerza en el espacio público en el 2014 con el asunto de los normalistas rurales. La misma autora encuentra, con datos de la Encuesta Nacional de Juventud 2005, que los jóvenes rurales no establecen vínculos con los partidos políticos y concluye que:

La construcción de la ciudadanía de los jóvenes rurales está muy lejos de transitar por los partidos políticos. Ello ocurre porque la idea de ciudadanización parte de un modelo idealizado de *polis* en la que los ciudadanos son culturalmente homogéneos, lo cual implica que comparten una visión del mundo, provienen del mismo pasado y tienen una cultura y un lenguaje comunes (Pacheco Ladrón 2010, 136).

Frente a la desestructuración de la escuela rural y de la familia rural como instituciones donde debía construirse el proceso de socialización de los jóvenes rurales, éstos generan “sus propias respuestas de supervivencia, las cuales se encuentran cada vez más cerca de los márgenes de la sociedad, vinculados con espacios de la informalidad económica, social y laboral” (Pacheco Ladrón 2010, 140).

Adicionalmente, ¿qué pasa con la construcción de la ciudadanía en los jóvenes rurales? De acuerdo con la misma autora, “La ciudadanización sigue siendo una asignatura pendiente para la juventud rural. Si la juventud urbana ha sido incorporada a la política como ‘clientela’ y no como sujeto participativo, la juventud rural e indígena ha sido incorporada desde la exclusión” (Pacheco Ladrón 2010, 140). Es precisamente este planteamiento que da pie a la construcción de nuestro objeto de estudio.

OBJETO DE ESTUDIO Y METODOLOGÍA

A partir de estos señalamientos de la falta de investigación sobre las juventudes rurales, así como de la falta de ciudadanización de las mismas, y frente a lo que ha sucedido en la sociedad mexicana desde el 2012, surgen las preguntas centrales de esta investigación: ¿Cuáles son las formas de participación política de la juventud rural? ¿Tienen algunas diferencias con las formas de participación política de la juventud urbana y la juventud urbana-universitaria? ¿De qué manera las movilizaciones del 2014 han proyectado la imagen y las problemáticas de la(s) juventud(es) rural(es)?

Para poder contestarlas, hemos propuesto un abordaje metodológico mixto: por un lado, un análisis comparado de actitudes políticas y actitudes sobre la democracia y formas de participación políticas tradicionales y no tradicionales de los jóvenes urbanos y rurales (18 a 29 años de edad, divididos en dos cohortes: 18 a 24 años y 25 a 29 años) con base en la encuesta CNEP (Comparative National Election Project) de julio de 2012.² Por otro lado, una aproximación cualitativa con base en la observación no participante y la etnografía visual que se hicieron en varias marchas que tuvieron lugar en México DF, de octubre a diciembre del 2014. Los resultados aquí presentados son preliminares y obedecen a varias limitaciones que se exponen a continuación.

² Agradecemos a Alejandro Moreno el acceso a la base de datos CNEP 2012.

La encuesta CNEP fue realizada en México en julio de 2012, con mil 600 casos, representativa a nivel nacional, con un muestreo probalístico polietápico, tomando como marco muestral las secciones electorales definidas por el IFE. Nivel de confianza 95% y margen de error de +/-2.6. Cabe mencionar que el CNEP es una encuesta internacional diseñada para comprender el comportamiento electoral bajo distintos contextos con un enfoque en los procesos de intermediación y comunicación política.

La observación no participante se realizó en las marchas que ocurrieron en octubre y noviembre del 2014 en México DF. Las fotos presentadas especifican a cuál marcha corresponde cada una de ellas.

LIMITACIONES

Es importante señalar que los resultados aquí presentados son preliminares y corresponden a un primer nivel de análisis descriptivo.

En la parte cuantitativa, los limitantes son varios. En primer lugar, nos tuvimos que adherir a una definición etaria de juventud y, en segundo lugar, a una definición geográfica de juventud rural, separando a los encuestados por secciones electorales urbanas y secciones rurales mixtas y rurales (considerados como jóvenes rurales aquellos resultantes de tomar en cuenta también la discusión de la “neoruralidad” que proponen Pacheco Ladrón, Román Pérez y Urteaga Castro Pozo (2013, 15). Usamos la definición propuesta por Pacheco Ladrón:

Generalmente se considera como jóvenes rurales a los que permanecen en el campo o a quienes desarrollan su vida en torno a actividades del campo, sin que ello implique la dedicación exclusiva a actividades agro-pecuarias (Pacheco Ladrón 2013, 20).

El rango de edad aceptado por la autora es el de la UNESCO: de 12 a 29 años. Sin embargo, la encuesta CNEP fue aplicada sólo a mayores de 18 años con credencial de elector vigente, lo cual fue una limitante más del estudio.

Finalmente, los reactivos de la encuesta en cuanto a actitudes políticas, actitudes sobre la democracia y formas de participación política, son reactivos estándar utilizados en estudios nacionales e internacionales, como el Latinobarómetro. Faltaría una aproximación cualitativa hacia estas categorías con los jóvenes rurales para discernir si se impone un enriquecimiento o un cambio de las categorías: si hay nuevas formas de participación, nuevas actitudes políticas o nuevas actitudes hacia la democracia.

PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ACTITUDES POLÍTICAS EN JÓVENES

De acuerdo con trabajos anteriores, se observó que hay diferencias en la cultura política y en la participación entre el segmento etario de los jóvenes (que, actualmente en México, se considera entre los 18 y 29 años de edad, de acuerdo a INEGI) y los mayores de 30 años (Corduneanu 2012, Corduneanu y Muñiz 2011). Trabajos previos encontraron diferencias generacionales en cuanto a las formas de participación política para la juventud europea. Por ejemplo, Mannarini *et al.* (2008) afirman que existe evidencia en los últimos años que refleja cómo se ha intensificado el distanciamiento de los jóvenes respecto de los canales tradicionales de la participación política (voto, participación indirecta como campañas políticas, afiliación partidista, interpelaciones directas de los políticos). Sin embargo, al mismo tiempo estos jóvenes escogen implicarse en los procesos políticos sobre todo a través de actividades sociales y civiles. Se plantea, por tanto, una participación de tipo socio-política la cual deriva en el nuevo concepto de *participación social*, que va más allá de los tradicionales conceptos de participación convencional y no convencional. Algo que los

diferencia del grupo de edad de mayores de 30 años (Bachman *et al.* 2010), en cuanto que parece que los jóvenes practican más las formas de participación no convencional, mientras que, si bien respetan las instituciones democráticas tradicionales, son más críticos sobre el funcionamiento de las mismas. En estas diferencias se han planteado hasta tres posibles factores causales: el factor generacional o de cohorte (contexto donde se produce la socialización de cada generación), el factor de ciclo de vida y el factor contexto, además de otras variables sociodemográficas como el sexo, nivel socioeconómico y/o nivel educacional. Sin embargo, los hallazgos no son concluyentes.

Así, por ejemplo, Jaime Castillo (2008) encuentra que los efectos del ciclo vital son los más importantes; los individuos en la edad de estudiar (18-24) son más proclives a la participación no convencional que los de 25 a 29 años de edad que entran en otro ciclo de vida; el nivel educacional influye: a mayor educación, mayor participación. También, que el nivel de participación de los jóvenes no ha disminuido en las décadas de 1980 a 2000: se ha incrementado la participación no convencional. Por su parte Norris (2004), trabajando con datos del European Social Survey, llega a conclusiones similares. Detectó que la participación convencional es más común entre los mayores de 30 y la participación no convencional en los menores de 30, lo que lo atribuye a un efecto de ciclo de vida. Al mismo tiempo, los jóvenes tienen mayor probabilidad de participar en acciones sociales que las generaciones de sus padres o abuelos, lo cual sugiere un cambio social. De la misma manera, los jóvenes participan más en organizaciones no convencionales que los mayores de treinta, lo que sugiere un efecto de ciclo de vida. Ello pone de manifiesto que, más que ser apáticos, los jóvenes desarrollan “múltiples canales de acción cívica, movilización y expresión que suplementan las modalidades tradicionales” (Norris 2004, 17).

En cuanto a México, algunos estudios también han encontrado que los jóvenes no ven en los partidos políticos una forma

atractiva de participación y que los que sí participan, lo hacen en formas de luchas o causas específicas, como organizaciones civiles, políticas, sindicales, culturales, de autogestión popular, estudiantiles y universitarias, consultas y observaciones ciudadanas, marchas, mítines, manifestaciones por la defensa del voto, defensa del derecho de estudiar, etcétera (Cuna Pérez 2007). Un alejamiento de las formas de participación política tradicional ya fue visualizado en la Encuesta Nacional de Juventud de 2000 y de 2005, que –sin embargo– no debe entenderse necesariamente como una “desafección” o “apatía”, sino como una respuesta a una actual incapacidad del sistema democrático de atender las necesidades de los jóvenes, de incluirlos, de representarlos.

PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y MOVILIZACIONES SOCIALES

De manera adicional a la compleja situación teórica en la aproximación a la idea de lo juvenil, y en especial de las juventudes rurales, tenemos que apuntar que la coyuntura de la sociedad mexicana desde el mayo del 2012 ha registrado la emergencia del sujeto joven (universitario) en el espacio público y virtual con @Másde131 y #YoSoy132. Si bien el espacio no nos alcanza para una reflexión pormenorizada del contexto mexicano a partir del mayo del 2012, es necesario esbozar algunas líneas que nos permitan canalizar nuestra discusión teórica y el análisis del presente artículo. Adicionalmente, el 2014 vio la emergencia de la temática de los jóvenes normalistas y la irrupción en el espacio público de la figura del joven rural (más allá del joven indígena que estaba presente desde el Movimiento Zapatista de 1994).

Por participación política se entiende, de manera tradicional, la forma en la cual los ciudadanos pueden influir en las decisiones políticas, siendo el voto la más directa, además de la participación indirecta como la implicación en campañas políticas, participación en organizaciones formales, de tipo *weberiano* (re-

guladas, jerárquicas, burocráticas), como las iglesias vinculadas con los partidos cristiano-democráticos, los sindicatos, las cooperativas, las organizaciones voluntarias etc. Si bien esta definición se desarrolla en los años 50 y 60 con el auge del estado del bienestar, el 68 y los movimientos sociales de protesta han provocado una reconsideración de las formas de participación política (Norris 2004). Los movimientos sociales, extraordinarios en los años 60, se han vuelto comunes en los 70 y 80 con el auge del feminismo, el pacifismo, y –de manera más reciente– los movimientos ecológicos, por ejemplo. Por ello, se desarrolla el concepto de “participación no convencional” que es aquella que no considera los canales tradicionales de la democracia representativa para buscar influir en las decisiones políticas. La forma más representativa de esta participación no convencional son las movilizaciones sociales (Norris 2004).

Pippa Norris (2004) propone diferenciar entre dos formas de participación política: *citizen-oriented* (orientada hacia el ciudadano) y *action-oriented* (orientada hacia la acción) o *cause-oriented* (orientada hacia una causa). Las primeras son equivalentes a la participación convencional, donde el ciudadano de una democracia representativa utiliza los canales tradicionales e institucionales de la misma para influir en las decisiones políticas. Las segundas se refieren a las acciones orientadas a causas que se enfocan a problemas específicos, por ejemplo, las políticas de los consumidores, peticiones, manifestaciones y protestas. Las acciones orientadas a causas se han desarrollado de tal manera que hay una línea borrosa entre lo político y lo social, con el impacto de los valores postmateriales como ecología, género, globalización, etnicidad y sexualidad. Las acciones orientadas a causas no tienen como meta sólo a los actores políticos (gobiernos, políticos, partidos) sino otros actores sociales, en los sectores públicos, privados o *non profit*, tanto nacionales como transnacionales. Esto sería una primera modificación en la participación política: la modificación en las formas o repertorios

de las mismas, que encabezan –sobre todo– los jóvenes (Pipa Norris 2004).

Mannarini *et al.* (2008) afirman que hay evidencia de que en los últimos años los jóvenes se han distanciado de los canales tradicionales de la participación política (voto, participación indirecta como participación en campañas políticas, afiliación partidista, interpelaciones directas de los políticos). Sin embargo, los jóvenes escogen implicarse en los procesos políticos sobre todo a través de actividades sociales y civiles: la participación de los jóvenes no es sólo social o sólo política, sino que es socio-política, lo que nos lleva a un nuevo concepto: el de la *participación social*, además de la participación convencional y no convencional, de acuerdo a los autores. Tres son las características principales de la participación social. Primero, la prevalencia de las relaciones horizontales e igualitarias (a diferencia de las relaciones jerárquicas de los partidos políticos, por ejemplo, o de otras organizaciones objeto de la participación política tradicional). La segunda característica se refiere a la presencia de motivaciones pro-sociales, y la tercera a estructura de redes con conexiones débiles (Mannarini *et al.* 2008).

ACTITUDES POLÍTICAS Y FORMAS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN JÓVENES RURALES Y JÓVENES URBANOS

Tomando en cuenta las precisiones teóricas y conceptuales anteriores, presentamos los resultados de esta investigación, empezando por los resultados de actitudes políticas y participación política arrojados por la encuesta CNEP (2012). Un primer indicador importante es el interés en la política: ¿qué tanto la política es un tema que a los jóvenes les llame la atención?

La pregunta fue: “¿Qué tanto diría usted que está interesado en la política? Mucho, algo, poco o nada, en una escala de 1 a 4”. Se han calculado los promedios, sin tomar en cuenta la no-respuesta. La media teórica es de 2.5.

	18-24	25-29	MAYOR DE 30
Urbano	2.60	2.52	2.57
Rural mixto	2.29	2.46	2.41

Tabla 1.

Interés en la política. Datos de elaboración propia con la base de datos de la encuesta CNEP, julio 2012.

Vemos que la diferencia más marcada está entre los más jóvenes, de 18 a 24 años, y que los jóvenes rurales presentan un menor interés por la política (en los ambos casos, el promedio es por debajo de la media teórica) que los jóvenes urbanos. El mayor interés en la política lo presentan los más jóvenes y los mayores de 30 del medio urbano.

Esto nos ha llevado a componer un índice de la “desafección” política, o del desencanto (conocida también en la literatura como “cinismo político”, [*cf.* Cappela 2007]), que incluye percepciones sobre la eficacia interna y externa (qué tanto los ciudadanos creen que pueden influir en la política y qué tanto sienten que las varias instancias políticas representan su interés). En este caso, el índice ha sido compuesto por las siguientes preguntas:

“Dígame si está de acuerdo con las siguientes afirmaciones (escala 1 a 5, codificada para que 1 sea Totalmente en desacuerdo, 2 En desacuerdo, 3 Ni de acuerdo ni en desacuerdo, 4 De acuerdo y 5 Totalmente de acuerdo)

1. Los políticos no se preocupan mucho de lo que piensa la gente como yo
2. Los partidos políticos sólo sirven para dividir a la gente
3. La gente como yo no tiene ninguna influencia sobre lo que hace el Gobierno
4. Por lo general, la política parece tan complicada que la gente como yo no entiende lo que sucede.”

Los resultados del índice de desafección o cinismo político, por rangos de edades y por tipo de secciones, son los siguientes (la media teórica es de 3):

	18-24	25-29	MAYOR DE 30
Urbano	3.5	3.62	3.7
Rural mixto	3.4	3.65	3.69

Tabla 2.

Índice de Desafección política.

Elaboración propia con datos de la encuesta CNEP 2015.

El índice de desafección política es alto en todos los rangos de edades, ya que todos los promedios son por arriba de la media teórica. Sorprendentemente, las diferencias no aparecen entre los jóvenes rurales y urbanos, cuyos niveles de desafección política, si bien significativos por estar por arriba de la media teórica, son menores a los de los mayores de 30 años. Así, parece que los “menos” desafectos son justo los jóvenes, urbanos y rurales, de 18 a 24 años. Por lo tanto, sería importante ver sus formas de participación política, pero también las actitudes que tienen ante el sistema democrático.

En cuanto a formas de participación social o cívica, como mencionamos, se tomaron las preguntas sobre participación en una marcha o protesta en los últimos 12 meses, y sobre participación en varias organizaciones o asociaciones.

PARTICIPACIÓN EN MARCHA O PROTESTA EN LOS ÚLTIMOS 12 MESES – RESPUESTAS SI	18-24	25-29	MAYOR DE 30
Urbano	12.9%	6.9%	5.1%
Rural-mixto	10.5%	3.6%	6.2%

Tabla 3.

Participación en marcha o protesta en los últimos 12 meses.

Elaboración propia con datos CNEP, julio 2012.

Estos datos nos hablan de una juventud (de 18 a 24 años) muy activa en formas de participación social o cívica; en el caso de los jóvenes urbanos, el doble declara que sí ha participado en una marcha o protesta con respecto a los de 25 a 29 años, mientras que, en el caso de los jóvenes rurales, el triple que los de 25 a 29 años. Esto nos puede dar una explicación del porqué el nivel de desafección política de los más jóvenes es menor al de los jóvenes entre 25 y 29 años y al de los mayores de 30 años.

En cuanto a la participación en otras organizaciones o asociaciones, los resultados han sido los siguientes (se muestran los porcentajes de la respuesta “Sí participa”).

	18-24 URBANO	18-24 RURAL MIXTO	25-29 URBANO	25-29 RURAL MIXTO
Sindicato	2.7%	3.5%	5.9%	5.4%
Asociación profesional/gremial	0.0%	2.3%	6.9%	1.8%
Grupo religioso	9.1%	16.3%	4.9%	12.5%
Grupo educativo, artístico o cultural	5.9%	4.7%	2.9%	3.6%
Partido/Grupo político	2.7%	3.5%	1.0%	3.6%
Grupo ambientalista	0.5%	2.3%	2.9%	3.6%
Grupo de jóvenes, mujeres o tercera edad	4.3%	8.1%	4.9%	1.8%
Club deportivo	9.7%	5.8%	7.8%	3.6%
Organización feminista	1.1%	0.0%	2.9%	0.0%
Asociación de vecinos	0.5%	1.2%	2.0%	5.4%
Organización de padres de familia	1.1%	5.8%	2.9%	7.1%

	18-24	18-24	25-29	25-29
	URBANO	RURAL MIXTO	URBANO	RURAL MIXTO
Asociación de grupos étnicos	0.0%	0.0%	2.0%	1.8%
Asociaciones de productores agrícolas	0.0%	3.5%	2.9%	1.8%
Asociaciones de veteranos de guerra	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%
Fraternidad como Rotarios o Club de Leones	0.5%	0.0%	0.0%	0.0%
Otra	0.5%	2.3%	0.0%	

Tabla 4.

Participación en varias organizaciones o asociaciones.

Elaboración propia con datos CNEP, julio 2012.

Destaca que la participación en varias asociaciones u organizaciones es generalmente muy baja. Para los jóvenes rurales, como lo mencionan otras investigaciones (Pacheco Ladrón, Román Pérez, Urtega Castro-Pozo 2013), la más alta participación es en asociaciones religiosas y organizaciones deportivas. Destacan también la participación en organizaciones de padres de familia o de grupos de jóvenes/mujeres/tercera edad entre los jóvenes rurales, con porcentajes entre 7-8.

En cuanto a formas de participación política convencional, se han medido las siguientes variables: ir a votar el 1 de julio del 2012, participar en algún evento de campaña en el 2012, trabajar para algún partido político durante las campañas, y donar dinero a un candidato o partido político en las campañas. Los resultados de las formas de participación política tradicional fueron los siguientes (se presentan sólo los porcentajes de las respuestas afirmativas).

PARTICIPACIÓN POLÍTICA TRADICIONAL	18-24		25-29		30 URBANO		MAYORES DE 30	
	URBANO	RURAL MIXTO	URBANO	RURAL MIXTO	URBANO	RURAL MIXTO	URBANO	RURAL MIXTO
Votó el 1 de julio del 2012	82.3%	80.2%	87.3%	80.4%	88.8%	88.7%		
Acudió a algún mitin de campaña	23.1%	29.1%	19.6%	28.6%	22.2%	23.7%		
Trabajó para algún partido o candidato durante la campaña	4.3%	5.8%	3.9%	3.6%	5.4%	8.2%		
Contribuyó con dinero a algún partido o candidato durante la campaña	0.0%	1.2%	1.0%	1.8%	1.0%	0.8%		

Tabla 5.

Participación política tradicional o convencional.
Elaboración propia con datos CNEP, julio 2012.

Si bien la forma de participación política convencional que prevalece es el voto, llama la atención que los porcentajes son más bajos entre los jóvenes rurales (80%), comparado con el 87.3% de los jóvenes urbanos de 25 a 29 años; al mismo tiempo, también es interesante ver que son justo los jóvenes rurales que más participación en eventos de campaña de algún candidato reportan, lo que se puede vincular con su nivel más bajo de desafección, pero también con su tendencia de participar en movimientos públicos. La encuesta, por supuesto, no nos puede aclarar si fueron eventos de “acarreados” o si asistieron por voluntad e interés propio; sin embargo, a la luz de lo que iba a suceder en el 2014, los jóvenes rurales se ven mucho más participativos en espacios públicos que los mayores de 30, y, en cuanto a marchas y protestas, muy cercanos al nivel de participación de sus compañeros de generación que viven en zonas urbanas. En otras palabras: una juventud menos desafeccionada, con poco interés por la política tradicional, pero que participa y sale a las calles.

Esto nos lleva a preguntarnos sobre las actitudes que los jóvenes, urbanos y rurales, tienen para con la democracia.

Una primera pregunta fue:

“¿Cuál de las siguientes frases reflejan más su opinión?”

- a) La democracia es preferible a cualquier otra forma de Gobierno
- b) Un régimen autoritario es preferible a la democracia
- c) Para la gente como uno, da lo mismo un régimen u “otro”.

A continuación presentamos por rangos de edades y zonas los porcentajes de acuerdo con cada una de las afirmaciones.

	18-24 URBANO	18-24 RURAL MIXTO	25-29 URBANO	25-29 RURAL MIXTO	MAYORES DE 30 URBANO	MAYORES DE 30 RURAL MIXTO
La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno	53.8%	51.2%	52.9%	50.0%	55.5%	51.7%
Un régimen autoritario es preferible a la democracia	19.4%	15.1%	8.8%	28.6%	11.5%	10.5%
Para la gente como uno, da lo mismo un régimen u otro	25.8%	25.6%	32.4%	17.9%	28.9%	32.8%
NS/NC	1.1%	8.1%	5.9%	3.6%	4.0%	5.1%

Tabla 6.

Actitudes hacia la democracia.

Elaboración propia con datos CNEP, julio 2012.

Queremos destacar dos datos: el porcentaje de preferencia por la democracia como forma de gobierno no sobrepasa el 55% en cualquier rango de edades o de zona urbana/rural. Esto es coherente con el alto porcentaje de desafección política. Por otro lado, el porcentaje más alto de acuerdo con un régimen autoritario se encuentra entre los jóvenes rurales de 25 a 29 años, lo que parcialmente confirman los resultados de una investigación anterior que se refería al apoyo al autoritarismo en función del consumo mediático (Corduneanu y Muñiz 2011).

Una segunda pregunta fue: “¿La democracia es el mejor sistema para nuestro país?” Se usó una escala de Likert de 1 (Totalmente en desacuerdo) a 5 (Totalmente de acuerdo) y los resultados (promedios de la escala) fueron los siguientes (la media teórica es 3.0):

	18-24	25-29	MAYOR DE 30
Urbano	3.87	3.84	3.92
Rural mixto	3.72	3.83	3.92

Tabla 7.

Promedios sobre acuerdo o desacuerdo con la afirmación:

¿La democracia es el mejor sistema para nuestro país?

Elaboración propia con datos CNEP, julio 2012.

Esto parece contradecir los resultados anteriores; a pesar de que apenas un poco más de la mitad de los encuestados están de acuerdo con que “la democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno”, los promedios de acuerdo con que “la democracia es el mejor sistema para nuestro país”, están, en todos los rangos de edades, por arriba de la media teórica. Esta actitud ambivalente hacia la democracia como sistema es lo que requiere de mayor profundización a través de la investigación cualitativa, pero apuntan a lo que otras investigaciones ya encontraron: el sistema democrático llega a sus límites, por lo menos en la percepción de los encuestados.

¿CÓMO IRRUMPIERON LOS JÓVENES RURALES EN EL ESPACIO PÚBLICO EN EL 2014?

Este último apartado lo consideramos necesario para poder dar una voz a los jóvenes rurales que, en el 2014, salieron a la calle para manifestarse por el caso de los 43 normalistas desaparecidos; como estábamos mencionando en el caso de la “metodología horizontal” propuesta por Sarah Corona, lo importante es asumir la diferencia de las voces. Los datos cuantitativos nos permiten ver a los jóvenes rurales desde la perspectiva de los indicadores establecidos ya en la comunicación política y la ciencia política; etnografía visual nos permitirá, aun con resultados incipientes, ver cómo se definen y para qué protestan los jóvenes: tanto los rurales como a nombre de la juventud rural.

Es importante destacar que la juventud rural en sí no ha sido un tema en las protestas del 2014; el rostro visible de ésta ha sido los estudiantes normalistas, un problema que se desarrolló al nivel de la educación en general, pero también los jóvenes que viajaban a las ciudades para participar en las marchas. La emoción general que gobernó la manifestación fue la de rabia y enojo. Y la identidad que prevaleció fue la de “estudiante”:



Imagen 1.
Marcha 8 de octubre 2014.



Imagen 2.

Marcha 10 de octubre (4ª Marcha del Instituto Politécnico Nacional, Todos somos IPN). Las demandas se centraron en la educación y la identidad estudiantil, como un peligro para el Gobierno.

La primera marcha en #AcciónGlobalporAyotzinapa vio florecer las emociones de rabia y de desilusión. Se multiplican las consignas en contra del Gobierno, así como la variedad de los participantes (“los que nunca salen”) y el movimiento tiene, más que nunca, un tinte anti-sistema. En las imágenes 4 y 6 se pueden apreciar algunos ejemplos, entre la gran variedad de las escuelas que se sumaron al movimiento

Por último, la memoria histórica se hace presente, y la línea del tiempo de las represiones del Gobierno viene a legitimar el movimiento (Imagen 3). Las fotografías aquí presentadas son de movilizaciones que tuvieron lugar en la Ciudad de México, con la participación mayoritaria de jóvenes universitarios urbanos; sin embargo, ellos se posicionaron como la voz de los normalistas, los rostros de estos salieron a la calle, como se puede ver en las Imágenes 4, 5 y 6. Es cuestión de tiempo para que el tema de las juventudes rurales, olvidadas entre políticas públicas marginales y patriarcales de los gobiernos mexicanos sean un tema de la agenda pública.



Imagen 3.

Memoria histórica en las manifestaciones





Imágenes 4, 5 y 6.

Los rostros de los normalistas fueron visibilizados por los manifestantes.

CONCLUSIONES

De manera preliminar, este abordaje nos ofrece algunas respuestas, aunque incompletas, a las preguntas de investigación.

¿Cuáles son las formas de participación política de la juventud rural?

A reserva de que futuras investigaciones cualitativas trabajen la percepción que las juventudes rurales tienen de las formas de participación política, los datos analizados de la encuesta CNEP nos presenta una juventud rural (18 a 24 años) menos desafecta, más proclive a salir a la calle, sea en manifestaciones sea en eventos de campaña y que comparte actitudes políticas con la juventud urbana, como las actitudes (encontradas) sobre la democracia. Es interesante el mayor apoyo a un régimen autoritario entre los jóvenes rurales de 25 a 29 años, lo cual merece mayor atención e investigación.

¿Tienen algunas diferencias con las formas de participación política de la juventud urbana y la juventud urbana-universitaria?

En esta investigación, quizá también debido a que se usaron conceptos homogéneos derivados de teorías pre-existentes, no se

han vislumbrado mayores diferencias entre las formas de participación de la juventud urbana y urbana-universitaria, al no ser las participaciones en organizaciones que están disponibles en el espacio rural (en grupos religiosos y deportivos). Llama la atención la mayor participación en campañas políticas reportada por los jóvenes rurales.

¿De qué manera las movilizaciones del 2014 han proyectado la imagen y las problemáticas de la(s) juventud(es) rural(es)?

En esencia, el joven rural ha tenido, en el 2014, el rostro del normalista rural, lo que ha ayudado a propulsar a este grupo en la agenda y la conciencia pública. Los temas de la marcha hablan de la solidaridad de los jóvenes urbanos y rurales, bajo el paraguas del joven estudiante y de ser “la esperanza de América Latina”. Las emociones de enojo, tristeza e ira provocan un aglutinamiento en el cual la subjetividad de la juventud, como actor ignorado o reprimido por el Gobierno y las fuerzas policíacas, se está construyendo a través de una memoria histórica de las represiones. En el 2014, “los que nunca salen”, salieron a las calles unidos por las emociones negativas y para defender un rostro antes desconocido: el del normalista rural.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHMANN, Ingrid, Kelly Kaufhold, Seth C. Lewis y Homero Gil de Zúñiga. 2010. “News Platform Preference: Advancing the Effects of Age and Media Consumption on Political Participation”. En *International Journal of Internet Science*. No. 5: 34-47.
- BALARDINI, Sergio. 2000. “De los jóvenes, la juventud y las políticas de la juventud”. En *Última Década*, No. 13: 11-24.
- CAPPELLA, Joseph N. y Kathleen H. Jamieson. 1997. *Spiral of Cynicism: The Press and the Public Good*. Nueva York: Oxford University Press.

- CORDUNEANU, Victoria Isabela. 2012. "Jóvenes, ¿un lujo de clase? Juventud y actitudes políticas hacia el 2012". En *Revista Mexicana de Opinión Pública*, No. 12, en prensa.
- . y Carlos Muñiz. 2011. "¿Autoritarismo superado? Medios y actitudes políticas en el contexto mexicano". En *Comunicación, Política y Ciudadanía. Aportaciones actuales al estudio de la comunicación política*, coordinado por Carlos Muñiz, 283-307. México: Fontamara.
- CORDUNEANU, Victoria Isabela y Carlos Muñiz Muriel. 2011. "¿Autoritarismo superado? Medios y actitudes políticas en el contexto mexicano". En *Comunicación, Política y Ciudadanía*, coordinado por Carlos Muñiz Muriel, 283-307. México: Fontamara.
- CORONA BERKIN, Sarah. 2007. *Entre voces... Fragmentos de educación "entrecultural"*. México: Universidad de Guadalajara.
- . 2011. *Postales de la diferencia. La ciudad vista por fotografías wixaritari*. México: CONACULTA.
- . 2012. "Notas para construir metodologías horizontales". En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, 85-109. México: Gedisa Editorial.
- . y Olaf Kaltmeier. 2012. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. México: Gedisa Editorial.
- CUNA PÉREZ, Enrique. 2007. "Democracia electoral y participación política juvenil. Análisis de la propuesta partidista dirigida a los jóvenes en las elecciones presidenciales de 2006". En *El Cotidiano*, No. 22: 23-36.
- JAIME CASTILLO, Antonio M. 2008. "Trayectorias de participación política de la juventud europea: ¿Efectos de cohorte o efectos de ciclo vital?" En *Revista de Estudios de Juventud*, No. 81: 67-93.
- JASPER, James M. 2012. "¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas". En *Sociológica*, No. 75, enero-abril: 7-48.
- MANNARINI, Terri; Monica Legittimo y Cosimo Talò. 2008. "Determinants of Social and Political Participation among Youth. A Preliminary Study". *Psicología Política*, No. 36: 95-117.

- MEDINA, Perla; Maritza Urteaga; Ludwig Bonilla. 2013. "Los Guaches de la Tierra Caliente de Guerrero: Configuraciones de lo juvenil en un espacio rural". En *Jóvenes rurales. Viejos dilemas, nuevas realidades*, Editado por Rosario Ladrón de Guevara, Román Pérez y Maritza Urteaga Castro-Pozo. México: Universidad Autónoma de Nayarit, Juan Pablos Editor.
- NORRIS, Pippa. 2004. *Young People and Political Activism: From the Politics of Loyalties to the Politics of Choice?* Ponencia presentada en: "Civic engagement in the 21st Century: Toward a Scholarly and Practical Agenda", California, EE. UU. Disponible en: <http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/COE%20Young%20People%20and%20Political%20Activism.pdf>
- PACHECO LADRÓN DE GUEVARA, Lourdes C. 2010. "Los últimos guardianes: jóvenes rurales e indígenas". En *Los jóvenes en México*, coordinado por Rossana Reguillo, 24-153. México: Fondo de Cultura Económica y CONACULTA.
- . 2013. "La construcción de cohesión social en la ruralidad". En Lourdes C. Pacheco Ladrón de Guevara, Rosario Román Pérez y Maritza Urteaga Castro-Pozo. *Jóvenes rurales. Viejos dilemas, nuevas realidades*. México: Universidad Autónoma de Nayarit, Juan Pablos Editor.
- PÉREZ ISLAS, José Antonio. 2010. "Las transformaciones en las edades sociales. Escuela y mercados de trabajo". En *Los Jóvenes en México*, coordinado por Rossana Reguillo, 52-89. México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.
- PÉREZ RUÍZ, Maya Lorena. 2011. "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". En *Alteridades*, No. 42, Vol. 21: 65-75.

II. EL SUR DE YUCATÁN

JOVEN MAYAHABLANTE MIGRANTE

Inés CORNEJO PORTUGAL*

El objetivo general de este trabajo es reflexionar sobre algunas de las rutas teórico-metodológicas elaboradas para analizar el proceso migratorio de los jóvenes mayas provenientes de la Península de Yucatán, México y Guatemala hacia California (Estados Unidos). Para ello, retomo la evidencia empírica presentada en diversos trabajos y trazo una breve síntesis del curso más reciente de los estudios sobre el tema. El propósito es formular interrogantes y retos analíticos que intenten dar respuesta a la problemática del joven indígena migrante, pues como ellos mismos expresan: “toda mi juventud la perdí allá” (en Estados Unidos).¹

En la República Mexicana, en la década de los noventa, la región sur-sureste (conformada por los estados de Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y

* Profesora-investigadora de tiempo completo, Departamento de Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa (UAM-C). Correo electrónico: icornejo@correo.cua.uam.mx.

¹ Entrevista realizada en 2009 a Imer (25 años) en Oxlutzcab, quien migró a San Francisco, California, a los quince años de edad.

Yucatán) ha incrementado de manera significativa el flujo migratorio de sus habitantes, pasando de aproximadamente 368 mil personas que abandonaron la región, a casi 1.1 millones en el año 2000 (Conapo 2005).²

A principios del 2000, de acuerdo con la Asociación Mayab, siete mil yucatecos habitaban en el área de la bahía. Actualmente, treinta mil yucatecos viven en California, Estados Unidos, de los cuales cerca de veinte mil son mayahablantes, es decir, 66 por ciento (Sepúlveda 2013). De manera paralela, en periodos recientes han surgido diversas investigaciones que retoman el fenómeno migratorio entre jóvenes indígenas de la región maya de México y Centroamérica; pese a que el estudio de la juventud indígena no ha sido tema para la antropología y las ciencias sociales entre los años cincuenta y mediados de los noventa (Urteaga 2008).

Los estudios sobre migración generalmente se centran en los varones mestizos y adultos, desatendiendo a los indígenas; es hasta últimas fechas cuando se empezaron a formular preguntas específicas sobre los migrantes jóvenes de alguno de los pueblos originarios. Pareciera que se ha asociado el concepto de migración con adulto, masculino y mestizo, pero qué acontece cuando los que se desplazan al vecino país del norte son precisamente jóvenes varones (entre quince y veinte años) hablantes de lengua indígena. Algunos investigadores se han preguntado si la migración tiene sexo,³ tal interrogante se complementaría si se cuestionara a qué segmento cultural etario pertenece principalmente dicha migración.

² En 2007, la migración de mexicanos a Estados Unidos llegó a doce millones de personas. En 2008, la tendencia fue decreciente, hasta conformar el llamado “saldo migratorio cero”, es decir, el número de personas que ingresan se acerca al número de deportaciones (Olvera 2013). Actualmente, hay doce millones de mexicanos en Estados Unidos, seis millones son documentados y los otros seis millones son indocumentados (datos presentados por Jorge Durand, 25 de septiembre de 2014, en conferencia-debate, titulada: “Transnacionalismo y migración”, realizada en el CIDE).

³ La presencia de las mujeres en el proceso de migración también ha sido poco documentada hasta tiempos recientes, al respecto, véase Poggio Sara y Ofelia Woo (2000), entre otros.

En el análisis de las corrientes migratorias del país, los hablantes jóvenes de alguna lengua originaria han pasado prácticamente desapercibidos o, en todo caso, existe un limitado conocimiento sobre esta población en particular. Si bien hay exhaustivos y numerosos trabajos sobre migración mexicana (la más antigua en Estados Unidos), los jóvenes indígenas aún son una problemática desatendida. ¿Cómo estudiar al joven indígena y, más aún, al joven (monolingüe de alguna lengua originaria) indígena migrante? Aparece, entonces, el concepto de juventud indígena (Urteaga 2008; Pérez Ruiz 2008; Olvera 2013; Cornejo 2010; Casanova 2011) como sustantivo para explicar y entender esta dinámica migratoria (toma de decisiones, redes de solidaridad, ocupación de nuevos espacios, crisis, desorientación, afectaciones, relación con el terruño de origen) y sus peculiaridades a nivel individual y familiar.

JÓVENES MAYAS HABLANTES MIGRANTES

Para un estudio efectivo, apporto algunos de los datos empíricos sobre la migración de jóvenes mayas hablantes a San Francisco, California; investigación en la que se encontró que los entrevistados partieron muy jóvenes de sus municipios o localidades yucatecas (Cornejo y Patricia Fortuny 2011, 2012), y el periodo de permanencia en Estados Unidos es más extenso para los de menor edad.⁴ Cabe señalar que la prolongada permanencia tiene que ver con los peligros y el precio de la “pasada”: a mayor vigilancia fronteriza, mayor costo del “coyote”. Ciertamente, gran parte de los migrantes son varones muy jóvenes, procedentes de

⁴ Cabe mencionar que Yucatán cuenta con un total de 1 millón 955 mil 577 habitantes; 992 mil 244 son mujeres y 963 mil 333, hombres. Asimismo, de cada 100 migrantes internacionales del Estado de Yucatán, 87 se fueron a Estados Unidos (INEGI, 2010); y los que migraron a la Bahía de San Francisco, (California) provienen de los municipios del sur del Estado (Güémez Pineda: www.unionyucatan.mx Noviembre, 2014).

comisarías (agencias municipales) donde se concentran la mayor cantidad de mayahablantes y con una escolaridad que no rebasa la educación primaria, como se observa en el *cuadro 1*, pese a que la educación media superior es obligatoria desde 1993.⁵

Tal como señalamos, en los últimos años han surgido investigaciones que centran su atención en el fenómeno migratorio entre jóvenes indígenas del sur-sureste, mejor conocida como la región maya. Así, Roberto Olvera analiza dicho fenómeno en “Juventud y migración. Identidad de jóvenes mayas yucatecos en Mama, Yucatán, a partir de la experiencia migratoria comunitaria”,⁶ donde aborda, como temática principal, la migración de comunidades mayas hacia Estados Unidos, desde conceptos fundamentales: juventud, identidad y migración. Olvera realizó diecisiete entrevistas y cincuenta encuestas a los jóvenes de Mama, Yucatán (conocida como “Mamita”), para registrar sus opiniones en torno al fenómeno migratorio en la comunidad y en la familia; son estos los núcleos principales en los que los efectos de la movilidad “hacia el norte” se ven profundamente trastocados; más allá de las lecturas clásicas que se enfocan en los cambios generados por las remesas económicas, el trabajo se centra en las repercusiones que afectan y modifican las estructuras familiares, así como la tradicional composición de las dinámicas comunitarias en esta región del estado de Yucatán. Entre los hallazgos más relevantes de Olvera destaca que:

- a) Existen rasgos que permiten identificar al pueblo de “Mamita” como una comunidad, tanto por la fiesta patronal, como por la participación económica de los migrantes en obras colectivas, ya sea aportando recursos para la celebración del pueblo o para la remodelación de calles y espacios públicos.

⁵ La Ley General de Educación de 1993 establece la obligatoriedad de la secundaria como componente de la educación básica.

⁶ Remito a los lectores al segundo apartado de este libro.

MUNICIPIO/AGENCIAS	RELIGIÓN	ESCOLARIDAD	SEXO	EDAD CRUCE FRONTERIZO	ESTADO CIVIL CUANDO MIGRO	TIEMPO DE PERMANENCIA (AÑOS)	DESTINO
Oxkutzcab/Xul	Católica	Primaria	Masculino	17 años	soltero	4	San Francisco
Oxkutzcab/Xul	Católica	Primaria	Masculino	18 años	soltero	6	San Francisco
Oxkutzcab/Xul	Católica	Primaria	Masculino	16 años	soltero	15*	San Francisco
Oxkutzcab	Presbiteriana	Primaria	Masculino	19 años	soltero	6**	San Francisco
Oxkutzcab	Evangélico	Primaria	Masculino	17 años	soltero	3	Portland, Oregon
Oxkutzcab	Católica	Primaria	Masculino	18 años	soltero	12	San Francisco
Oxkutzcab	Católica	Primaria	Masculino	15 años	soltero	10	San Francisco
Oxkutzcab	Católica	Secundaria	Masculino	17 años	soltero	1 1/2	San Francisco
Peto	Católica	Primaria	Masculino	16 años	soltero	18	San Rafael
Peto	Católica	Primaria	Masculino	22 años	soltero	3	San Rafael
Peto	Católica	Primaria	Masculino	21 años	soltero	3 1/2	San Rafael
Yaxhachén	Presbiteriana	Secundaria	Masculino	15 años	soltero	4**	San Francisco
Dzan	Católica	Secundaria	Masculino	21 años	casado	5	San Francisco

Cuadro 1.

Jóvenes migrantes que cruzaron por primera vez

Fuente: entrevistas realizadas entre 2009, 2010 y 2011.

* Joven retornado, permaneció más de quince años en la Bahía de San Francisco.

** Jóvenes que permanecen en la ciudad de San Francisco, California.

- b) El nivel de ingresos por remesas es alto, pero ello no implica el desarrollo integral y una mejora significativa de las familias en el pueblo.
- c) La migración, aunque individual, no deja de ser parte de una estrategia familiar (Piacenti 2009).
- d) El distrito de La Misión (The Mission) en San Francisco, California, es el destino tradicional de los yucatecos, debido, entre otras razones, a la presencia de “redes sociales maduras” (de solidaridad) que apoyan al migrante y le proveen ayuda durante la llegada y ubicación en la sociedad receptora.

En cuanto al estudio sobre la juventud indígena, el autor señala la necesidad de “adentrarse en un contexto específico para concluir la invisibilidad de los jóvenes indígenas, o bien su repunte actual [...], relación o lugar en las visiones cosmogónicas que cada pueblo posee” (Olvera 2013, 54). Además, hace las siguientes aseveraciones:

- a) La demanda de los jóvenes para tomar partido en la vida cotidiana de sus familias y localidades; su *agenciamiento* provoca conflictos en la estructura tradicional de la comunidad, donde la juventud es concebida como una etapa inconclusa del desarrollo del individuo y, por ende, son incapaces de ejercer un papel activo en la vida de pública del pueblo o comunidad.⁷ No les es posible acceder a tierras de labor por ser solteros, ni a puestos públicos, puesto que no pueden ejercer su voz en asambleas o en el sistema de cargos.
- b) La migración a las ciudades parece ofrecerles espacios de movilidad para su condición de jóvenes.

⁷ “Se entiende que un joven no está casado, está enamorado, está paseando, se lleva con sus amigos [...]; cuando se case, va a chambear, va a tener hijos, joven es porque no se ha casado, así se entiende” (entrevista realizada por Roberto Olvera a don Ramón, ex bracero, el 20 de marzo de 2012). En el trabajo de Olvera, los entrevistados, cuando hablan de jóvenes, se refieren a falta de empleo o trabajo formal y a la soltería; no obstante, el autor discrepa con esta manera de definir o denominar a los jóvenes de Mamita.

- c) La presencia de diferentes formas de socialización facilita una participación mayor entre ellos (grupos de amigos, pandillas, noviazgo, educación formal, medios de comunicación a los que tienen acceso).
- d) La reivindicación identitaria que, de una u otra manera, conlleva la migración.

Finalmente, Olvera Ojeda menciona que los jóvenes de Mama son algo más que un grupo definido por un rango de edad o una condición civil de soltería. En ese sentido, la investigación realizada por Olvera concluye que las características que definirían la juventud de Mama se encuentran en personas de diversas edades y que la condición matrimonial no define quién es joven y quién no. De este modo, expone que la juventud desempeña un papel esencial en los flujos migratorios, al fortalecer principalmente sus redes sociales cuando los jóvenes, influenciados por parientes o familiares mayores, deciden migrar “hacia el norte” a muy temprana edad, incluso antes de intentar conseguir algún tipo de vinculación laboral en su lugar de origen.

Otra vertiente fundamental sobre el tema la desarrolla Maya Lorena Pérez Ruiz (2011) en “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”, donde revela las tendencias más reiteradas –por rango de edad y por noción cultural que pudieran definir a este sector de población– para el estudio de los jóvenes indígenas de la región, retoma esas tendencias, considerando como *corpus* de indagación a las comunidades mayas de la “zona milpera”⁸ de Yucatán. Asimismo, señala la importancia de “quitar la carta de naturalización” al uso y las implicaciones de la categoría indígena (Bonfil 1972 en Pérez Ruiz 2011) que propone al sujeto étnico como un *otro* diferente al resto de la sociedad. Hace referencia, además, a la identidad como producto de una “denomi-

⁸ Los municipios de Yucatán se dividen en siete regiones, según la distribución regional vigente a partir de 2008, éstas son Poniente, Occidente, Centro, Litoral Centro, Noroeste, Oriente y Sur. La zona milpera se ubica en el centro oriente de Yucatán (Universidad Tecnológica Metropolitana).

nación impuesta” y, de cierta manera, apropiada por este grupo de la población.

Cabe subrayar que, para el caso de Yucatán, la mayoría de los habitantes son bilingües (español y maya yucateco). Los originarios de localidades menores y más aisladas tienen como lengua materna el maya yucateco y, como segunda lengua, el español; mientras que los pertenecientes a poblaciones mayores (más de veinticinco mil habitantes), tienen como lengua materna el español y, como segunda, el maya yucateco.

En Yucatán y Campeche, la gente mayor de edad (más de cuarenta o cincuenta años) que habla en maya yucateco, se autoidentifica como *mayeros*. Se les llama *mestizos* o *mestizas* a los adultos, más bien del sexo femenino, que aún portan el huipil tradicional, para distinguirlos de los *catrines*, que visten a la usanza occidental (Cornejo y Fortuny 2012). En este sentido, los mayas de Yucatán no se reconocen ni autodenominan indígenas, tal como lo señala la reforma al artículo 4º constitucional de 1992, situación que parece presentarse, siempre y cuando no se negocien ni reclamen recursos para el pueblo, la comunidad o la cabecera municipal. Más aún, Mattiace y Fortuny (2015) sostienen que los líderes de las federaciones representativas de los mayas yucatecos exhiben una identidad *regional*, fundada en un sentido de cultura compartida que tiende a reproducir un punto de vista generalizado sobre la identidad en Yucatán, la cual afirma que los mayas/yucatecos *no son indígenas*. Las autoras señalan que los campesinos yucatecos no se han organizado hasta el momento en torno a una identidad indígena y tampoco se autoasignan las categorías de indios, mayas o indígenas. Por el contrario, los líderes de las organizaciones no gubernamentales (Asociación Mayab e Instituto Familiar de la Raza), por ejemplo, utilizan en forma explícita la identidad indígena, tanto en sus programas de atención así —en los servicios que prestan— se utiliza dicha identidad como la base para reclamar recursos y derechos (Mattiace y Fortuny, en prensa). Pese a esta relación aparentemente utilitaria, ¿es posible aplicar la noción joven indígena para comprender a este frag-

mento de población? Pérez Ruiz (2011) advierte que en la falta de interés para indagar a este sector de población influyen los siguientes factores:

1. El postulado tan común en la antropología mexicana acerca de que no existe el sector joven indígena, porque en esas poblaciones la transición social se da de niños a adultos.
2. La idea bastante aceptada de que la noción de joven es ajena a los indígenas, porque surgió en Europa en el siglo XVIII, producto de la modernidad y, por ende, fue introducida entre los indígenas por actores externos.
3. La presencia hegemónica de las clasificaciones censales y de las instituciones gubernamentales, que según sus intereses y perspectivas establecen rangos de edad con valor universal (Pérez Ruiz 2011).

La autora reitera estas afirmaciones preguntándose por los criterios empleados para establecer quién es y quién no es joven indígena:

- a) Los que asumen un criterio preestablecido, generalmente asociado a un rango de edad.
- b) Los que parten de la indagación de si dentro del grupo cultural estudiado existe o no cierta noción para marcar dicho sector de población que pudiera equipararse a la de joven.

Señala que actualmente existe un proceso de resignificación del término tradicional de lo que es ser joven en los pueblos indígenas, puesto que han salido a relucir los conflictos generacionales (rebeldía, desobediencia y desafío de la autoridad) y los nuevos sentidos o significados culturales que esta noción adquiere (derecho a ser ellos mismos, a escoger pareja, a decidir sobre su vida afectiva, sobre sus estudios, por citar sólo algunos).

Ahora bien, en “Ser maya entre los jóvenes de Yucatán: diferencia y desigualdad en la globalización”, Pérez Ruiz (2011) estudia

el poblado de Yaxcabá y se interroga cómo, desde cierta posición étnica (indio macehual)⁹ y de clase (*vecinos* con herencia española), se construyen diferentes maneras de ser joven, pero sin dejar de reconocer las marcas y distinciones entre los grupos sociales. Parece que la educación nacional, el consumo globalizado y la migración a centros urbanos y turísticos han marcado lo juvenil indígena; particularmente señala tres formas de ser joven:

1. Joven campesino, apegado al trabajo y a la cultura tradicionales.
2. Jóvenes asalariados con educación mínima, que han optado por el trabajo migratorio como forma de vida.
3. Jóvenes estudiantes que han llegado hasta el bachillerato y tienen expectativas de continuar con su formación escolar fuera del pueblo (Pérez Ruiz 2011).

En su trabajo, Pérez Ruiz (2011) aborda específicamente a los jóvenes estudiantes. Entre las conclusiones más relevantes destaca que el *ser joven* es posible que no sea un invento de la modernidad y que existan maneras propias de establecer quién lo es y cuáles son sus características; de donde la autora deriva la necesidad de recurrir a las lenguas regionales y locales para comprender las transformaciones de sentido que involucra “ser joven indígena”.

Tanto Pérez Ruiz (2011) como Olvera (2013) coinciden en la importancia de reconstruir el contexto social para explorar cómo se entiende y representa este sector de población en la cosmogonía cultural de cada pueblo o comunidad.

Para regresar a los argumentos iniciales, retomo otros estudios recientes que complementan la información anterior y permiten construir hilos de conexión para elaborar la instantánea de los jóvenes mayas migrantes. Siguiendo en esa misma línea, Patricia Fortuny (2010) hizo una reseña muy completa del trabajo de Wayne A. Cornelius, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fisher

⁹ Pérez Ruiz señala que la denominación “indio macehual”, pese a ser un término peyorativo, aún persiste en Yaxcabá.

sobre la obra *Caminantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán hacia Estados Unidos* (2008), en dicha recensión desarrolla un análisis comparativo de la región maya de Yucatán con las diferentes regiones históricas de migración en el país, e identifica al menos cinco puntos relevantes para la presente revisión. A continuación, los presento de manera resumida:

1. Pedro Lewin Fisher define a la zona maya de Yucatán como una “región migratoria emergente”, y demuestra la presencia de dicho fenómeno migratorio en distintas regiones del estado, aporta, además, un análisis sobre los circuitos migratorios de la península y da cuenta de los factores que permearon el desarrollo económico de la zona, así como las crisis que tuvieron lugar para éxodo hacia el área turística de la Riviera Maya, primero, y hacia Estados Unidos, después. Lewin hace hincapié en el fenómeno migratorio interno hacia la región de la costa de Quintana Roo, denominándolo como el “pequeño norte” del sur mexicano; este autor destaca la importancia de esta región hotelera como el lugar de “capacitación” previo al desplazamiento hacia las zonas de San Francisco, California, y Portland, Oregón, Estados Unidos.
2. Travis Silva, América Niño y Miriam Solís, en el capítulo titulado “Tunkás, una nueva comunidad emigrante”, identifican que la migración hacia Estados Unidos comienza a ocupar un lugar central en la supervivencia cotidiana, la actividad económica y, sobre todo, en las perspectivas de vida de los jóvenes de la región yucateca.
3. Patricia Fortuny señala que el texto “El proceso migratorio contemporáneo” de Alpha Martell, Maribel Pineda y Luis Tapia complementan la lectura del perfil demográfico de los habitantes de Tunkás. Estos autores analizan y describen los factores socioeconómicos, los cuales serían los elementos detonantes para iniciar el éxodo de migrantes de estas localidades; asimismo, comprueban que el mercado laboral, al cual

acceden los migrantes mayas de la región, está conformado mayoritariamente por el área de los servicios, sobre todo en California (tal como apunta el proceso previo de capacitación en la zona turística de la Riviera Maya), aunque también se han detectado actividades en el rubro agrícola, principalmente en el estado de Oregon. En este capítulo se destaca la aparición de la mujer maya como un actor fundamental en la cadena social que posibilita la vinculación laboral de los migrantes recién llegados. El estudio de Martell, Pineda y Tapia añade elementos importantes para entender la transformación en las relaciones hombre/mujer durante el proceso de migración, dado que la inserción en un nuevo ecosistema político y cultural permite cierta emancipación de las mujeres, suscitando cambios estructurales en las formas de relación social, laboral, afectiva y sexual con sus paisanos y parejas.

4. En el capítulo denominado “Los impactos de las políticas migratorias de Estados Unidos sobre el comportamiento migratorio” de Ann Kimbal, Yesenia Acosta y Rebeca Dames, Fortuny destaca el análisis detallado de las reglamentaciones vigentes sobre las políticas migratorias, así como las graves consecuencias para los migrantes en caso de infringirlas; de este modo, se evidencia que ante la rigurosidad de estas políticas no disminuyen los flujos migratorios de los habitantes de la zona maya de Tunkás, por el contrario, pareciera haber un incremento significativo tanto en las redes de “polleros”, como en los costos por sus servicios; del mismo modo, ante las dificultades enfrentadas por los migrantes para lograr establecerse en Estados Unidos, los migrantes permanecerán más tiempo en el lugar de llegada, ya sea por el incremento de la deuda que se generó por su traslado, o bien por la dificultad y los riesgos a los que se enfrentan durante el cruce.
5. En el texto titulado “El establecimiento de los tunkaseños en Estados Unidos” de Ángela García y Alex Barreno, Fortuny destaca el análisis de las condiciones de vida de estos mi-

grantes mayas en la zona de Los Ángeles e Inglewood, trabajo en el que se describen las formas de uso de los servicios gubernamentales (como el sistema de salud y la educación) y cómo dichos servicios actúan como catalizadores que permiten al nuevo residente permanecer en la zona de llegada. Cabe señalar que este análisis rescata que tan sólo el 14 por ciento de los tunkaseños residentes en estas zonas de llegada son dueños de sus propias viviendas; sin embargo, la receptividad y adaptabilidad que estos grupos migrantes han logrado desarrollar en este nuevo entorno determina que su permanencia sea más duradera, aunque no precisamente exitosa.

Como se advierte, Fortuny realiza un análisis detallado de la entrega de Cornelius, Fitzgerald y Lewin, valora los aportes de esta compilación de investigaciones; asimismo, señala y cuestiona enfáticamente ciertas posturas y resultados presentados, por ejemplo, en algunos de los trabajos se afirma que el uso de la lengua maya es casi nulo en estas nuevas comunidades de migrantes en Estados Unidos, a lo que Fortuny confronta dichas afirmaciones con el texto de Solís Lizama (2010), en el que se verifica puntualmente que la mayoría de los migrantes mayas de la región de Oxnard,¹⁰ Akil y otros municipios utilizan para comunicarse entre sí y con sus paisanos de otras zonas de California su lengua materna; de igual modo ocurre entre los ucileños en San Francisco, quienes se relacionan en maya no sólo en los espacios laborales y domésticos, sino en la mayoría de las actividades que desempeñan y en los lugares por los que habitualmente transitan (transporte público, parques e iglesias).

De manera similar, Hilario Tuz Chi (2010) reivindica la identidad y cosmovisión entre los jóvenes mayas del oriente (Tiholop)¹¹ de Yucatán. En ese trabajo, el autor señala que se encuestó a 140

¹⁰ En gran parte de las entrevistas realizadas en Oxnard por Cornejo y Fortuny (2010 y 2011), se reitera esta afirmación.

¹¹ Se encuentra en la microrregión denominada *milpera*.

jóvenes de entre 15 y 25 años, de acuerdo con los lineamientos que el Consejo Nacional de Población (Conapo) determina como rango de juventud. Es importante mencionar que, en 2005, México contaba con 19 millones 073 mil 650 jóvenes entre 15 y 24 años de edad, de los cuales 355 mil 510 vivían en el estado de Yucatán (INEGI 2005). Su estudio se centra en responder ¿Cómo los jóvenes mayas logran transitar hacia modelos de vida modernos, entendiendo lo moderno como lo “nuevo” en el contexto rural, y cómo éste se va adaptando al sistema social globalizador? En el texto se abordan algunos de los fenómenos transculturales internos que, al parecer, están sucediendo en la comunidad ante los diversos cambios en los estilos de vida de los migrantes; cabe destacar que parte de los hallazgos encontrados por Tuz Chi están en sintonía con las conclusiones de otras investigaciones, particularmente sobre los procesos de migración interna y los cambios sustanciales en las actividades cotidianas, en dos niveles de análisis: el individual y el concerniente a la comunidad en su conjunto. Entre estos, destaca Tuz Chi, están los nuevos elementos culturales que el migrante comienza a apropiarse, ya sea por adaptación, gusto o supervivencia, como la incorporación de dispositivos tecnológicos a nuevas prácticas de ocio dentro de la comunidad, el cambio de la indumentaria, así como las “nuevas” formas de socialización que rompen con ciertas tradiciones de la comunidad. Estos cambios se observan en la conformación de pandillas juveniles, en actividades delincuenciales (por ejemplo, el robo o riñas ocasionadas por el consumo desmedido de alcohol y drogas), así como ciertas delimitaciones territoriales que son impuestas por parte de los grupos asociados con las pandillas.

Para Tuz Chi, a pesar de advertir lo anterior, la lengua cumple un papel preponderante en la continuidad identitaria, a la cual denomina, en términos generales, como “el sentir macehual”. Ciertamente, parece que esa afirmación estaría en discrepancia con lo señalado por Olvera, Fortuny y Mattiace: “los mayas yuca-

tecos no se reconocen [ni se] autodenominan como indígenas [macehuales]”,¹² en sintonía con lo expuesto en los trabajos de Maya Lorena Pérez Ruiz e Hilario Tuz Chi, quienes señalan que, aunque de manera discriminatoria, aún se emplea el término macehual.¹³ En todo caso, utilitario o discriminatorio, la polémica sobre la conceptualización o denominación de este sector de población persiste en los hechos.

Ahora bien, los jóvenes migran de manera temporal a los centros de trabajo en la Riviera maya y, según Tuz Chi, experimentan cambios sustanciales en su identidad maya, lo que genera ciertos choques ideológicos que influyen en su concepción del mundo. Dicho autor distingue entre los jóvenes que emigran fuera de la comunidad y al regresar reproducen hábitos y vicios que adquieren en los lugares a los que viajaron para trabajar¹⁴ (vestimenta tipo cholo, cabeza rapada y *piercings*, entre otros elementos “ajenos” a su cultura); por el contrario, “los que se quedan” o están arraigados al terruño, mantienen cierto respeto generacional y continúan insertos en las prácticas cohesivas y de integración social al colaborar directamente en las festividades religiosas y sociales. Sin embargo, unos y otros buscan ser reconocidos como miembros de la comunidad y participan en las diferentes actividades. Así, no existen barreras sociales, políticas o religiosas, ya que la lengua maya persiste como factor que dinamiza el origen macehual. Los jóvenes mayas (migrantes o no), por medio de su lengua mantienen lazos con la comunidad. De esta manera, asevera Tuz, “lo que realmente importa es que la lengua se torne

¹² El agregado es mío.

¹³ “Ella F. Quintal (2005) dice que la palabra macehual es un [nahuatlismo] que llegó a Yucatán con los españoles, ya que, de acuerdo con varias fuentes, se deriva de *macehualli*, término que antes de la conquista se refería a la gente pobre, a los plebeyos obligados a pagar tributo, y que no podían desempeñar cargos públicos o políticos” (Pérez Ruiz 2011). Por su parte, Tuz Chi (2010) menciona: “El término macehual en la actualidad es localista, y lo utilizan los habitantes de la península de Yucatán para definirse como mayas”.

¹⁴ Principalmente los hombres, que trabajan de albañiles o ayudantes de albañil, y las mujeres en el servicio doméstico o como afanadoras.

universal, ya que es el único elemento de identidad, además de que permite una comunicación integral y efectiva con sus iguales, lo que afirma su ser maya” (Tuz Chi 2013, 46).

Otra faceta de este tema es la construcción de imaginarios culturales (prosperidad económica y éxito profesional) por parte de los jóvenes sobre el país receptor (Estados Unidos). Al respecto, Martín Echeverría (2011) explora –a través de veinticuatro entrevistas en profundidad, realizadas en el verano de 2010 en la comunidad de Tunkás– cómo la juventud rural mexicana, en escenarios de migración, enfrenta retos culturales, conflictos vivenciales entre ser parte de la comunidad o migrar, e intenta construir su *propio yo* negociando con diversas identidades (comunidad, localidad o región).

Esta negociación ocurre con ciertos factores de “empuje” que promueven el proceso de la migración, particularmente, Echeverría detecta en los medios de comunicación la “transmisión” de una representación idealista de Estados Unidos; aunado a esto, la fuerte presencia de la información de padres, amigos y parientes, así como las ideas sobre la tecnología y el supuesto bienestar “prometido” en el país vecino. Sin embargo, Echeverría encuentra que algunos jóvenes no están dispuestos a migrar, porque el sentido de pertenencia es más fuerte que las necesidades materiales que los obligarían a hacerlo; asimismo, existen también otras narrativas de los medios de comunicación e información interpersonal que representan a Estados Unidos como un ecosistema hostil.

No obstante, el autor señala que muchos de estos jóvenes han desarrollado “identidades modernas”, convirtiéndose en sujetos individualistas que buscan la prosperidad económica y el éxito profesional, a través de la “imaginación e idealización”, ocasionando una tensión permanente entre quedarse en la comunidad o migrar al extranjero.

En esa misma línea, Echeverría publicó otro trabajo (2013) –que se desprende del proyecto Conacyt/FoMix titulado: “El impacto económico y sociocultural de la migración internacional

en el municipio de Tunkás: consecuencias económicas y culturales y su reproducción en la etnia maya” –en el que profundiza sobre la participación central de la comunicación interpersonal y masiva en la cultura de migración en la localidad de Tunkás, Yucatán. Ahí examina cómo la producción de imaginarios culturales determina la persuasión o disuasión para abandonar el terruño entre los potenciales jóvenes migrantes. De este modo, Echeverría identifica la dimensión “comunicativa” como un factor importante en la decisión del joven para emprender el desplazamiento migratorio hacia un ecosistema sociocultural diferente, decisión que puede estar fomentada o promovida por las gratificaciones y beneficios imaginados, así como por la aparente ausencia de riesgos que enfrentará al tratar de conseguirlos.

Para concluir este apartado, conviene mencionar a Iglesias Lesaga (2011), quien aporta una caracterización de los jóvenes mayas y su vulnerabilidad durante la migración transnacional. De dicha caracterización selecciono cuatro enunciados relacionados con el presente trabajo:

1. Incremento en la participación de jóvenes, en su mayoría varones, que dejan sus comunidades, muchos de ellos a partir de los 16 o 17 años [...] Estos jóvenes son, en su mayoría, mano de obra de muy baja calificación que no encuentra trabajo ni ve futuro en el espacio rural, es necesario considerar el factor “contagio” o “probar suerte” como una de las razones últimas para migrar.
2. Los cambios en la relación de la familia nuclear –sobre todo en las últimas oleadas migratorias– otorgan a la mujer una acción decisiva para influir en la inclusión de la joven hija o la joven esposa para formar parte de la mano de obra requerida por el mercado internacional.
3. El origen de los migrantes, que en una gran mayoría obedece a comunidades bilingües maya-español, no incide directamente en el decrecimiento del flujo de personas de esta

migración transnacional. Al contrario, consideramos que la “marginación” que sufren muchos de estos migrantes en Estados Unidos, en tanto que indígenas, se neutraliza a partir del intercambio en su lengua vernácula y crea lazos más fuertes entre las diferentes comunidades mayas que sirven para acrecentar nuevos flujos migratorios.

4. La migración transnacional proveniente de Yucatán empieza a manifestar signos de vulnerabilidad en los problemas de salud mental: depresiones, drogadicción y, más recientemente, delincuencia, amenazan a una parte importante de las últimas oleadas migratorias (Iglesias 2011, 79-80).

En síntesis, parece haber un movimiento pendular –que oscila o se inclina de un lado a otro, apoyado en un punto– entre los estudiosos que reivindican, por una parte, los rasgos que marcan la identidad (lengua, vestimenta, cosmovisión, apellidos y autoadscripción), para definir quién es maya yucateco y quién no, y, por la otra, los autores que delimitan y estudian la caracterización del joven indígena, según criterios como el segmento etario, homologación con alguna connotación cultural que los represente como tal (en edad de peligro,¹⁵ varones con “fuerza en sus hombros”),¹⁶ así como por la participación en cargos para el servicio de la comunidad o localidad y compromisos ciudadanos (Pérez Ruiz 2011; Tuz Chi 2013; Urteaga 2008; Olvera 2013, entre otros).

Reiteramos, el contexto sociocultural, la reelaboración de la particular historia de corto, mediano y largo plazos del pueblo, localidad, comunidad, región o lugar específico donde se asien-

¹⁵ “Ser mujer joven y adolescente catrina o mestiza (que usa traje regional: huipil, fustán y rebozo), se le denomina *xlo'obayan*, literalmente significa ‘estar en peligro’, haciendo alusión a su condición de mujer casadera y en edad reproductiva” (Tuz Chi, 2010). Las jóvenes por lo general empiezan la etapa reproductiva a temprana edad y comienzan a cuidar a los hijos y al esposo siendo, muchas de ellas, todavía menores de edad.

¹⁶ “Jóvenes varones, denominados *taankelem paal* (‘los que ya tienen la fuerza en sus hombros’) (Tuz Chi, 2010). Dichos jóvenes mantienen vivas las prácticas ceremoniales y religiosas para heredarlas a sus futuros hijos.

tan en el país receptor aportarán elementos para estudiar lo que hoy significa ser *joven maya hablante migrante*. En efecto, tener presente las características socioculturales de este sector de población, que hasta hace pocos años no era centro de interés, abona en el conocimiento del papel que cumplen los jóvenes y la forma en que se insertan o retornan a los espacios de su comunidad, desde la propia experiencia migratoria (breve o prolongada) en el vecino país del norte.

El nexo de los migrantes con los que permanecen en el lugar de origen, y sus diversos viajes entre Estados Unidos y la península de Yucatán, parecen conformar particulares estilos o formas de relación que se caracterizarían, por ahora, como de continuidad y permanencia, esos estilos posibilitan el hecho de que se mantenga y fortalezca el vínculo social, afectivo, emocional y simbólico entre unos y otros.

Estas formas de relación permanecen en el tiempo, son continuas y, a la vez, intermitentes. Lo definiremos –a manera de hipótesis– como una experiencia elaborada o construida tanto desde la voz de *los que se van allá lejos*, como de *los que se quedan*. Ambas experiencias y narrativas comparten el mismo nivel de interlocución sobre la práctica y la vivencia migrante, como si las fronteras físicas y temporales se diluyeran en múltiples pliegues que les permite, promueve y renueva el vínculo afectivo, emocional y, obviamente, económico, a través de las remesas.

MIGRACIÓN JUVENIL MAYA EN ESTADOS UNIDOS

Las investigaciones publicadas en Estados Unidos retoman, desde su propia óptica,¹⁷ el fenómeno de la migración maya juvenil (ori-

¹⁷ Con temáticas como “nuevos patrones de juventud”, segunda generación de migrantes, discriminación, sobreexplotación de la fuerza de trabajo en el país receptor, procesos de adaptación, “retorno” forzado, acceso a educación formal, por citar sólo algunas.

ginarios de México y Guatemala), principalmente la que radica en la región de California. Así, Guzmán Medina (2010) analiza la situación de los jóvenes en México, ante la presencia de problemas políticos, sociales y económicos que agudizan los procesos de movilidad en busca de mejores posibilidades de bienestar. La autora identifica la importancia del papel de los jóvenes ante una crisis de civilización, producto del denominado “nuevo capitalismo”.

En este sentido, la migración pareciera ser la generadora de “nuevos patrones de juventud”, pues ante este proceso histórico y social, se constituyen nuevos estilos de vida sobre la “liquidez” de las relaciones sociales, identificando cómo las estructuras sociales “sólidas” del pasado han comenzado lentamente a colapsarse, pues la dinámica vertiginosa del capitalismo y la apropiación del plustrabajo requieren de un crecimiento continuo y el incremento de la oferta de recursos humanos explotables. En palabras de la autora, “las empresas buscan trabajadores sin una identidad de clase, es decir, una fuerza de trabajo sin una historia previa ni el conocimiento de las luchas del pasado que otorgan derechos laborales y de negociación colectiva” (Medina 2010).

En este mismo tenor, Stephanie Canizales (2013) propone una revisión de la llamada “asimilación segmentada”, reconociendo la importancia de factores contextuales en las perspectivas de la nueva segunda generación, es decir, de los migrantes que llegan a Estados Unidos, en particular jóvenes y niños mayas guatemaltecos. En este trabajo se abordan temas como la presencia o ausencia de la discriminación racial, la cual varía dependiendo del lugar al que lleguen a integrarse, vivir o trabajar; la localización y la existencia o falta de una comunidad coétnica son factores fundamentales para lograr la ubicación social de los jóvenes en su nuevo contexto geográfico, político y cultural.

Canizales identifica características particulares de adaptación, principalmente en los jóvenes que llegan a trabajar sin el respaldo de su familia, pues ésta permanece en el lugar de origen, y son ellos, los jóvenes, los encargados de proveer a la citada familia

en ambos lugares a la vez, pues mientras algunos construyen sus núcleos familiares propios en Estados Unidos, no dejan de encargarse de sus parientes en el país de origen.

De este modo, la participación social permanente de estos jóvenes en diferentes comunidades –en su lugar de origen y llegada–, fortalecen conductas de autorresponsabilidad que afectan su estabilidad emocional, psicológica y financiera, así como sus aspiraciones de movilidad socioeconómica.

Para Canizales, los jóvenes mayas migrantes se convierten en individuos comprometidos, pues sus *obligaciones* sociales no se rompen, sino que mudan constantemente, al ser parte de una familia transnacional y pertenecer, al mismo tiempo, a una nueva comunidad local.

En contraste con los trabajos citados, Lauren Heidbrink (2014) aborda en su investigación la situación de los jóvenes migrantes mayas guatemaltecos ante el “retorno” forzado a casa, es decir, desde la óptica de la deportación masiva por su condición de ilegales; situación similar a la mayoría de los migrantes mexicanos y centroamericanos que ven obstaculizado el camino hacia una mejoría en sus condiciones de vida. Heidbrink divide su estudio en dos grandes universos: el de los centros de detención y juzgados en Estados Unidos y en las tierras altas de Guatemala. La autora identifica complejos factores de estigmatización hacia los jóvenes que, desde la visión de las autoridades centroamericanas, perciben a los actores del fenómeno migratorio como sujetos únicamente motivados por los intereses económicos, sin apego a sus redes comunitarias y familiares; visión que contrasta con la vulnerabilidad del migrante ante las instancias internacionales y de derechos humanos, que ven a los jóvenes como grupos desfavorecidos que requieren asistencia, protección, contención y rehabilitación ante la constante amenaza de las bandas criminales organizadas.

De este modo, Heidbrink propone una lectura profunda que permita examinar los factores que determinan las categorizacio-

nes simplistas del fenómeno migratorio juvenil, con el fin de identificar las complejas estructuras simbólicas, geográficas y políticas que afectan la toma de decisiones del nuevo migrante desde su lugar de origen, durante el recorrido hacia Estados Unidos y en el lugar de llegada; aunado a esto, se incorporan, en cada etapa, elementos externos que condicionan el establecimiento de redes sociales, económicas y laborales, modificando los tiempos de permanencia.

A diferencia de Heidbrink, quien examina a los retornados guatemaltecos y las contrastantes percepciones de las diferentes autoridades institucionales sobre los jóvenes migrantes, Saskias Casanova (2011)¹⁸ analiza elementos como la identidad étnica, los procesos de aculturación, así como las diferentes formas de discriminación percibidas por migrantes provenientes de comunidades indígenas yucatecas en Estados Unidos. Casanova hace un estudio comparativo intercultural entre dos grupos específicos: los adolescentes mayas¹⁹ yucatecos en Estados Unidos y en México; de este modo, identifica que, a menudo, los adolescentes migrantes latinos carecen de los recursos lingüísticos que les permitan integrarse con mayor facilidad al entorno escolar, volviéndolos objeto de estigmatización por parte de la sociedad receptora.

Asimismo, Casanova advierte que las políticas públicas frecuentemente ubican al migrante, al latino y al adolescente migrante dentro de la misma categoría; esta arbitraria homologación crea diversos problemas para la comprensión de las

¹⁸ Remito a los lectores al tercer apartado de este libro.

¹⁹ Cabe subrayar que Casanova elabora la información empírica conceptualizando a la población estudiada como “adolescente migrante”, a diferencia de los trabajos hasta ahora presentados en este apartado, en el que se les denomina como “joven migrante”; diferencia aparentemente sutil, pero que connota aproximaciones teóricas diferentes. Para Casanova, en la adolescencia, los jóvenes están explorando y negociando diversos aspectos de su identidad y, en última instancia, están creando formas de percibirse a sí mismos de manera integral, dicha autopercepción abarca múltiples identidades, sentimientos de los compañeros o pares, y la familia, además de las reacciones a las diversas situaciones sociales que el adolescente enfrenta [la traducción es nuestra].

múltiples experiencias de los migrantes latinoamericanos. En su investigación, Casanova compara patrones de la identidad étnica y de la aculturación, a través de un grupo de indígenas (mayas/yucatecos) en su calidad de inmigrantes latinos/adolescentes en Estados Unidos, con el joven maya yucateco/adolescente que reside en México, y con grupos de inmigrantes no indígenas latinos/adolescentes en Estados Unidos.

Este estudio, realizado con métodos mixtos, se interroga, ¿qué papel desempeñan factores individuales como el género, la lengua, el nivel generacional, y los factores externos como la familia, las prácticas culturales, las redes de las comunidades étnicas, así como las relaciones entre iguales, en la vida de los adolescentes en Estados Unidos y en Yucatán, México? Asimismo se cuestiona, ¿cómo se perciben los procesos de aculturación e identidad étnica y la discriminación en la escuela a la que pertenecen estos jóvenes? Principalmente busca entender la forma de articulación de estos factores o cómo se afectan mutuamente. Algunos de los resultados obtenidos en el estudio revelan que los procesos de aculturación en los adolescentes mayas migrantes muestran mayores niveles de adaptación y asimilación de la cultura estadounidense que entre los adolescentes no mayas residentes en Estados Unidos, quienes realizan procesos de negociación con al menos tres culturas diferentes (maya, mexicana y estadounidense).

Saskias Casanova afirma que los adolescentes desarrollaron estrategias de adaptación y son técnicamente biculturales, cualidad que facilita su adaptación a una tercera cultura. Se vuelven capaces de asimilar, con mayor rapidez, la cosmovisión estadounidense, o incluso superar los niveles de aculturación de otros adolescentes que no se identifican con una tercera cultura, por ejemplo, quienes aún no han migrado. En esencia –subraya la autora–, el maya yucateco posee la cualidad de moldear continuamente y dar forma a su identidad con las influencias de las culturas del entorno, con el único fin de seguir nutriendo su propia cultura.

Tal capacidad de adaptación evidencia una estrategia bicultural mediante la cual las personas “mezclan” las culturas, en lugar de mantenerlas aisladas o independientes. Más aún, los resultados de este estudio señalan que, aunque el yucateco adolescente maya está en los márgenes de múltiples espacios culturales, parece que mantiene una fuerte identidad étnica que lo vuelve resistente a la estigmatización y a los sentimientos de discriminación percibida.²⁰

A propósito de un tema distinto, Patricia Baquedano-López de la Universidad de Berkeley, estudia la diáspora migratoria proveniente de Yucatán, México, hacia la región del norte de la bahía de California; siguiendo el desarrollo de la migración maya de la última década. Baquedano-López, Jorge L. Solís y Shlomy Kattan (2005) plantean algunos cuestionamientos que preocupan a los educadores que trabajan con los jóvenes inmigrantes, debido al rápido crecimiento de la población maya en el área de la bahía de San Francisco. Ellos estipulan que, hoy en día, existe una población estimada de veinticinco mil indígenas mayas de Yucatán (gran parte hablantes de maya yucateco) en San Francisco y en San Rafael. Cabe acotar que estas aproximaciones se relacionan con el trabajo de Fortuny (2010) y Solís Lizama (2010), en los que se verifica que la mayoría de los migrantes mayas utilizan entre ellos su lengua materna.²¹

En el proyecto de investigación de Baquedano-López y colaboradores, se busca documentar el proceso migratorio a partir de un conjunto de preguntas generativas que incorporan una amplia gama de experiencias educativas para la juventud indígena maya yucateca; en particular, el proyecto se concentra en las estrategias, los recursos y las políticas para proveer educación pública a niños de familias mayas yucatecas, así como en las negociaciones lingüísticas y culturales que tienen que hacer las familias y las escuelas en el área de la bahía de San Francisco. Dicho

²⁰ La traducción es nuestra.

²¹ Remito a los lectores a la parte inicial del presente trabajo.

estudio incluye entrevistas y observaciones de campo en escuelas primarias y secundarias, tanto en Yucatán, México, como en San Francisco, California, focalizando el análisis en los niños y jóvenes que viven en el área de la bahía o en Yucatán, pero que tienen hermanos mayores y familiares en Estados Unidos.

Por otra parte, desde la problemática de la salud, Alberto Pérez Rendón (2011) identifica que los indígenas son sólo un grupo de los muchos que se incluyen dentro de la comunidad latina en San Francisco. Estos grupos representan un segmento amplio, diverso y en constante crecimiento dentro de esta comunidad; así, los mayas de la península de Yucatán y de Chiapas, en México, y de Guatemala, en Centroamérica, conforman una de las comunidades de inmigrantes indígenas más evidente y de mayor crecimiento en esta región californiana. Pese a ello, Pérez Rendón observa que los inmigrantes indígenas son a menudo invisibilizados por factores económicos y lingüísticos, y que sus necesidades específicas son ignoradas por los prestadores de servicios y por los organismos gubernamentales encargados de formular políticas que les permitan obtener algún tipo de recursos o servicios.

Según Pérez Rendón, los inmigrantes indígenas son diferentes de sus homólogos no indígenas o mestizos, ya que ellos conservan y utilizan en la vida diaria sus antiguas prácticas de rai-gambre cultural, espiritual y tradicional, esto incluye el uso de sus lenguas originarias como principal medio de comunicación. En este sentido, Alberto Pérez Rendón estudia la importancia de la salud mental de los inmigrantes jóvenes al enfrentarse al nuevo ecosistema cultural al que pretenden insertarse, pues éste no sólo está permeado por un nuevo lenguaje, sino de prácticas culturales y simbólicas que podrían desestructurar o construir nuevos caminos identitarios, en función del ambiente social en el que se encuentren o por el que transiten durante su estadía en Estados Unidos.

Aparecen preocupaciones similares en el análisis sobre la salud de los jóvenes inmigrantes mayas en Estados Unidos, por

ejemplo, en la investigación que desarrolla el equipo de trabajo conformado por Miguel Güémez Pineda, Jazmín Campos, Daniela Leal, Julio Fregoso, Shira Goldemberg y María Luisa Zúñiga, análisis en el que se examinaron los factores relacionados con el consumo de alcohol en una población binacional indígena maya. De enero a marzo de 2012, participaron en el estudio 650 indígenas de Tunkás, Yucatán. Mediante un análisis multivariable, el equipo identificó factores relacionados con la migración, asociados con el uso de alcohol. Se determinó que tanto la migración externa de corta duración (cinco años aproximadamente), como la migración interna de mayor duración (más de cinco años), pueden asociarse con un mayor riesgo de beber; asimismo, se concluyó que la capacidad de hablar maya fungió como “protector” contra el consumo y, en algunas ocasiones, como previsor de riesgo. La ingesta de alcohol pareciera que es culturalmente aceptada por los migrantes mexicanos indígenas.

Concluyo este apartado con el trabajo de Carlos Miguel Bazúa Morales (2013), quien realizó una investigación etnográfica examinando un grupo diverso de migrantes de la cultura *macro-maya*, originarios de Yucatán, Chiapas, México y Guatemala. Los resultados de esta investigación confirman que existe un patrón de migración de larga data, en la que los mayas se han involucrado con fines de supervivencia, cuyos “caminos” se han extendido hasta la zona de la bahía de California, Estados Unidos. Bazúa Morales se cuestiona: ¿cómo han experimentado su trayectoria hacia el norte y cuáles son los factores sociales y económicos que impulsan estos movimientos de migración maya de Guatemala, Chiapas y Yucatán?, ¿cuáles son las similitudes y diferencias en las experiencias migratorias de los participantes? Para entender esas experiencias, se cuestiona ¿cómo apoyan o socavan las representaciones de lo maya que circulan en varios discursos estadounidenses?

Mediante una etnografía con dos niveles de observación (micro y macro), Bazúa Morales ubica, en las observaciones micro,

las formas de vida alternativas disponibles y deseadas por los entrevistados, así como sus trayectorias personales e historias familiares. Cabe mencionar que los participantes mayas en esta investigación son trabajadores indocumentados que intentan sobrevivir en Estados Unidos buscando conformar un estilo de vida que asegure su anonimato. Este estudio sostiene que las migraciones mayas a Estados Unidos han sido provocadas por las atrocidades cometidas contra estos grupos en sus países de origen, así como por la marginación económica que enfrentan para crear un movimiento y llegar a obtener la calidad migratoria de refugiado o exiliado económico;²² sostiene, además, que estas migraciones deben entenderse y concebirse como una diáspora.

Bazúa incluye (en el nivel de observación macro) el análisis de las luchas sociales de los migrantes mayas, en relación con fenómenos políticos más amplios, en diálogo con discursos y narrativas de los medios de comunicación, así como con las instancias de gobierno. De este modo, discrepa con el discurso hegemónico sobre los inmigrantes, el cual los cataloga como “víctimas de la historia”, “pobres mayas rurales”, “carentes de educación y desconocedores de la herramienta lingüística necesaria para comunicarse en el nuevo ecosistema”. Por el contrario, el análisis evidencia la fuerte presencia de una comunidad contracultural migrante que se *deslinda* de las representaciones estereotípicas que de ésta se hacen. Bazúa Morales afirma que la migración maya en Estados Unidos no es la de un grupo de individuos rurales, indefensos frente al orden hegemónico; más bien parece identificarla como rebeldes frente al sistema, y supervivientes de fuerzas sociales y políticas dominantes.

También sostiene que la migración se entiende no sólo como resultado de una estrategia de supervivencia, sino como una intrusión “ilegal” en Estados Unidos, que para el autor representa una forma de resistencia.

²² Cuando un extranjero desea internarse en el país, debe hacerlo con una autorización administrativa, la cual se otorga con base en la calidad migratoria.

En términos generales, los autores hasta aquí revisados se centran en el estudio de los jóvenes mayas migrantes desde una perspectiva binacional (México y Guatemala), y algunos de aquéllos abordan, además, la negociación entre tres culturas (maya, mexicana y estadounidense). Asimismo, parece que entre los “nuevos patrones de juventud” que asumen los migrantes, destaca el compromiso tanto con la familia (que permanecen en el lugar de origen), como con su propia vida en el lugar de llegada. Estos jóvenes ejercen en ambas sociedades (de partida y de destino) su cualidad de *agenciamiento*, son proveedores por partida doble.

Los especialistas revisados advierten sobre la importancia de dar cuenta del proceso migratorio desde su propia complejidad, es decir, no se puede reunir, aglutinar u homologar en la misma categoría al migrante latino, indígena, joven y adolescente.

Por otro lado, la educación y la salud de los mayas yucatecos, como temáticas específicas relacionadas con el bienestar integral de los jóvenes, también se retoman y examinan. Las habilidades lingüísticas y educativas, así como las formas de vida saludable son preocupaciones fundamentales para esta población en riesgo y en aparente orfandad.

La migración, más que una estrategia de supervivencia, es una forma de resistencia (intrusión ilegal) frente a la hegemonía de Estados Unidos (Bazúa). Ésta es la idea eje con la que cerramos este apartado. Así, los migrantes del área *macromaya*, parecen deslindarse de la idea estereotípica de “víctimas de la historia”, tal como durante décadas se les ha representado (y concebido) en las instancias gubernamentales o en los medios de comunicación.

Finalmente, resulta interesante señalar que los trabajos estudiados se acercan a una reflexión de *frontera* –en disolución o repliegue–, en la que los jóvenes se encuentran, cual movimiento pendular, entre dos o más culturas, con capacidades, competencias y limitaciones múltiples para intentar establecer negociaciones equitativas e igualitarias en los diversos escenarios de tensión y

conflicto (laboral, de salud, educación, vivienda, entre otros) de la sociedad receptora estadounidense.

EN SÍNTESIS

El objetivo ulterior de este escrito fue apuntar las rutas analíticas por donde transita (en fechas muy recientes) el acercamiento a los jóvenes mayas migrantes, tanto desde investigaciones cuya atención es la península de Yucatán, como las que estudian la migración maya (yucateca y guatemalteca) hacia la bahía de San Francisco, California. En este sentido, sintetizo los hallazgos de esta literatura crítica y sugiero algunos derroteros para futuros estudios.

Primero, en México, el estudio realizado sobre los jóvenes indígenas constituye un tema actual e innovador (hacia finales de los noventa), cuando algunos investigadores definieron este sector de población como un objeto de estudio. Los jóvenes indígenas parecen reconocerse como algo diferenciado de la infancia y la adultez; así, algunos especialistas denominan a estas nuevas condiciones como “periodo juvenil” entre la población étnica (Urteaga, 2008).

Segundo, determinados trabajos de investigación han recuperado, en las propias culturas mayas, dicho “periodo juvenil”, retomando denominaciones de los jóvenes como “en edad de trabajar”, “sin posibilidad de ejercer algún cargo o responsabilidad en su comunidad o localidad”, “edad en peligro” (en alusión a la mujer casadera y en edad reproductiva). Paralelamente, el *agenciamiento* juvenil también se expresa, es decir, se aprecia en cómo se distinguen e independizan del mundo adulto, o cómo se establece distancia con las formas tradicionales de comportamiento, las normas de conducta en sus terruños y poder ejercer sus responsabilidades como jóvenes, sean migrantes o no.

Tercero, en los estudios revisados (realizados en México o en Estados Unidos), las temáticas de análisis engloban a hombres y

mujeres jóvenes, sin poner especial atención en una perspectiva de género asociada con lo juvenil, es decir, “el conjunto de ideas, prescripciones y valoraciones sociales sobre lo masculino y lo femenino”, vinculado con la juventud de los migrantes.

Cuarto, la continuidad y permanencia de las relaciones afectivas, simbólicas y económicas entre los que se van (migrantes) y los que se quedan (en el lugar de origen), revela cómo los jóvenes mayas migrantes, de una u otra manera, están pendientes y preocupados por las contingencias de su familia extendida, aquella que se encuentra más allá de las fronteras –Levitt (2004) la denomina familia transnacional–. Son lazos afectivos que les permiten construir un anclaje paralelo en ambas latitudes: Estados Unidos y México.

Quinto, se trata, entonces, de examinar el movimiento pendular entre los de aquí (lugar de origen) y los de allá (lugar de destino), a la manera de un texto narrado a dos voces, desde espacios territoriales y socioculturales diferentes, sobre los que pende un lazo que se alarga y se extiende, pero nunca se rompe del todo.

Sexto, es pertinente preguntarse a través de qué medios o instrumentos de comunicación se establece, renueva y mantiene el vínculo entre el terruño y la sociedad receptora. Sabemos, no obstante, que dicha relación está mediada por diversos instrumentos o dispositivos de comunicación: Internet, telefonemas a través de tarjetas prepagadas o por medio de Skype para los jóvenes que acceden o cuentan con una computadora. Así, podría afirmarse que en esta trama migratoria juvenil los dispositivos de comunicación parecen cumplir un papel cardinal que merece explorarse con especial cuidado, considerando los mensajes, los medios y los dispositivos mismos.

Finalmente, formulo otras preguntas acerca del lugar epistemológico de estos jóvenes mayas migrantes, por ejemplo, en la vivencia migratoria, ¿cuáles son las ataduras, lazos o conexiones que, paralelamente, construyen entre ambas fronteras?, ¿por qué algunos de estos lazos o conexiones se diluyen o disipan, mien-

tras que otros permanecen, entre los de aquí y los de allá?; en relación con el joven migrante, ¿qué papel cumple la familia, la madre, los hermanos, el padre, el grupo de amigos y las redes sociales en la decisión de partir?; ¿con qué recursos cuentan aquéllos para proveerse de algún tipo de confianza y seguridad en la sociedad estadounidense que parece segregarlos?; ¿es el uso de la lengua maya un “muro de contención” frente a la aparente orfandad del joven migrante?; ¿las creencias propias del terruño se fortalecen, se debilitan o redimensionan en el lugar de llegada?; ¿las culturas de origen (macromaya) expresan y ejercen los términos de la negociación y, muchas veces, el conflicto con la sociedad receptora?; ¿la migración de estos jóvenes es un proceso acabado o forma parte de un periplo aún mayor, en el que una instantánea –como la que aquí entregamos– deja demasiadas cosas fuera de ésta?

FUENTES

- BAQUEDANO-LÓPEZ, Patricia, Jorge L. Solís y Shlomy Kattan. 2005. “Adaptation: The Language of Classroom Learning”. *Linguistics and Education* 16 (2005) 1-26. Graduate School of Education, University of California Berkeley USA.
- BAZÚA MORALES, Carlos Miguel. 2013. “Extending the Roads for Survival: An Ethnography about the Ongoing Maya Diaspora”. Merced, Calif., Universidad de California-Merced, tesis doctoral.
- CANIZALES, Stephanie. 2013. “American Individualism and the Social Adaptation of Unauthorized Mayan Youth in Los Angeles”. UC Davis Gifford Center of Population Studies, UC Davis University of California (noviembre 21, 2013 Meeting Report, “working paper”).
- CASANOVA, Saskias. 2011. “Ethnic Identity, Acculturation, and Perceived Discrimination for Indigenous Mexican Youth: A Cross-Cultural Comparative Study of Yucatec Maya Ado-

- lescents in the U.S. and Mexico”. Stanford, Calif.: School of Education, Stanford University, tesis doctoral. Disponible en <https://stacks.stanford.edu/file/druid:kj081qx6916/Casanova-DissertationAug2011Final-augmented.pdf>.
- CASTELLANOS, M.B. 2010. “A Return to Servitude: Maya Migration and the Tourist Trade in Cancún”. University of Minnesota Press, documento del “Project MUSE database”, recuperado el 7 de julio de 2014.
- Consejo Nacional de Población (Conapo) 2005. Migración México-Estados Unidos. Panorama Regional y Estatal (1ª Ed.). México.
- CORNEJO, Inés y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2011. “Corrías sin saber adónde ibas”: Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California”. *Revista Cultura y representaciones sociales*. Año 5, No. 10, 1 de marzo de 2011. <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num10>.
- . y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2012. “Liminalidad social y negociación cultural: inmigrantes yucatecos en San Francisco, California.” *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, No. 58 enero-abril.
- . Vicente Castellanos, Perla Gómez y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2010. Proyecto de investigación: “Documental sonoro como factor de registro, promoción y acceso a información básica sobre atención a la salud entre mayas yucatecos”. Inédito. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.
- DURAND, Jorge. 2014. “Conferencia-debate: Transnacionalismo y migración”, México: CIDE, División de Estudios Internacionales. MIG. COMECSO.
- ECHVERRÍA VICTORIA, Martín. 2013. “Cultura migratoria y comunicación masiva e interpersonal en los imaginarios juveniles”. En *Revista Comunicación y Sociedad*, No. 19 (enero-junio). Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S0188-252X2013000100004&lng=en.
- . 22 de septiembre de 2011. “Migration Culture and Youth Identities. Intersubjective Processes of Displacement and Roo-

- tedness in Yucatan, Mexico”. Oxford, Ing: conferencia presentada en la 5th Global Conference, Multiculturalism, Conflict and Belonging.
- ESCALANTE GÓNGORA, Guadalupe. 2011. “Intercultural Communication Experiences between Migrants and non Migrants around the Traditional Celebration in Yucatan”, *Perspectivas de la Comunicación*, Vol. 4, No. 2: 55-67.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia. 2010. “Reseña del libro de Wayne A. Cornelius, David Fitzgerald y Pedro Lewin Fisher (coords.), *Camionantes del Mayab. Los nuevos migrantes de Yucatán a los Estados Unidos*. Mérida, ICY-INAH, 2008”, *Península*, vol. 5, núm. 2 (enero): 163-169. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-57662010000200008&lng=es&nrm=iso&tlng=es.
- GÜEMEZ PINEDA, Miguel, *et al.* 2010. “Alcohol Use Behaviors among Indigenous Migrants: A Transnational Study on Communities of Origin and Destination”. Biblioteca Nacional de Medicina de Estados Unidos.
- GUZMÁN MEDINA, V. 2010. “Youth, Poverty and Exclusion: Health Problems of Young Mayans in Yucatan”. *Social Medicine Journal*. Albert Einstein College of Medicine and the Latin American Social Medicine Association (ALAMES) New York. ISSN: 1557-7112.
- HEIDBRINK, Lauren. 2014. “Collisions of Debt and Interests: Youth Negotiations of (In)debt(ed) Migration”. Champaign, Illi.: ponencia presentada en la 10th Joint Area Centers Symposium “Children and Globalization: Issues, Policies and Initiatives”, University of Illinois at Urbana, 10-12 de abril.
- IGLESIAS, Lesaga. 2011. “Las nuevas migraciones yucatenenses: territorios y remesas”. En *Migración y Desarrollo*, Vol. 9, núm. 17: 69-90, Red internacional de Desarrollo México. ISSN (versión impresa): 1870-7599. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66021703003>

- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). 2010. "Estadísticas a propósito del día internacional de la juventud, Datos de Yucatán. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Mérida, Yucatán, 12 de agosto de 2013.
- . 2010. Censo de Población y Vivienda. "Panorama sociodemográfico de Yucatán / Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México: INEGI.
- . 2005. Perfil Sociodemográfico de Yucatán II conteo de Población y Vivienda 2005. México: INEGI.
- LEVITT, Peggy y Nina Glick Schiller. 2004. "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". En *Revisita Migración y Desarrollo*. No. 3, semestral: 60-91. México: Red Internacional de migración y desarrollo. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf>.
- OLVERA OJEDA, Roberto. 2013. "Juventud y migración. Identidad de jóvenes mayas/yucatecos en Mama, Yucatán, a partir de la experiencia migratoria comunitaria". México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, tesis de Licenciatura en Sociología, en <http://132.248.9.195/ptd2013/junio/303084347/Index.html>.
- PÉREZ RENDÓN, Alberto. 2011. *La salud y la salud mental de niños y jóvenes mayas en San Francisco*. San Francisco: Instituto Familiar La Raza Indígena, Health and Wellness Collaborative.
- PÉREZ RUIZ, Maya Lorena. 2011. "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas", *Revista Alteridades* (UAM Iztapalapa), vol. 21, núm. 42 (julio-diciembre): 65-75, en <http://www.redalyc.org/pdf/747/74722745005.pdf>.
- . 2011. "Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia y desigualdad en la globalización". En *Sociedad y Discurso*. Universidad de Aalborg, No. 20: 79-102/124. Disponible en: http://vbn.aau.dk/files/61049270/Kap_5_Jovenes_mayas.pdf.
- . (coord.) 2008. *Jóvenes indígenas en América Latina y globalización*. México: INAH.

- PIACENTI, David. 2009. *For love of family and family values: How immigrant motivations can inform immigrations policy*, Harvard Journal of Hispanic Policy, Vol. 21: 35-52.
- . 2012. “Yucatec-Mayan im/migration to the mision and Edison neighborhoods: A comparison of social conditions and im/migrant satisfaction”. En *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*. Vol. 28 No. 1 (Winter 2012): 95-132.
- POGGIO SARA y Ofelia Woo. 2000. *Migración femenina hacia Estados Unidos: cambio en las relaciones familiares y de género como resultado de la migración*. México, EDAMEX, S. A. de C.V.
- SEPÚLVEDA, Pablo. 2013. “Yucatecos en Estados Unidos. 30 mil yucatecos viven en California; 20 mil son mayahablantes”, 5 de julio, en <http://www.unionyucatan.mx/articulo/2013/07/05/ciudadanos/merida/30-mil-yucatecos-viven-en-california-20-mil-son-mayahablantes>, consultada el 10 de noviembre de 2014.
- SHANNAN L. Mattiace y Patricia Fortuny Loret de Mola. 2015. “Yucatec Maya Organizations in San Francisco, California: Ethnic Identity Formation across Migrant Generations”, *Latin American Research Review*, vol. 50.
- SOLÍS LIZAMA, Miriam. 2010. “Otomíes hidalgüenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización. Otomí and Yucatecan Maya. New Faces of Indigenous Migration and Old Forms of Organization”, *Migraciones Internacionales* (julio-diciembre), vol. 5., núm. 4: 101-138.
- TUZ CHI, Hilario. 2010. “Los que se van y los que se quedan: jóvenes mayas del Yucatán rural ante el cambio social”. En *Revista Juventudes indígenas en México. Temas y dilemas emergentes*. Año 7, No. 13, julio-diciembre. CIESAS. <http://ford.ciesas.edu.mx>
- Universidad Tecnológica Metropolitana (s.a.). Diagnóstico en Oxkutzcab sobre migrantes.
- URTEAGA CASTRO POZO, Maritza. 2008. “Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana”. *Revista Ponto-e-vírgula*, No. 4: 261-275.

JÓVENES Y MIGRACIÓN EN MAMITA, YUCATÁN

Roberto OLVERA OJEDA*

INTRODUCCIÓN

En el México rural el fenómeno migratorio tiene una gran notoriedad, y es evidente su influencia en más de un ámbito de las localidades. En la región de la Península de Yucatán la migración internacional es visiblemente menor que en otras áreas de la república; esto hace de Yucatán una zona con poca tradición histórica de dicha movilidad y resalta la importancia de acercamientos a su estudio.

En los flujos migratorios la juventud es un actor que ha tomado fuerza a partir de los años noventa (Massey y Durand 2003). Las crisis económicas, junto con las redes establecidas, impulsan la migración temprana donde la expectativa migrante aparece en

* Sociólogo por la UNAM; ha colaborado en investigaciones sobre juventud y migración con las profesoras Inés Cornejo Portugal y Patricia Fortuny. Actualmente dedicado al diseño e implementación de Proyectos Sociales. Correo electrónico: roberto_olvera_ojeda@yahoo.com.mx.

los actores incluso antes de la intención de laborar en el lugar de origen. La integración juvenil en el grueso de los flujos migratorios ha dejado ya constancia de su capacidad, ha llevado a la construcción de las pandillas transnacionales conocidas como *maras*, tornándose carne de cañón para el crimen organizado, esto es un claro ejemplo de muchos que nos refieren al potencial de acción que tiene la juventud: “La juventud no es un ente pasivo arrinconado en una esquina, es lo opuesto. La juventud es movimiento, interacción y cambio” (Narváez 2007, 42). Esto nos expresa la importancia de la participación de jóvenes en el fenómeno migratorio. Al adentrarnos en el estudio de las identidades juveniles facilitamos la comprensión de estas acciones y vislumbramos los procesos sociales que vienen detrás.

Estudios sobre la juventud han puesto énfasis en los ámbitos urbanos. Esta temática ha sido menos abordada en los pueblos con herencia indígena, quizá por su menor notoriedad social. Sin embargo, estas condiciones se encuentran en constante cambio, y los enfoques académicos han abierto sus postulados a la diversidad de las experiencias concretas.

La región peninsular nos arroja el factor de identidad relacionado con la cultura maya. Una referencia obligada para la identificación regional es la palabra *maya*, sin embargo, mantiene un contenido distinto de otras culturas indígenas del país. En los pueblos mayas-yucatecos existe una carga histórica de alianzas con el Gobierno que ha incidido en su identidad. El objetivo de este texto es abordar, a partir de la incidencia que ha tenido la migración internacional en las identidades de los jóvenes, en éstas y algunas de sus repercusiones en la comunidad.

Parto de la hipótesis de que uno de los factores más relevantes en el proceso moderno de globalización es la migración que, siguiendo a Appadurai (2001), junto con los medios masivos de comunicación, provocan un cambio en las subjetividades, las maneras de cómo enfrentar cotidianamente el mundo cambiante. El municipio de Mama, Yucatán, no escapa a esta situación

y, además de la incorporación de medios masivos, mantiene un proceso migratorio hacia los Estados Unidos. En este proceso los jóvenes mayas surgen como actores protagónicos de su desarrollo comunitario. A partir de esta experiencia migratoria los jóvenes de *Mamita* (manera en que se conoce popularmente al municipio) han modificado su identidad, reconociéndose colectivamente y redimensionando su capacidad de acción social, esto con ciertas consecuencias comunitarias, como la transformación de sus roles tradicionales, tanto familiares como comunitarios.

Este escrito es resultado del trabajo de investigación realizado durante los años 2012-2013 en el municipio de Mama, Yucatán. Dicho análisis fue promovido por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y se expresó en tesis de licenciatura.

Este capítulo contiene tres apartados. El primero, *La ascendencia maya*, consiste en describir los rasgos históricos que han conformado la identidad regional y aterrizar elementos sobre las referencias identitarias del pueblo de Mama, Yucatán. La segunda parte trata el flujo migratorio que mantiene el municipio hacia los EE. UU., sus consecuencias en la vida de los jóvenes involucrados y repercusiones a nivel local. Por último, profundizo en la juventud y sus identidades, para analizar su actuar y su incidencia en la vida de *Mamita*.

LA ASCENDENCIA MAYA DE *MAMITA*

Es innegable que la historia de la península de Yucatán mantiene presentes rasgos culturales distintivos, provenientes del auge de la civilización maya. Algunos de estos rasgos son aún referencia identitaria para las localidades. El énfasis de este apartado está en la descripción y análisis de la contemporaneidad del pueblo de Mama, la reflexión sobre las identidades presentes en sus habitantes y su origen vinculado al proceso histórico regional.

La conformación histórica de la identidad regional

Chihu define identidad “como un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se realiza sobre un marco de referencia: territorio, clase, etnia, cultura, sexo, edad” (2002, 5). La identidad nos refiere a un proceso de interacción entre individuo y sociedad que, a través de su pertenencia a un grupo, permite un sentido de definición, diferenciación e identificación, tanto individual como colectiva. Giménez articula un conjunto de referencias que no están estáticas, sino en permanente construcción, con las que define identidad como un:

Conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (Giménez 2002, 38).

Siguiendo al mismo autor, para hablar de grupos étnicos los rasgos diferenciales deben definirse claramente, y al hablar de etnicidad tienen cabida los rasgos culturales distintivos:

que se forman en el curso de una historia común que la memoria colectiva del grupo no ha cesado de transmitir de manera selectiva y de interpretar, convirtiendo ciertos acontecimientos y ciertos personajes legendarios en símbolos significativos de la identidad étnica mediante un trabajo del imaginario social; y esa identidad étnica remite siempre a un origen supuestamente común (Giménez 2006, 137, citando a Lapierre 1995, 13).

Este repaso conceptual nos es pertinente para comprender la realidad identitaria, actual e histórica de Yucatán y del municipio de Mama, debido –en buena parte– a que existe un debate sobre la

actual identidad de los *mayas-yucatecos* basada en una identidad cultural, más que en una etnicidad construida a partir de una oposición (Fortuny y Solís 2010). Actualmente se mantienen elementos que podrían definirse como étnicos en la cultura maya yucateca, como el lenguaje hablado, además de ciertas tradiciones que nos refieren a una procedencia común, pues las personas se relacionan únicamente con la región. Sin embargo, la relación es más explícita a la adscripción yucateca, que con una alusión *maya* o *india*.

En las últimas décadas, a nivel mundial y en Yucatán, se lleva a cabo la apertura comercial al mercado internacional y el desmantelamiento del Estado nacionalista, además de la incorporación de los medios masivos de comunicación. En esta actualidad globalizante, los intercambios culturales y las mezclas de elementos identitarios, *ergo* de identidades, no existen sólo en las zonas de contacto cultural, sino en las vidas cotidianas de todas las personas. Las particularidades históricas, geográficas, culturales, económicas, no son barreras, sino que abren y cierran puertas de intercambios. La migración y los medios masivos de comunicación principalmente promueven un intercambio cultural, de tal nivel que, para Chambers, la lengua o la cultura “ya no constituye la expresión de una sola tradición o historia, aun cuando pretende llevar un único nombre” (Chambers 1995, 17-18). En este contexto, se inscribe la herencia maya que mantiene la identidad regional entremezclada con otros elementos que están muy presentes en las comunidades de Yucatán y que no necesariamente aluden a un origen común.

Sirve aquí mencionar la afirmación de Luis Ramírez:

La pauperización y transformación de identidades son hechos innegables entre los mayas contemporáneos. Atribuirlo de manera especial a la apertura comercial de México y a los procesos de globalización económica y mundialización de la cultura de las últimas dos décadas, ensombrece el hecho histórico de un proceso de sojuzga-

miento cultural y empobrecimiento progresivo que es ya centenario (Ramírez 2006, 76).

Pese a la importancia de su civilización, los mayas fueron un grupo heterogéneo y al finalizar su existencia independiente se encontraban en una descentralización y pugna entre linajes. El municipio de Mama ya existía antes de la llegada de los españoles y estaba bajo el dominio de los *Tutul Xiues* (los que rebozan de virtud).

La etapa de la Colonia provocó una referencia regional básica: los conquistadores, a través de la uniformidad que veían en los indios de la península, les asignaron una identidad regional que no existía explícitamente (Restall 2004, 50). Los pueblos indios de la península compartían elementos que fueron usados para caracterizarles. La lengua maya, las costumbres agropecuarias y familiares, la ascendencia, además de la organización política y la religión son algunos de los elementos que implícitamente compartían.

Después de la etapa colonial, el surgimiento del estado nacional y su intento de mexicanizar al indio tuvieron impacto en los mayas peninsulares. El fuerte impulso a la identidad nacional ha estado basado en la minimización de las diferentes identidades existentes (Florescano 2001). En esta etapa también surgió un fuerte apego al Estado de Yucatán, entre otras cosas, por la lejanía geográfica y cultural con el centro del país. Antes de esto, la Guerra de Castas marcó la definición de los indios de Yucatán conforme a su apego o resistencia a la causa de los rebeldes. Aparecen tras este episodio, las connotaciones de *mestizo* para los indios que apoyaban al gobierno y *macehuales* a quienes mantenían la rebeldía. Mama se encontró en territorio favorable al Gobierno en turno y a la fecha se enuncia el término *mestizo*.

En las últimas décadas el modelo económico ha priorizado el sector terciario de la economía y su proyección hacia el mercado internacional, lo que ha traído consecuencias en la producción agrícola y la cultura maya, que siempre ha sido cercana al trabajo

de la tierra. En esta etapa se ha retomado la definición *maya* con fines de políticos, económico-turísticos y académicos para nombrar la cultura regional.

Al no perder de vista los momentos históricos relevantes para conformar la identidad de los habitantes de Yucatán, se confirma que los cambios identitarios han sido continuos desde el momento mismo del auge y caída de los pueblos prehispánicos. Podremos entonces vislumbrar en justa medida las consecuencias de la migración y la actual globalización sobre la identidad y la herencia indígena, sin adjudicar todo lo concerniente a transformaciones identitarias a un solo fenómeno o momento histórico.

Mamita y el Yucatán contemporáneo

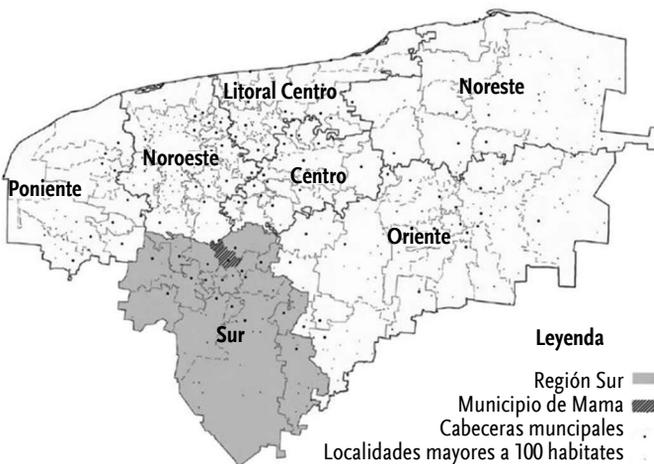
A finales de los años setenta y principios de los años ochenta se da un cambio radical en la política económica mexicana y a nivel mundial conocido como neoliberalismo. Para entender mejor este momento histórico, podemos referirnos a Luis Ramírez (2006), para quien la globalización puntualiza dos ámbitos importantes: primero el carácter económico; y el segundo ámbito es el cultural, la mundialización de la cultura que es impulsada por dos asuntos primordiales, el impacto de los medios masivos de comunicación, sus mensajes ideológicos y culturales, y el cambio en los hábitos de consumo (2006, 77). Para Baños (2003), las migraciones, la crisis agrícola y la diversificación de actividades, y la influencia de los medios masivos, son los puntos fundamentales en las transformaciones rurales yucatecas.

Algunos de los cambios generales descritos por Ramírez y sencillamente observables en la mayoría de las localidades,¹ tienen que ver con los distintos niveles de mezcla del idioma maya yucateco con el español, la tendencia al desuso de la vestimenta

¹ Según la observación de Baños (2003), Ramírez (2006) y la mía propia (aunque no a nivel estatal).

tradicional, el desapego a prácticas religiosas y agrícolas, las prácticas referentes a ciclos de la vida como el nacimiento y la muerte y, en general, existe una clara desaparición de las formas tradicionales de gobierno indígena. La milpa se encuentra en crisis. Esta crisis de la producción milpera repercute en el mantenimiento de las tradiciones agrarias y genera, si bien no una pérdida paulatina, sí una resignificación de éstas. La identidad maya, con una histórica relación a la milpa, se transforma.

La migración, principalmente de la zona sur, a los Estados Unidos es otro de los factores a destacar en el Yucatán contemporáneo, así como las migraciones locales provocadas por el auge de Cancún y Mérida como ciudades cosmopolitas dominantes. Junto a todo esto, no podemos dejar de lado el fuerte impacto de los medios masivos de comunicación, la televisión, la radio y el internet por mencionar los principales, en las identidades existentes en las poblaciones mayas del actual Yucatán.



Mapa 1.
Localización Mama y Yucatán por regiones desde 2008
(Gobierno de Yucatán).

La población total de Yucatán, censo de 2010, era de 1 millón 955 mil 577 habitantes, de los cuales 777 mil 615 residen en la cabecera municipal de Mérida. A unos 70 kilómetros al sur de la capital estatal se encuentra el municipio de Mama, con una vía de comunicación bastante accesible a la ciudad capital del estado. Con un total de 2 mil 888 habitantes, 69% de los habitantes mayores de tres años, hablan maya yucateco (INEGI 2010). Parece no haber una actividad económica que enmarque a la comunidad sino más bien se ocupan en diversas actividades como la albañilería, apicultura, costura, ganadería, crianza de animales de patio, comercio; algunos tienen plantíos de cítricos y muchos otros salen a trabajar fuera, ya sea en Mérida, Cancún o los Estados Unidos. La milpa parece ser una constante en muchas familias, aunque sólo la mencionan como *trabajo* cuando no llevan a cabo alguna otra actividad económicamente remunerada.

Las tradiciones que a su gente enorgullecen comienzan con la fiesta del pueblo en honor a la virgen de la Asunción en el mes de agosto, la celebración del día de muertos llamada *hanal pixan* (comida de los espíritus), el carnaval y las novenas; pero también se mantienen tradicionales rituales como el *hetzmek*, cuando los bebés son cargados a horcajadas para augurarles un buen futuro, el *hetz luum* para limpiar el terreno de un “mal aire”, el *ch'a chaac* que es la petición o agradecimiento por las lluvias anuales; todas éstas con antecedentes mayas, generalmente realizadas por un *men* o conocedor tradicional con rezos que retoman la relación divina con la naturaleza que mantenía, y mantiene aún en algunos sitios, la cultura maya.

El vestido tradicional también sobresale en la comunidad. Los *hipiles* atribuidos a la cultura indígena de La Colonia, se mantienen en la actualidad y son usados cotidianamente. En los varones consiste en una guayabera o camisa y pantalón blancos, y guaraches, se usa en la misma forma que el *hipil*: por adultos mayores cotidianamente y en los eventos que lo ameritan (*gremios* y *vaquerías*) por hombres de menor edad. En dichos eventos se luce como un traje de gala y no de uso cotidiano.

Como la mayoría de los municipios de Yucatán, *Mamita* no presenta expresiones políticas tradicionales como el sistema de cargos que existe en pocas localidades (Ramírez 2006). En cambio, el ayuntamiento, disputado por el PRI y el PAN desde hace algunos años, es la principal autoridad local. La religión preponderante es la católica y fuera de las menciones en ciertos rituales, los rasgos mayas espirituales no se perciben. La Iglesia es una institución fuerte, pues junto con el ayuntamiento organiza la primera parte de las festividades al santo patrono, además de ofertar actividades lúdicas y de desarrollo personal a grupos de niños y jóvenes en el interior del que fuera convento.

La familia es el principal referente dentro de la comunidad y el primer generador de solidaridad. Aunque la referencia familiar distingue dentro de la comunidad, se gesta diariamente cierta solidaridad enmarcada en el vínculo territorial del pueblo: “Prefiero defender a mi pueblo aunque el de Tekit sea mi cuate” decía un joven al recordar una anécdota.

Únicamente dos veces en mi estancia e interacción con el pueblo, escuché el término *maya* de parte de los pobladores, *indígena* solamente una vez. Esto confirma que los términos para auto-referirse o aludir a otros pueblos mayas están lejos de los manejados por la academia, el turismo y la política oficial. Aunque *mamense* parece ser el gentilicio oficial, la población ha designado a *mamiteño* y *mamiteña* como gentilicio popular, dándole, además, una fuerte connotación emotiva. También existe una fuerte identificación con la entidad, la autodefinition de yucatecos es muy visible y el acento, que no la fisonomía, permite una clara distinción, si no estatal por lo menos regional. Esto al hablar de las identidades colectivas más amplias existentes, sin embargo, existe una diversidad de identidades a lo interno del pueblo que tienen que ver con la edad, las actividades realizadas y el género, entre otras.

Aproximándonos a una conclusión sobre la cuestión de la identidad maya, retomemos, junto con Restall (2004), tres eventos

que han construido esta identidad. El primero de estos eventos fue la conquista que trajo consigo la designación de una identidad regional en los indios por parte de los conquistadores extranjeros. El segundo suceso clave fue la guerra de castas que derivó en una fuerte división de los indios de la península. El tercer evento, siguiendo a Restall, es la etnopolítica que ha nombrado *maya* a lo relativo a los pueblos originarios de Yucatán, sobre esta situación han influido los aparatos estatales y su política indigenista, además de la ciencia social, que han optado por esta denominación. Aunque en la estancia en el pueblo de Mama esta identidad *maya* oficial-académicamente impulsada no se nombra de manera explícita, hay elementos pasados y presentes que nos obligan a distinguir al pueblo maya de otros pueblos.

Los procesos históricos han minado una posible identidad étnica, desde la prehispanidad hasta el siglo XXI. Una identidad étnica como la definición mencionada anteriormente no existe en Yucatán, hay rasgos que parecen no haber existido y otros han desaparecido o se han transformado. Para Baños (2003) es claro que las identidades tradicionales en Yucatán están en proceso de desaparición, pues aunque sobrevivan rasgos étnicos, estos están poco conectados entre sí y por muy delgados hilos; pero estas identidades están en proceso de transformación continua y aunque puede haber una tendencia a la separación de ciertos parámetros tradicionales, sigue habiendo una frontera construida por los actores frente a los *otros*. Como él mismo lo describe, se reformulan las identidades con base en la pluriactividad, los medios masivos y el Estado.

Al tener clara la característica no estática ni uniforme de las identidades, étnicas o no, y su ubicación en tiempo y espacio, sí podemos hablar de una identidad cultural regional que hace referencia a ciertas tradiciones y atributos indígenas que se mantienen, y modifican en el presente. Así, comparto con Restall (2004) la idea de una *etnicidad implicada* compartida históricamente por los mayas yucatecos a pesar de no existir una identidad étnica

consolidada y que se enfrenta a un cambio importante en la relación con el trabajo de la tierra.

EL FLUJO MIGRATORIO Y SU REPERCUSIÓN

La pretensión de este apartado es mostrar la influencia que mantiene y ha mantenido, la movilidad residencial temporal en la comunidad, las familias y los individuos, como una forma de abonar a la comprensión integral de la realidad del municipio y sus jóvenes.

Elementos teóricos

Históricamente los grupos humanos han practicado la movilidad en la búsqueda de una mejor calidad de vida, ya sea para encontrar alimento, vivienda, tierra fértil o espacios para el intercambio de productos. Así, inherente a la humanidad, la movilidad de un lugar de origen a otro de destino, voluntaria o involuntaria, colectiva o individual, con el fin de residir en el lugar de destino sea permanente o temporal se puede definir como migración, siendo internacional cuando implica cruzar los límites político-administrativos de un país.

La migración por definición implica movilidad, no sólo de personas sino de todo lo que llevan éstas. Nunca la migración ha sido únicamente económica, nuestros antepasados no sólo se movían sobre el territorio, también se mezclaban entre ellos (Durand, *La Jornada*, 2012/09/23). Esto nos arroja a las indudables consecuencias culturales de la migración: el intercambio y mezcla de costumbres, hábitos, lenguas, trabajos, ideas, mercancías, diversiones, juegos, ciencias, religiones, deportes, entre otras, que están evidentemente vigentes y han formado a las culturas humanas a lo largo de la historia, y lo hacen en el presente.

Las primeras teorizaciones daban cuenta de la economía del lugar de origen como promotora de la movilidad a un lugar de destino con mayor desarrollo económico; sin embargo, la diversidad de los flujos migratorios ha obligado a una apertura teórica para tomar en cuenta variables culturales en las explicaciones sobre migraciones. La *teoría del capital social* o *las redes migratorias* es un enfoque que acentúa las relaciones sociales de los actores en el flujo migratorio (*cfr.* Durand y Massey 2003, 31). En dichos flujos, la construcción y mantenimiento de redes reduce los riesgos de la migración, lo que deriva en el surgimiento de cadenas migratorias que pueden explicar que el proceso continúe con independencia de las causas que lo originaron.

También hay desarrollos teóricos que dan cuenta de la compleja situación social y cultural derivada de un proceso migratorio. La teoría de la ruptura de Appadurai, parte de dos elementos principales desde dónde ver y problematizar la situación actual: los medios masivos de comunicación y la migración. Ambos impactan el *trabajo de la imaginación* que, para esta teoría, forma parte de la subjetividad moderna; ambos también, conforman el nexo entre lo global y lo moderno. Los medios masivos electrónicos, con su veloz flujo de imágenes hacen accesibles los recursos para la construcción de identidades, y junto con la movilidad en masa, se crea un nuevo orden de inestabilidad en la producción de subjetividades. Esto confiere una amplia relevancia a los procesos migratorios contemporáneos en la confección de nuevas subjetividades modernas que chocan con el proyecto estatal moderno y lo tienden a desbordar (2001).

Iain Chambers (1995) también da una gran importancia a las migraciones internacionales en la conformación cultural del mundo global. “Una imposible vuelta a casa”, es el resultado del actual intercambio cultural en la vida cotidiana de todos, no sólo de quienes están en un contacto cercano con la migración. El papel que estos teóricos dan a la migración obliga a profundizar en los casos concretos.

El proceso migratorio de Mama

Desde los vaivenes de la cultura maya prehispánica existen los caminos y la migración en la península de Yucatán. Junto con los motivos de comercio y mejora de vida, la movilidad se convirtió en una estrategia de resistencia ante la invasión española. Actualmente, las ciudades de Mérida y Cancún son principales sitios de destino en la migración local.

Para el municipio de Mama, la ciudad de Mérida es el primer universo de oferta laboral en el imaginario de los pobladores; aunque también la población trabaja dentro de la comunidad en actividades agrícolas, comerciales, ganaderas y de servicios. El programa bracero (1942-1964) fue el origen del flujo migratorio hacia los EE. UU. Siguiendo el testimonio de don Raymundo, la primera vez que el programa Bracero incluyó a un oriundo de Mama fue en 1956, cuando él con 18 años se fue con gente de Oxkutzcab. “Yo fui la primera [persona] de acá de *Mamita*, eso sí porque ¡madre!, nadie puede decir que no, nadie [...] van un chingo de allá de Oxkutzcab, hay un chingo por eso llegué a saber [...]”.² Hasta la segunda vez que fue don Raymundo se acompañó con gente de su pueblo. Y aunque los beneficios económicos no eran los que ahora son, la salida de personas iba en incremento y el flujo comenzaba.

Esta travesía significó mucho para quienes la experimentaron, pues el traslado al norte constituyó una gran experiencia de aprendizaje. Las labores que desempeñaron estos migrantes fueron principalmente agrícolas. El lugar de entrada de los tres ex braceros entrevistados fue Calexico, California; la tendencia de dicho estado de atraer la migración yucateca comenzaba. La estancia era breve comparada con el promedio actual de 19.5 meses, muchas veces no pasaba los seis. A esto atribuyen los ex braceros la falta de logros económicos. Sin embargo, estas experiencias permitieron a nivel comunitario ampliar distancias en

² Entrevista realizada el martes 20 de marzo de 2012.

los tradicionales esquemas laborales a los que aspiraban los *Mamiteños*, lo que abrió paso al flujo migratorio al “norte”.

Al Programa Bracero le siguió la migración sin papeles y la consolidación de las primeras redes migratorias. La posibilidad de laborar fuera del pueblo e incluso fuera del país comenzó a ser una cotidianidad, las primeras experiencias en EE. UU. animaron a quienes les siguieron. Don Raymundo tuvo dos hijos que migraron a los Estados Unidos, uno de ellos se quedó en Pasadena, California, se casó con otra mujer y ya no regresó, abandonó a su familia en Mama. Su otro hijo también fue a Canadá. Así, el programa Bracero comenzó a expresar sus consecuencias:

los que van ahora, en que empezaron a ir, no sé, cuando empezó, a ver... Muchos van de soldado, muchos entran en el *Coca Cola* [sic], algunos en empresa. Así [van] donde [hay] granjas; pero los que van allá empiezan a levantar este pueblo, se empezaron a ir ellos que van allá, así van mandando dinero, así se mejoró este pueblo, si no casi no tiene vista de pueblo, las calles puro... sólo albarrada y monte. Y ahora es mucho, hay mucha diferencia.³

Al caminar por el pueblo, se percibe la proximidad que tiene éste con el fenómeno migratorio. Existe un número importante de casas construidas con remesas, el programa gubernamental 3x1 también hizo acto de presencia en Mama; con él se logró la elaboración de la cancha de fútbol, la de béisbol y el mantenimiento y pavimentación de algunas calles; muchos negocios han sido inyectados por remesas para su funcionamiento; también los aparatos electrónicos al interior de los hogares expresan el fenómeno con artículos de alta tecnología en las viviendas.

Las familias físicamente distanciadas son muy fáciles de encontrar. Historias de separación, divorcios, abandonos, dobles matrimonios e hijos fuera de éste, aparecen más que antes, indudablemente impulsados por la migración. Pero este proceso

³ Entrevista realizada el martes 17 de abril de 2012.

no sólo incide en quienes los viven, individual o familiarmente, también tiene repercusiones a nivel comunidad al ser un proceso de ida y vuelta. También Mama recibe, en ese flujo constante, a quienes han vivido personalmente la experiencia y han regresado trayendo consigo esta información previamente internalizada, interpretada y en continua reflexión. Así va pasando el día a día de *Mamita* que, en su vida cotidiana –aunque a primera vista no pareciera– no deja de interactuar con su proceso migratorio que, también, va delineando su realidad.

Las redes tienen una influencia determinante para entender el porqué, entre dos personas de similar perfil, una migra y otra no. Los *mamiteños* han consolidado redes sociales en su constante caminar a los Estados Unidos. San Francisco se impone como el principal punto receptor. Las características de los lugares de destino son muy importantes, pues delimitan el tipo de experiencia que adquirirán los migrantes en su estancia; a partir de ellos modifican su visión respecto a su persona y su cultura de procedencia. Toño comenta que:

la verdad en San Francisco es una locura, sí, es una... no sé si alguna vez has estado allá, pero, ¡puta!, [es] una locura estar allá. Muy loca la vida de allá, la gente... 24 horas los lugares están abiertos, los bares, centros nocturnos, de todo, encuentras de todo en ese lugar [...] Es otro mundo allá, güey. Estar allá es otro mundo, no es como estar aquí o en Mérida o en México, no. Es otro mundo [...] entonces cuando yo llegué aquí la primera vez pues me sentía raro.⁴

El agresivo cambio de entorno social y cultural tiene implicaciones muy importantes en los jóvenes, en especial porque se van en medio de un proceso de socialización y autonomía apenas comenzado; y al entrar en un nuevo contexto que ofrece muchas más posibilidades y libertades, o por el simple hecho de estar lejos de

⁴ Entrevista realizada el martes 24 de abril de 2012 en la plaza principal del Municipio.

la autoridad parental, este proceso se vuelve fundamental para la formación personal y ello, por supuesto, incide en el ambiente del pueblo al ser un proceso colectivo de migración y retorno.

La experiencia migratoria les dejó como aprendizaje la obligación de ser responsables, de ver por sí mismos, y así lo indican. Dos de ellos precisan que además les abrió la mente, les cambió la forma de pensar, les quitó lo tímidos. Ninguno deja de lado la posibilidad de volver a ir a *Mamita*. Su pueblo sigue sin ofrecerles los trabajos o salarios que ellos requieren, aunque les ofrezca la cercanía y solidaridad de la familia.

Jóvenes retornados identifican en primera instancia los cambios económicos que hay en el pueblo: precisan sobre las casas, el trabajo que han generado, los negocios, el dinero, pero además señalan como resultado de este flujo: la introducción de la tecnología, los *cibers* y las laptops. También apuntan que el cambio ni es tan amplio, ni es obra del Gobierno. Toño sintetiza de los cambios observados por los jóvenes retornados que consultamos:

Pues yo no lo veo tan cambiado la verdad, lo veo igual antes [de] que yo me fuera. Me doy cuenta [de] que el pueblo sigue igual; digamos que –vamos a decirlo así– por decir el pueblo, el pueblo lo veo un poco cambiado, pero yo digo “no es porque el Gobierno o el presidente esté trabajando bien aquí”; yo me doy cuenta de que el pueblo ha cambiado por los inmigrantes que han ido, han hecho casas y hay casas bonitas, ¿sí me entiendes? de que es lo que al pueblo le da vista, porque antes había muchas casas de paja, así sólo los campesinos, ¿sí me entiendes? De que uno trabaja en el monte aquí o uno eres [es] albañil o, por decir, tu papá es albañil, entonces no hay la forma de superarse aquí, por decir o no sé, o a veces no tenemos lo suficiente para poder ejercer una carrera, entonces me doy cuenta que en eso ha cambiado lo que es el pueblo. La gente, pues, sigue siendo lo mismo, digamos unas que otras cositas, ya digamos que ya es un poquito más abierta la mente de los chavos, me doy cuenta, porque antes era un poquito más cerrada la mente de los chavos,

pero ahora yo pienso también por los estudios y todo eso, más las tecnologías y todo, pues ya miro que [en] el pueblo, la gente pues ha cambiado; como que sabe un poco más de como estábamos antes. Entonces, sí se puede decir que en eso es el cambio que yo veo.⁵

Los jóvenes que no han migrado también interactúan con la migración. Cuando Carlos (joven no migrante entrevistado) menciona, sobre la interacción de Mama con los EE. UU., que “la gente va conociendo otras cosas que son de ahí”, deja muy claro que existe un intercambio y mezcla de hábitos y cultura. Un cambio muy significativo y que ejemplifica la diferencia contextual es el de Toño, quien dejó de identificarse con su pueblo tras seis años de estancia en los Estados Unidos. A él su estancia lo transformó totalmente, pues asegura que le “abrió la mente” y lo “cambió todo”. Su futuro no lo piensa en el pueblo: poner un negocio, pero no en Mama. Trabaja en un bar de Mérida y no ha tenido ni ha buscado novia en el pueblo, pues no le parecen interesantes después de haber conocido chicas en EE.UU., “tal vez de fuera del pueblo”, dice.

Toño tuvo que acoplarse de nuevo al pueblo; ahora desea pensar que fue como un sueño su experiencia para no seguir deseando regresar.

Por todo esto y por las distintas vivencias, desde cruzar la frontera hasta el contexto específico de los lugares destino, la experiencia migratoria genera nuevas subjetividades en quienes se ven involucrados, modificando las referencias identitarias en la juventud y en toda la comunidad. Siguiendo a Appadurai (2001), la imaginación de quienes viven personalmente el proceso no descansa y aunque exista un regreso, también existe una *imposible vuelta a casa* como diría Chambers (1995). De esta manera, las situaciones mencionadas inciden en el desarrollo de la comunidad. El proceso migratorio de ciertos individuos se vuelve un proceso de experiencia

⁵ Entrevista realizada el martes 24 de abril de 2012.

comunitaria, y su entendimiento se entrelaza al contexto histórico, económico y cultural de la localidad y sus habitantes.

La juventud es un actor que ha tomado fuerza en el flujo migratorio y su condición particular muestra una necesidad de atención especial. Esto debido al momento de socialización y apertura que implica la juventud. Las entrevistas realizadas en *Mamita* a quienes retornaron describen un perfil de entre 24 y 29 años, varones solteros al momento de partir. También en el pueblo se observan jóvenes quienes desde temprana edad (12 años, aproximadamente) pretenden migrar y no piensan siquiera en buscar algún trabajo en el pueblo o seguir estudiando.

El periodo juvenil es vinculado con un proceso de socialización en pleno desarrollo. Esto no significa un puente a un estado de total desarrollo, pero sí un momento de mayor apertura respecto a recibir, interpretar y reflexionar la información y los conocimientos que surgen de los procesos vividos. Se ha relacionado comúnmente con el acercamiento a instituciones como la iglesia, el estado, la escuela, los grupos de amigos y/o el trabajo; sin embargo, en *Mamita* y muchos otros lugares, a esta múltiple gama se le agrega el proceso migratorio a los Estados Unidos, lo que genera –debido a la gran diferencia contextual– un periodo de socialización muy distinto al que tendrían en su lugar de origen.

LA JUVENTUD DE *MAMITA*

Esta parte abordará la definición de juventud y sus identidades a partir de las características históricas y el proceso migratorio que han sido el tópico de los apartados previos.

Abordaje de la juventud

Tradicionalmente la juventud ha sido considerada como una etapa transitoria en la vida del ser humano. Los primeros conceptos

aludían a la adolescencia, como una etapa de transición entre la niñez y la adultez definida en términos biológicos y psicológicos. Dentro de la ciencia social los trabajos en torno a la juventud tienen que ver con su construcción social. Para que exista como un grupo determinado debe definirse en distinción de los otros; y esto sólo se puede visualizar en un contexto concreto.

El marco para entender la juventud debe incluir, por tanto, la continuidad y el cambio, las relaciones dentro y entre los diferentes grupos de edad, y las divisiones sociales de clase, género, raza y/o etnia, en un proceso en el que los jóvenes se interrelacionan con muchas instituciones –como la escuela, la familia, la Iglesia o el Estado– de una forma común y específica, diferente a la de otros grupos de edad. La juventud deviene, así, un proceso de socialización (Souto 2007, 182).

Maritza Urteaga indica que los estudios recientes revelan a:

la figura juvenil como agente con un cúmulo de capacidades, habilidades y recursos culturales y simbólicos –extraídos de referentes locales y globales– que moviliza en la dimensión cultural y de sociabilidad, modificando las circunstancias y el espacio físico en que se encuentra (Urteaga 2010, 27).

De este modo, ser joven es una construcción social que no tiene que ver con una diferenciación meramente biológica, sino psicológica y cultural, definidas vigorosamente por el particular contexto social. En una etapa de fuerte socialización que encuentra espacios más allá de las instituciones religiosas, estatales o familiares, y que incluye sus propios lugares entre iguales, e invierte así las clásicas relaciones de subordinación con los sectores adultos que se concebían “completos”. Para Urteaga (2011) en estos nuevos espacios sociales ocupados y recreados por la juventud

es donde se aprecia el agenciamiento y su impacto en el cambio cultural y se identifica a la juventud no como pasiva, sino activa en la producción de sus mundos sociales (Urteaga 2011, 172).

La histórica condición de dependencia, tanto económica como cultural, de la juventud ha provocado la carencia de voz de este sector, y la señalización desde otros sectores como incompleta, transitoria y parcial. La socialización, entendida como proceso para llenar a los jóvenes del conocimiento necesario para alcanzar el desarrollo adulto el cual se concibe como cima, margina a los jóvenes de la participación social al ceñirlos de inexperiencia y falta de preparación. Por ello la importancia de generar un acercamiento académico *en sus propios términos* y apreciar sus reales aptitudes y defectos en los particulares contextos, involucrados en la creación de sus vidas.

Al hacer referencia a la heterogeneidad de la juventud y su imposible definición estática fuera del tiempo y el espacio, donde la juventud no es “ni edad ni trayectoria sino identidad”, surge el concepto de *culturas juveniles* que, de acuerdo con Urteaga (2011), comparten Feixa, Reguillo y Valenzuela, y hace referencia, por un lado al conjunto de experiencias sociales expresadas colectivamente por los jóvenes mediante la construcción de estilos distintos, localizados fundamentalmente en tiempos y/o espacios no institucionales y, por otro a la aparición de micro sociedades juveniles con grados significativos de autonomía respecto de las instituciones adultas, que se dotan de tiempos y espacios específicos (Urteaga 2011).

En estos términos, ser joven pasa a ser una demanda (Pérez Ruiz, 2008); una demanda de espacios, de derechos, de oportunidades, de decidir su propio futuro, de cese a la criminalización, de participación en la toma de decisiones. Sin embargo, esta demanda no es tan explícita; por lo general se acentúan las diferencias: “Muchos sectores excluidos eligen no luchar por la inclusión, prefieren buscar modos alternativos de sociabilidad,

conectividad y satisfacción de necesidades” (García Canclini 2010, 441).⁶

La herencia indígena

Al hablar de los pueblos indígenas de México, el discurso se ha centrado en características culturales generales, con tendencia a homogeneizar estos grupos, sin embargo, están muy distantes de serlo. Desde la época prehispánica, los jóvenes aztecas tenían actividades diferenciadas. Los cambios generados a partir de la conquista acabaron con la vinculación del sistema de cargos con los rituales de guerra y la cosmogonía indígena, así, la ruralización de estos pueblos significó la transformación de sociedades antes estratificadas en comunidades igualitarias (Feixa y González 2006, 179). Con esta modificación se dejan de lado las diversas distinciones de fondo al interior de los pueblos indígenas, por lo menos desde la cosmovisión india. Esto no implica la homogeneización entre integrantes de comunidades indígenas, pero sí explica la tendencia a pasar por alto las diferencias a lo interno.

De este modo, parecía existir una especie de invisibilidad de la juventud en las comunidades indígenas. Debido, en parte, al corto tránsito en los jóvenes que pasaban de ser dependientes de la familia a responsables de una, sin amplitud en el momento en que ejercen un grado de autonomía individual.

Pese a esta invisibilidad, los grupos juveniles dentro de la ruralidad mexicana y dentro de los pueblos indios del México contemporáneo han tomado fuerza como actores imprescindibles en el desarrollo de sus localidades. Este surgir de la juventud, sus espacios y sus identidades, tiene que ver con cinco procesos fundamentales que señala Maritza Urteaga (2008). El peso de-

⁶ García Canclini se refiere aquí al incremento del sector informal en el ámbito laboral y de consumo, pero se podría agregar la socialización entre pares fuera de las instituciones tradicionalmente destinadas a ello.

mográfico, seguido de la obligatoriedad de la educación secundaria que generó espacios de socialización entre pares (*cf.* Urteaga 2008, 683); la migración hacia sitios donde ya existían antes signos e identidades específicas de la juventud; los medios masivos de comunicación y su flujo de imágenes juveniles; y, por último, el cambio teórico conceptual en las ciencias sociales en su acercamiento hacia los jóvenes que ha permitido reencontrarlos y repensarlos (*cf.* Urteaga 2008, 675).

De acuerdo con los resultados del presente estudio, una situación que enfrentan los jóvenes indígenas tiene que ver con la demanda de participar en decisiones de la vida cotidiana de sus familias y comunidades, con su agenciamiento, el cual provoca un conflicto en las estructuras tradicionales de la comunidad donde, generalmente, la juventud es concebida como una etapa donde el individuo se encuentra en parcial desarrollo y, por tanto, es incapaz de tomar un papel activo en la vida pública, política y económica de la localidad.

Dentro de esta tensión han surgido nuevas formas de socialización entre pares, es decir, además de las tradicionales formas de socialización generadas por la interacción del niño o joven con instituciones como la Iglesia, la familia o la comunidad, están surgiendo diferentes espacios de socialización entre jóvenes donde la facilidad de participación es mayor, como en los grupos de amigos, pandillas, noviazgo, escuela, etcétera, lo que les ha dotado de ámbitos donde desarrollar una mayor autonomía y crecer en su potencial agencia.

La migración es una constante al abordar las juventudes indígenas del país. Los ahora jóvenes residentes del rural Yucatán se enfrentan con diversos problemas resultantes de su situación marginal por ser jóvenes, mantener elementos culturales indígenas y vivir en una condición económica desfavorable. Desde la que es para muchos su lengua materna, “la maya”, no existe un término que les ofrezca autonomía en su situación de jóvenes. *Xlo'obayan* es la forma de nombrar a las mujeres y significa

“literalmente *en peligro*” haciendo referencia a su situación reproductiva; *táankelem paal* (los que ya tienen la fuerza en sus hombros) es la denominación para los jóvenes que hace alusión a su disposición física para laborar (Tuz 2010, 47). Ninguna de estas dos nominaciones hace notar la capacidad creativa e innovadora que tiene la juventud, más bien los ubica en una condición de parcial desarrollo con miras a entrar en una etapa más “formal” como la reproducción y la labor, dejando de lado sus actuales capacidades. Sin duda, a pesar de esta designación, los jóvenes han ganado un espacio importante de libertad y participación en las comunidades. Ahora estos términos se alejan de su significado literal y refieren a una juventud más activa, participativa y por ello más presente en la vida cotidiana.

Jóvenes Mamiteños

De la población total del municipio, el 28.8% son jóvenes entre los 15 y 29 años de edad, de ellos, quienes tienen entre 15 y 24 años suman 606 (INEGI 2010). Ellos viven día con día la dinámica del pueblo, su cotidianidad, que incluye los trabajos, las tradiciones y, por supuesto, el proceso migratorio. Los elementos que Urteaga (2008) relaciona con el surgimiento de la juventud en las comunidades rurales e indígenas, ya estaban presentes en *Mamita* desde hace algunos años. Las cifras nos dan una idea del *peso demográfico* del sector. El *rastreo migratorio* nos habla de un proceso que lleva gestándose varias décadas, que ha cumplido con la función de abrir espacios diferentes de socialización entre jóvenes. Los *medios masivos de comunicación* están muy presentes en la vida cotidiana del pueblo. La última característica que incide en el surgimiento de las juventudes indígenas es el *cambio de enfoque* desde las instituciones y el campo académico, sin embargo, en *Mamita* los únicos rastros de aquello son las organizaciones juveniles desde los partidos políticos PRI y PAN que en su afán

por reclutar adeptos realizan actividades direccionadas a jóvenes, principalmente en el ámbito deportivo.

Ahora bien, hablar sobre los jóvenes en el pueblo tiene una clara referencia hacia contraer matrimonio o poseer una familia:

Se entiende que un joven no está casado, está enamorando, está paseando, se lleva con sus amigos, está enamorando, es joven, no se ha casado; cuando se case ya es casado, ya entonces ya va a chambear, va a tener hijos, joven es porque no se ha casado, así se entiende.⁷

De acuerdo con esta cita de la entrevista a Don Raymundo, ex bracero, está la concepción de las personas mayores y de un buen sector de la población del municipio. Los jóvenes son quienes aún no tienen familia propia y se encuentran inmersos en la comodidad de su hogar paterno-materno. Las concepciones obtenidas por los mismos jóvenes hacen referencia a la responsabilidad, no ya únicamente dada por el matrimonio, sino por varios elementos:

[...] pues un adulto ya es más responsable, [...] ya se siente un poco que está buscando su familia, ya se enfoca más en eso: ser una persona que ya piense un poco más. [...] Un joven pues, ¡*chin!* se va a una fiesta se va a otra fiesta, no le importa nada, un adulto ya tiene un poco más de experiencia, se puede decir ya tiene más responsabilidad [en] lo que hace; [a] un joven no le importa nada, si va llegar tarde *en* su casa o... no [a] un joven pues le da igual cualquier cosa.⁸

Otras características que entran en su definición sobre juventud son el noviazgo, la impulsividad y a su vez la mayor apertura:

pienso que los jóvenes son un poco más abiertos a todo, a divertirse, a jugar, a convivir con demás personas, a viajar y a trabajar en lo que

⁷ Entrevista realizada a don Raymundo, exbracero, el 20 de marzo de 2012.

⁸ Entrevista realizada a Adolfo (18 años), lunes 20 de marzo de 2012.

se pueda. En cambio en un adulto pues se enfoca más a un... pues a una sola cosa, pues como trabajar, sólo buscaría una y ya se siente bien con eso, en cambio los jóvenes pues no.⁹

La distinción entre la niñez y la juventud arroja un nuevo nivel de responsabilidad que se antoja personal a diferencia de la responsabilidad con otros que definiría a la adultez: “Cuando empecé a prepararme más académicamente y a tener más responsabilidades como persona”.

Para los habitantes de *Mamita*, la juventud es un momento de la vida de las personas que tiene que ver con un mayor grado de autonomía personal y de responsabilidades mayores a las de la niñez, en general se piensa a ésta como carente de compromisos como el matrimonio y una familia propia. Las constantes de matrimonio en la definición de los adultos mayores de la comunidad parecen estar variando en la concepción de juventud desde los jóvenes. Ellos arguyen que la juventud puede tener ese grado de responsabilidad, dado o no por el matrimonio y la familia propia, y a su vez tiene el elemento de la impulsividad. Otra cosa que no hay que perder de vista es que para ellos la juventud presenta una forma distinta de ver las cosas a la de los demás grupos etarios, que acentúan por su apertura en temas antes no abordados. Así, la juventud de *Mama* conserva las características de apertura, autonomía y cierta responsabilidad, pero se aleja de la relación directa con el matrimonio y la familia que éste genera.

La juventud en el municipio de *Mamita* tiene que ver con algunas características generales. Ciertamente la obtención de un nivel mayor de autonomía personal, a diferencia de los niños, es una de ellas. Esta autonomía se observa y desarrolla en su máximo nivel en los espacios de socialización entre pares como la escuela o los grupos de amigos, donde la participación es horizontal y altamente valorada. Esto genera cierto agenciamiento, en la medida que el jo-

⁹ Entrevista realizada a Miguel, joven no migrante, el 26 de abril de 2012.

ven aprende a tener iniciativa, ésta puede ser llevada a otras esferas de interacción social (con grupos no juveniles), incrementando la participación y agencia de los jóvenes en la familia.

La socialización entre pares no es meramente generadora de una agencia juvenil frente a otros grupos etarios, también fomenta la construcción de identidades juveniles al apropiarse de espacios que inciden en el conjunto de la localidad, además se observa una mayor apertura a información y conocimientos nuevos, foráneos o simplemente diferentes. Esto es lo que ellos nombran como “abrir la mente” y reafirma que los jóvenes no deberían ser observados como entes vacíos en etapa de llenado, con información y conocimiento de los sectores adultos; más bien tienen la capacidad de adquirir, interpretar, crear y comunicar la información con resultados propios que no sólo reproducen, sino que renuevan.

Esta dinámica de los jóvenes provoca, también, un cambio de su papel en Mama. En la familia algunos se encuentran ocupando un lugar sobresaliente en el ingreso económico,¹⁰ en las decisiones importantes o en el mantenimiento físico de la casa; en la comunidad al decidir, aunque no directamente, temas como los destinos del programa 3X1, al hacer de la cancha de fútbol una necesidad, los grupos musicales que protagonizarán los bailes, la persistencia de ciertas tradiciones, la noción de noviazgo, incluso la preferencia sexual, por mencionar algunos. Toda esta realidad evidencia una juventud distinta a la concepción tradicional como *incompleta en busca de casarse y lograr una familia*; objetivos que, si bien están presentes, no terminan de definir y comprender el concepto.

Luego de estas consideraciones generales, lo que realmente tenemos es una amplia gama de maneras de ser joven en Mama. Estas formas diversas pasan por las actividades, acciones o características que configuran las identidades juveniles, entre ellas actividades del tiempo libre, ocupaciones, deportes, gustos mu-

¹⁰ “¿Para qué mandabas ese dinero? Pues pa los gastos, pa medicinas de mi mamá, las idas del doctor, así. Pa eso, por la casa, por...”. Entrevista a joven retornado, 12 abril 2012.

sicales, estudios, adscripción territorial, familia, etcétera. De esta manera se identifican los jóvenes y manejan sus acciones.

Estas identidades juveniles, como forma de diferenciarse no sólo en el pueblo, sino entre la misma juventud, generan grupos y espacios de socialización. Pero fuera de éstas, existen rasgos que comparten los jóvenes de *Mamita* conscientemente y los hace sentirse identificados y con intereses específicos. Puedo aquí señalar la identidad territorial, la religiosa y la cultural, además de la juvenil que, aunque presente diferencias al interior, también genera una especie de empatía e identificación la cual facilita la interacción entre pares.

Sobre la identidad territorial destaca la identificación con el pueblo de Mama, la denominación popular *Mamita* y *Mamiteño(a)* nos habla de la cercanía existente con la demarcación territorial. A pesar de esa fuerte afirmación respecto al municipio, también se identifican como yucatecos(as) debido a las causas históricas ya repasadas, que han provocado una fuerte identidad regional que incluye elementos como la lengua maya comúnmente identificada con la región o con el estado de Yucatán, al grado de nombrarla “idioma yucateco”, sin dejar de verla como herencia de sus antepasados. El idioma no los identifica como *indígenas* o como *mayas*, más bien los relaciona con una identidad regional caracterizada por elementos como la entidad (Yucatán), las tradiciones que se realizan y los hábitos y costumbres que se comparten como el acento, la comida, algunos ritos o tradiciones, la música, los trabajos.

Los jóvenes se identifican con la religión católica en su gran mayoría (86% en la encuesta realizada) y no sólo eso, sino que también asisten a la iglesia, y ésta tiene un lugar importante en sus vidas.

La juventud de *Mamita* comparte ampliamente, aparte de la juventud, ciertas características como la identidad regional, territorial y religiosa, que podríamos enmarcar en una identidad

cultural regional. Pero también difiere en su manera de vivirlas, tanto la identidad regional como la juvenil. Esto se expresa en gustos, ocupaciones, aspiraciones, amistades, familia, preferencia sexual, apego a partidos políticos, etcétera.

Aunque la condición de los jóvenes esté tomando cada vez mayor presencia y participación en la vida del pueblo, y en general de los pueblos de México, la juventud no ha dejado de enfrentar dificultades para ser tomada en cuenta. Violeta Guzmán y Lázaro Tuz (2010), quienes han estudiado el desempeño institucional sobre estos temas en el área de Yucatán, coinciden en que desde el aparato gubernamental la atención a la juventud es deficiente, y no es necesaria una amplia estancia en *Mamita* para poder coincidir con ellos.

Estos vacíos han sido llenados por la juventud misma que integra sus gustos y genera espacios como con la música y su difusión; la mayoría de estos intereses provienen de los medios masivos de comunicación y de la migración que se entremezclan con muchos otros intereses desde la misma comunidad, región o país. Así, una dificultad es la inexistencia de un impulso institucional al desarrollo integral y laboral de la juventud. La llamo *dificultad* debido a la gama de intereses y necesidades laborales que tienen los jóvenes de *Mamita*, o bien sus importantes opiniones sobre diversos temas que no son tomadas en cuenta las más de las veces, aunque la incidencia juvenil va en aumento. Pese a las situaciones que enfrentan, los jóvenes de *Mamita* han tomado el protagonismo de la vida diaria del pueblo, y además han aumentado su participación en las decisiones comunes. La migración ha sido parte de este importante proceso, que también se ve reflejado en la participación de los jóvenes en los rituales y las fiestas que se celebran en el pueblo. Sus preferencias de vida, intereses y gustos se hacen presentes y moldean el pueblo desde lo más profundo y trascendente que al fin también es lo más cotidiano.

CONCLUSIONES

En el objetivo de este texto no pretendí en ningún momento agotar la cuestión abordada, sino abonar con un acercamiento general a la comprensión de los jóvenes de *Mamita* y su relación con la migración a los EE. UU., por supuesto, para con ello contribuir a que dicha comprensión les genere un mejor posicionamiento social al que tradicionalmente poseen los jóvenes con herencia indígena.

Debido a su proceso histórico, en el municipio de Mama, existe una resignificación de tradiciones y de elementos culturales históricos que se acerca más a la identidad regional que a la ascendencia indígena, y que además incorpora elementos de procedencia local, nacional y global, construyendo día a día su vida comunitaria.

La migración está presente como una opción laboral que ha aumentado su presencia en las últimas décadas, pero repercute más allá de la vida económica. En la actual globalización algunos autores la conciben como un pilar en el alto nivel de mezcla cultural mundial (Appadurai 2001; Chambers 1995).

En *Mamita* la historia de la migración a los EE. UU. surge en el programa Bracero y se mantiene hasta nuestros días. Los lugares de destino fueron y son lugares cercanos al estado de California, primordialmente. San Francisco es la principal ciudad que recibe a los *Mamiteños* en su odisea. En este flujo son primordiales las redes sociales que se han tejido y que muchas veces son razón suficiente para emprender el viaje; pero no sólo motivan la ida, también son la pista donde fluyen elementos culturales: imágenes, información y mercancías entre ambos lugares, provocando una fuerte interacción cultural con importantes repercusiones. Así, la migración no impacta sólo en los actores principales sino en el conjunto de la comunidad y sus familias.

Esta migración, al igual que todo el flujo de México a EE. UU. ha integrado más a los jóvenes en las últimas décadas. La intención de migrar surge muchas veces antes de buscarse un proyec-

to de vida local. La vida cotidiana nos muestra cómo la participación de la juventud en el devenir social es muy importante y –aun así– en la mirada tradicional se le observa como pasiva, inexperta e incapaz. De esta manera la visión alterna que busca abordarlos *en sus propios términos* resulta decisiva para entender su papel en la sociedad.

En el pueblo, la juventud es entendida como un momento en la vida en el que se comienza a ejercer mayor autonomía, apertura y cierto grado de responsabilidad que se obtiene independientemente de buscar o tener familia propia. Estas características provocan una mayor agencia en asuntos amicales, familiares y también comunitarios. Los jóvenes del pueblo, al mismo tiempo diversos y compartiendo sentires, participan y protagonizan de distintas maneras en el devenir de *Mamita*. Esto lo hacen aquí y ahora, en el presente y no sólo en el futuro como se suele decir coloquialmente.

Con todo esto, es claro que las identidades de los jóvenes de Mama y las diversas maneras de vivir su juventud, tienen que ver con la identidad regional histórica y moderna, además del proceso migratorio que mantiene el municipio. Así las denominaciones indigenistas, la peculiaridad peninsular, la globalización y los medios masivos, además de la migración interna y externa, junto con sus repercusiones, y la vida local, van dando forma a las juventudes de *Mamita* que a su vez participan en la construcción del devenir diario del pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun. 2001. *Modernidad Desbordada, dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: TRILSE-FLACSO-FCE.
- BAÑOS RAMÍREZ, Othón. 2003. *Modernidad, imaginario e identidades rurales. El caso de Yucatán*, México: COLMEX.
- CHAMBERS, Iain. 1995. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- CHIHU AMPARÁN, Aquiles (coord.). 2002, *Sociología de la identidad*. México: UAM-I, Porrúa.
- DURAND, Jorge. 2012. “Exportadores de Mano de obra”. Periódico *La Jornada*, Opinión, domingo 25 de marzo.
- . y Douglas Massey S. 2003. *Clandestinos, Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Miguel Ángel Porrúa, UAZ.
- FEIXA PÀMPOLS, Carlos y Yanko González Cangas. 2006. “Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”, *Papers 79: revista de sociología*: 171-193.
- FLORESCANO, Enrique. 2001. *Memoria mexicana*, México: Taurus.
- FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia y Mirian Solís Lizama. 2010. “Otomíes hidalguenses y mayas yucatecos. Nuevas caras de la migración indígena y viejas formas de organización”. En revista *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 4, México:101-138.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2010. *La sociedad mexicana vista desde los jóvenes*. En *Los jóvenes en México* coordinado por Rossana Reguillo., México: Conaculta-FCE.
- GIMÉNEZ, Gilberto. 2002. “Paradigmas de identidad”. En *Sociología de la identidad*, coordinado por Aquiles Chihu Amparán. México: UAM-I-Porrúa.
- GUZMÁN MEDINA, Violeta. 2010. “Juventud, pobreza y exclusión. Un diagnóstico de los problemas de salud de los jóvenes mayas de Yucatán”. En revista *Medicina Social*, volumen V, número 2:128-134.
- NARVÁEZ GUTIÉRREZ, Juan Carlos. 2007. *Ruta Transnacional: A San salvador por los Ángeles. Espacios de interacción juvenil en un contexto migratorio*. México: Porrúa, UAM-AUZ, IMJ.
- OLVERA OJEDA, Roberto. 2013. *Juventud y migración. Identidad de jóvenes mayas/yucatecos en Mama, Yuc., a partir de la experiencia migratoria comunitaria*. Tesis de licenciatura FCP y S-UNAM.
- PÉREZ RUFZ, Maya Lorena (coord.). 2008. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.

- RAMÍREZ CARRILLO, Luis Alfonso. 2006. "Impacto de la globalización en los mayas yucatecos". Revista *Estudios de Cultura Maya*, Volumen XXVII: 73-97.
- RESTALL, Matthew. 2004. *Etnogénesis Maya*. En *Estrategias identitarias, Educación y antropología histórica en Yucatán*, editado por Juan Castillo Cocom, A., y Quetzil E. Castañeda. Mérida: UPN-OSEA-Sec. de Educación: 33-60.
- SOUTO KUSTRÍN, Sandra. 2007. *Juventud, Teoría e Historia, La formación de un sujeto social y de un objeto de análisis*. HAOL, Núm. 13: 171-192.
- TUZ CHI, Lázaro. 2010. "Los que se van y los que se quedan: Jóvenes mayas del Yucatán rural ante el cambio social" Aquí estamos, revista de exbecarios indígenas del IFP-México, año 7, Núm. 13: 38-50.
- URTEAGA CASTRO-POZO, Maritza. 2011. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes Mexicanos contemporáneos*. México: UAM-Juan Pablos editores.
- . 2010. *Género, clase y etnia. Los modos de ser joven*, en Reguillo, Rossana, *Los jóvenes en México*. México: Conaculta-FCE.
- . 2008. "Jóvenes e indios en el México contemporáneo". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. Vol. 6, Núm. 2: 667-708.

MIGRANTES RETORNADOS: ACECHANDO SU VIDA¹

Patricia FORTUNY LORET DE MOLA*

INTRODUCCIÓN

El vocablo *acechar* en español yucateco,² tiene tres acepciones, “1 Ver, mirar, con la idea de asomarse [...] 2 Visitar, pasar a saludar a alguien de manera rápida [...] 3 Espiar, observar de manera discreta sin que alguien se dé cuenta: ¿Qué estas *acechando* ahí? Además de verbo puede ser sustantivo si decimos *acechón*, o en forma diminutiva *acechoncito* (Güemez Pineda 2011). Es en estos tres sentidos que utilizo la noción *acechando* en el título de esta presentación, que en ninguna de las tres acep-

¹ Una previa versión de este texto fue presentada como ponencia en la *Primera Jornada: en Investigación, Cultura e Imagen*, organizada por la UAM/Cuajimalpa, 26/27 de junio, 2014, en la ciudad de México.

* Profesora-investigadora del CIESAS Peninsular, Titular C. Investigadora invitada en Universidad de Aalborg, Dinamarca de febrero 2016 a enero 2017. Correo electrónico: mpfortuny@gmail.com.

² Miguel Güemez Pineda, *Diccionario del español yucateco*, (2011, 45).

ciones tiene un significado negativo, sino más bien quiere decir incompleto, inacabado, fluido, en movimiento. Acechamos a los migrantes yucatecos en breves momentos de su vida, los visitamos en muchas ocasiones con diversos objetivos en mente, observamos con cautela la cotidianidad de sus quehaceres, escuchamos fragmentos de sus historias de ahí y de aquí. Los antropólogos, acompañados o no de una cámara, casi siempre jugamos un poco el papel de “espías” (Castañeda 2014) de los sujetos sociales que observamos. Nuestro trabajo es recortar, fragmentar, (analizar), y ordenar lo que vemos a través de lentes epistemológicas para después convertirlo en un texto (sea este un documento escrito o un audiovisual) en el que el fenómeno estudiado aparece como si estuviese estructurado, terminado, completo. No obstante, sabemos que son sólo fracciones, trazos y saltos o asaltos a sus vidas, acechones, todo lo cual es posible reordenar, re-interpretar y re-crear equipados con nuestras cámaras, métodos y teorías.

En este capítulo describo y analizo desde la antropología, mis primeros andares con los expertos en medios, quienes fueron entrenados en una disciplina distinta, aunque afín a la mía. Primero hablo desde la subjetividad, de las vicisitudes experimentadas en un proyecto de investigación transdisciplinario (TD), después reconozco que en realidad no sólo pretendemos en última instancia llegar al mismo objetivo, es decir, la producción y difusión del conocimiento entre pares, sino también entre los que nos permitieron la creación del mismo; en otras palabras, suponemos que desde ambas disciplinas aquí mencionadas (y muchas más), investigamos la realidad de una forma muy similar, no obstante a primera vista se piense distinta y distante. En un tercer apartado reflexiono y analizo sobre las representaciones a qué dio lugar la proyección del documental *Volver* entre los protagonistas, sujetos sociales del proyecto que aquí discuto. Al final del capítulo concluyo con algunas reflexiones sobre los problemas de diversa naturaleza que implica realizar trabajo en un grupo transdisciplinario.

ENTRE CIENTÍFICOS DE LA COMUNICACIÓN TE VEAS

Así como tenemos encuentros y desencuentros con los migrantes entrevistados y sus familias, también se pueden dar situaciones similares entre los investigadores y sus diversas formas de acechar la realidad del universo estudiado.

Arribaban los colegas de la UAM al aeropuerto de Mérida, cargados de aparatos de distintas dimensiones, formas y materiales: un camarógrafo, dos especialistas en ciencias de la comunicación. Así que me encontraba en desventaja numérica con ellos. Aun cuando fuera una estancia o visita programada a los poblados del Cono Sur de Yucatán, en donde yo contaba con algunas ventajas al encontrarme en mi territorio, mi región, gente con la que me identificaba más que ellos por mi acento, el español yucateco, y porque podía decir algunas oraciones en lengua maya; siempre quedaba entre nosotros una especie de neblina de dudas con respecto a la forma de trabajar con los retornados, la cual me hacía sentir un poco incómoda, con cierto grado de temor y sin tener muy claro cuál era el rol o dominio que me tocaba jugar en esa arena.

Mi estilo de investigación de campo, la etnografía, casi sin excepciones había consistido en practicar la observación participante, en general sin haber sido programada. Las entrevistas informales o formales florecían en situaciones las más de las veces contingentes, pero aportaban información importante, la elaboración de historias orales o historias de vida se derivaban de las entrevistas, mientras que todo esto se daba durante estancias más largas que incluían un lento proceso de integración al pueblo y a la vida diaria de los actores sociales. El proyecto que aquí relato tampoco se trataba de hacer antropología visual o cine etnográfico, eso me lo dejaron muy claro mis colegas desde un principio. De todas formas, yo (una antropóloga de la religión y su relación con el proceso migratorio internacional) sólo había tomado fotografías de aficionada en el campo, primero con la escasa y poco desarrollada tecnología a la que tenía acceso en los

años ochenta y, conforme pasaron los años, comencé a utilizar más la fotografía en los rituales, entre creyentes de diversas minorías religiosas primero en Guadalajara, en Estados Unidos en donde más recientemente –con mejores cámaras y tal vez con unos ojos más perspicaces que los de mis años mozos– empecé a considerar más importante la fotografía en mis proyectos sobre migrantes en el lugar de origen y destino. Es decir, tenía una escasa o nula preparación en los medios audiovisuales y por tanto me resultaba harto difícil adecuarme y comprender los objetivos de aquel proyecto transdisciplinario que me pareció al inicio, digamos, hasta un poco *misterioso*, para utilizar un caro término de mi formación.

Desde mi subjetividad más imaginaria que real, en ocasiones hasta asumía que traicionaba mi disciplina, mi forma de hacer etnografía, mi perspectiva para recoger información, así como el contenido de la misma y la manera de construir el dato. Incluso me llegué a sentir un poco al margen del equipo (no el fotográfico sino el equipo de investigadores), porque su lenguaje no siempre era el mismo que el mío. Esos momentos de confusión y oscuridad, se superaban al terminar la jornada de trabajo, cuando nos reuníamos a descansar y conversar simplemente como buenos amigos que teníamos mucho más en común fuera del formato del trabajo que al interior del mismo. Aunque éramos un grupo heterogéneo, nos encontrábamos de manera fácil y armoniosa en los espacios de recreo y de ocio. La barrera de las disciplinas desaparecía y en forma automática aparecíamos los simplemente humanos, de una clase, con formación académica y con una visión del mundo en común que nos acercaba y nos unía con la misma preocupación por la realidad que observábamos y también por la que vivimos.

En una de esas cortas visitas, nos acompañó un estudiante de ciencias de la comunicación, quien fungía como asistente. Este chico, me dejó más confundida que nunca. Una tarde, antes de que llegara todo el grupo, éramos nada más Inés (Cornejo Portugal), el estudiante y yo en un café frente al parque principal de Oskutzcab.

Nos dijo que él afirmaba que “no sabíamos nada de producción, que requeríamos elaborar una *escaleta*”, ya que carecíamos de los más elementales recursos metodológicos para realizar un documental, pues según lo que había aprendido en clase nos faltaba hacer un largo y complejo trabajo previo que no se había realizado. Mi papel de antropóloga me pareció en esos momentos aún más absurdo.

Recuerdo especialmente una de las estancias más importantes en la cual se grabarían en audio y video las entrevistas con un número selecto y determinado de retornados clave en sus lugares de origen: Oxtutzcab, Dzan y Xul. Las preguntas fueron preparadas de antemano entre Inés y yo; aunque incluían los mismos temas, no eran totalmente homogéneas, ya que conocíamos muy de cerca las historias de cada uno de ellos, de tal forma que la naturaleza de la pregunta y la orientación de la entrevista, también dependía de la persona específica y de su historia y posición en el proceso de migración. Esta fase tuvo varias etapas ya que primero teníamos que acordar la cita, el lugar ideal para hacer la entrevista y desde luego que fuera conveniente para el entrevistado. Yo estaba acostumbrada a realizar durante un largo tiempo eso que llamamos observación participante así como también entrevistar a un mayor número de sujetos sociales en forma más o menos estructurada o con una guía de preguntas. A veces la información surgía en forma natural y espontánea, sobre todo después de muchos años de conocer y entrar en una relación de amistad y compadrazgo con una de las familias en particular, relación que se ha sostenido por ya más de diez años y que por tanto nos ha acercado, a pesar de las distancias que siempre están ahí, pero sobre todo, se logra una atmósfera de mutua confianza, armonía acompañada de una positiva y muy valiosa espontaneidad que emergía entre informante y antropóloga.

Para hacer el documental *Volver*, el entrevistado tenía que confirmar hora y sitio. El lugar específico debía ser acordado a través de una larga y a veces complicada negociación en virtud de la presencia de variables como el ruido, la iluminación, el fondo es-

cénico natural y otros elementos que quedaban fuera de control, teníamos que encontrar la locación óptima. Mientras la temperatura en esa parte de Yucatán llegaba a los 38 y 40 grados centígrados con altísimo porcentaje de humedad, que convertía el ambiente natural en una suerte de baño de vapor; era necesario desactivar ventiladores o incluso aires acondicionados si es que había, con la consecuente sudoración constante de camarógrafos, entrevistados, testigos de asistencia, así como el etéreo entrevistador o entrevistadora. Yo no comprendía a ciencia cierta el porqué, pero el video sólo debía exhibir al entrevistado, ni siquiera se escucharía nuestra voz al hacer la pregunta, ésta tenía que ser muy precisa y se reducía a dos o tres oraciones, después de las cuales debíamos permanecer en total silencio y sin hacer movimiento alguno, para no entorpecer el *milagro* fotográfico perfecto. Durante el tiempo que duraba la imaginaria entrevista, honestamente yo sentía como si tuviera puesta una “camisa de fuerza”, que además me impedía intervenir en ocasiones para que el o la entrevistada continuaran en la dirección que esperábamos lo hiciera o bien hiciera alguna pausa, para iniciar otro tema. La parafernalia que se colocaba previa a la entrevista, desde mi perspectiva, despojaba al que respondía las preguntas de toda espontaneidad por una parte y hacía invisible al que cuestionaba. Estos eran mis íntimos pensamientos mientras hacíamos el trabajo, yo no tenía idea de cómo luego, el largo y tedioso proceso de edición, convertiría estos momentos de tortura en algo no sólo atractivo y significativo sino incluso importante para los mismos actores sociales, que jugaron el doble rol de actores del proceso migratorio y actores o actrices del documental.

AL FINAL DE CUENTAS NO SOMOS TAN DIFERENTES

Está claro que investigar desde una sola disciplina había sido el entrenamiento que yo recibí y llevé a la práctica por muchos

años. Aunque en muchas ocasiones los proyectos en los que participé incluyera especialistas en ciencias políticas, en desarrollo regional, psicología y otras formas de producir conocimiento, fue en esta oportunidad que comencé a comprender porque cada vez un mayor número de intelectuales afirma que “la organización disciplinar actual del conocimiento está en estado de crisis” (Casanueva y Méndez 2010, 43).³ Estos autores explican que “[la] TD, requiere del concurso de saberes diversos, pero no constituye una simple unión de diferentes puntos de vista sobre una determinada cuestión, ni una síntesis de teorías (o partes de teorías), herramientas y prácticas”. (Casanueva y Méndez 2010, 43). Debe concebirse como “una red (de conocimientos y de agentes) que, potencialmente trasciende las disciplinas”. El que los saberes y agentes estén estructurados en formas complejas no es lo importante en el concepto de TD (Casanueva y Méndez 2010, 43).

Es en este sentido que los agentes y conocimientos que coincidieron en el proyecto en cuestión, poseíamos distintos “lentes” o teorías y métodos para observar, analizar y exponer aquella parcela de la realidad social, pero fue necesario rebasar las fronteras a las que nos limitaban nuestras disciplinas individuales para acercarnos de manera conjunta y con un lenguaje nuevo y distinto que nos ayudara a identificar en forma más plena las características de lo que pretendíamos estudiar.

Tiempo después, he reflexionado sobre esto y considero que lo que registramos los antropólogos en nuestro emblemático diario de campo, o bien guardamos en nuestra grabadora, también consiste en un *acechoncito en la vida de los actores*, porque se guarda una imagen fija, inamovible, que en el mundo real no existe mas

³ El concepto de transdisciplina emergió como una reacción contra la especialización de las ciencias naturales y humanas, durante la sociedad industrial. A esto le siguió una hiper-especialización que se dio en la segunda mitad del siglo XX. Se ha llegado a la conclusión de que para resolver problemas que acontecen en el siglo XXI, “algunos de ellos inéditos, requiere de conocimientos que actualmente” no pueden ser resueltos desde una sola disciplina (Casanueva y Méndez 2010, 44).

que cómo un fugaz instante, en el que se recuerda algo a partir de un cuestionamiento que se responde, aunque en ocasiones no sea lo que los investigadores esperamos. Es precisamente el elemento sorpresa, lo que resulta más interesante del procedimiento para mí, que aunque cubierto de maquillaje y decorado, contrastaba con mis tradicionales entrevistas en las que el entorno no había sido previamente orquestado, ya que podía realizarse en el mercado, o en el patio mientras la entrevistada lavaba en su batea, con el bebé llorando y los perros ladrando. O en medio del griterío de los chiquillos y chiquillas de la familia extensa, el pregonero que pasa por la calle vendiendo helados o elotes sancochados, o algo que con frecuencia nos estorba a los antropólogos en casi dondequiera que estemos, el constante ruido que emana de un televisor prendido casi siempre a decibeles intolerables, que nos impide tener una grabación limpia, sobre todo si no contamos con la nueva tecnología que minimiza o incluso elimina los sonidos del entorno.

En compañía de mi nuevo grupo de investigadores así como del sofisticado equipo tecnológico que yo no había utilizado antes en mi trabajo de campo, los “obstáculos” mencionados arriba, quedaban eliminados, ya que se había creado la atmósfera ideal para concentrarnos en las voces de los “otros”. Y hablando de los “otros” considero oportuna esta cita que encontré en la introducción al libro, *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*:

el sujeto habla desde su visión del mundo, que es una visión particular. Sin embargo es una visión tomada desde una posición social específica, que no es única y que reenvía a factores que rebasan al individuo. Quien habla es un sujeto [...] un punto de vista subjetivo, pero al mismo tiempo es un sujeto socialmente situado, un sujeto social, por eso lo que dice no es extemporáneo o casual, es el discurso que es emitido desde una posición social determinada, que el sujeto no determina, y desde la cual puede decir ciertas cosas y no otras, jugando entre las opciones que considere más pertinentes en

el momento, especialmente en relación con quien lo está escuchando (Emilio Duhau y Angela Giglia 2008, 43).

En consecuencia, las respuestas que recibimos sin tomar en cuenta el entorno que nos rodea (con cámaras o sin ellas), nos llevarían a esclarecer la realidad relativa con respecto a un tema determinado desde el punto de vista de un individuo que, sin duda alguna, se encuentra “socialmente situado” y en ese sentido, su discurso nos remite a condiciones socioculturales en las que viven otros migrantes retornados y/o sus familias.

Una contribución desde mi campo del conocimiento fue incorporar al proyecto aquí descrito, como una variable o factor de relativa importancia, la práctica y creencia religiosa de los retornados y sus familias. Mis colegas, científicos de la comunicación, o expertos en el arte y manejo tecnológico de la fotografía y el video, no habían considerado, imaginado o pensado que la creencia específica de los sujetos pudiera, en cierto grado, determinar su comportamiento, decisiones importantes, formas de hacer negocios, acumular capital, invertir en forma racional sus ahorros, u obtener empleos con mejores salarios. No obstante la indiferencia hacia la religión, el desconocimiento e incredulidad en el estricto sentido de la palabra que caracterizaban en general a los integrantes del proyecto, descubrimos a partir de mi insistencia y experiencia en la temática, que todos los retornados menos uno, pertenecían a alguna minoría religiosa entre las iglesias evangélicas. El único católico además, para darle la razón a Max Weber, en su Ética Protestante, era el que se había involucrado en agrupaciones ilícitas como pandillas o *gangs*, que abundan en San Francisco, California; ingería varios tipos de drogas, además de que poseía un arma. Tristemente este retornado, había además arruinado en términos económicos a su esposa y cuñada, además de haber tratado de abusar de su sobrina. ¿Se cumple o no lo que asienta en cientos de páginas el sociólogo alemán que ha tenido una influencia tremenda en la sociología moderna e incluso posmoder-

na? Requeriríamos muchos más casos para demostrar que Weber tenía razón. Sin embargo, en este caso, aunque no haya sido uno de los objetivos centrales sí se incorporó y todo indica que sí la tenía. Los demás retornados no se han vuelto ricos o grandes empresarios, no cuentan con el suficiente capital económico para hacerlo y la estructura social, política y económica del presente México rural, no es precisamente el entorno ideal para la prosperidad y movilidad socioeconómica de los sujetos sociales del estudio; no obstante, se abre un abismo entre la situación de los evangélicos y el católico que encontramos que se sale del patrón religioso, en este caso evangélico. No fue elegida así la población estudiada, fue más bien una contingencia del universo estudiado que derivó en que nuestros entrevistados de Xul, Oxkutzcab y Dzan, pertenecieran a alguna congregación evangélica y tuvieran, al mismo tiempo, un relativo éxito económico que se reflejaba en su vida cotidiana que –aunque carecía de riquezas–contaba con lo necesario para sobrevivir e incluso reproducirse.

PROYECCIÓN DE VOLVER EN OXKUTZCAB

El 7 de mayo de 2013 a las 8 de la noche programamos la proyección de *Volver* en la Casa de la Cultura de Oxkutzcab, Yucatán. Puesto que ya contábamos con el documental para que pudiera ser visto tanto por los protagonistas como sus familias, varios días antes de la fecha fijada, comenzamos a hacer los imperiosos arreglos para ver la cinta en el lugar y fecha acordada, que permitiera tener presentes a los retornados así como a los lugareños que estuvieran interesados en verla y luego comentarla. No siempre es fácil obtener los permisos por un lado y por el otro el espacio adecuado, la amplitud del mismo, que cuente con los aditamentos precisos para una proyección, el sistema de sonido y un lugar cómodo para la audiencia que esperábamos. Llegar a un acuerdo sobre día y hora que fuera conveniente a todos los invo-

lucrados fue una “tarea de romanos” debido a las diversas actividades económicas a que se dedican, no sólo porque tendrían que viajar hasta la cabecera de Oxxutzcab parte de los interesados, sino también porque algunos de ellos se dedican a la venta de cítricos y otras frutas en mercados del vecino estado de Quintana Roo. Algunos lo hacen como choferes y otros llevan sus propios productos agrícolas. Era esencial además encargarnos de la preparación de algunos bocadillos de la región puesto que sería un atractivo más para la gente que asistiría.

Para fortuna nuestra, la tecnología se portó amigable y complaciente aquella noche. Una vez que finalizó la función y momentos antes de distribuir los canapés, con el objetivo de que fueran un estímulo más y no se escabullera el auditorio, encendimos las luces y con micrófono en mano, solicitamos a los asistentes que expresaran sus comentarios de manera abierta, si es que deseaban hacerlo. Pasaron algunos minutos de silencio e incertidumbre para los analistas sociales y finalmente uno de los varones presentes rompió el hielo. Levantó la mano y se puso de pie para decirnos que agradecía en forma sincera el que se hubiera realizado el documental porque sería de mucha utilidad para aquellos yucatecos que deseaban irse pensando que las cosas eran fáciles, serviría para que recapaciten mejor sobre abandonar su terruño. Que la película revelaba las dificultades que implicaba el viaje a los Estados Unidos, no solo para el migrante sino también para la familia que dejaba atrás:

Todas estas son historias reales. Primeramente, quiero felicitarlos. Lo que contamos es para que vean una realidad de lo que se está viviendo hoy en día en los Estados Unidos, para que vean desde ese momento en que uno desea partir, todo lo que se vive, se siente y a veces sus consecuencias, dentro de las familias a veces se separan.

La primera intervención abrió un diálogo natural y espontáneo que suprimió el miedo entre los presentes quienes comenzaron

a emitir sus opiniones que iban en el mismo sentido de la primera persona.

Al hacerme la entrevista, unos días después, todo lo que viví lo reviví, al ver el documental sé que no fui la única que pasó por ese momento.

Está muy bien el documental, te asombra porque aunque ya has escuchado historias de las personas que están acá pues siempre te impresiona lo que han vivido, lo que hicieron, todo el momento desde Mérida hasta allá.

De cierta manera, todas las personas que no han ido a los Estados Unidos van a analizar si realmente vale la pena ir o no, las ciertas cosas que pueden pasar, las dificultades que pueden enfrentar, nos hace confrontar las cosas, los pro y los contras, si voy qué pasaría y si no voy qué pasaría, de igual forma las ganancias, nos hace analizar las circunstancias de ir o no ir porque nos presenta a las personas que ya lo vivieron en carne propia y ahora de cierta forma lo podríamos pensar tranquilos.

Gracias a Dios yo no he tenido la necesidad de ir; hemos estado trabajando en la parcela en otras cosas, pero muy buen trabajo, uno que no ha ido los Estados Unidos se lo imagina.

Le estaba comentando a mi esposa –el trabajo muy bien hecho– seguramente con tanto esfuerzo, tanto amor han venido a hacer acá con nosotros, es algo que me impresiona porque nos han tomado en cuenta sobre todo a nuestros hermanos, a nuestros amigos que han llegado de los Estados Unidos que bueno que hay alguien que se interesa por nosotros, la forma en cómo vivimos, cómo nos ganamos la vida acá en nuestro medio, les doy las gracias a ustedes porque la verdad se interesan por nosotros y no sé hasta donde puedan ver este documental que han hecho, esto habla del estilo de vida que nosotros tenemos, gracias a ustedes, fue algo muy hermoso.

Uno de los comentarios que nos impresionó más fue sin duda alguna el que manifestó un niño de 10 años, hijo de un migrante

que había estado en los Estados Unidos sin regresar por más de 14 años. Como corolario de esa larga estancia, la esposa y las tres hermanas de Lalo, habían sufrido una serie de consecuencias en la relación con su padre, mismas que se reflejaban hasta ahora y que el hermano menor (único varón), era capaz de percibir. Le dimos la palabra a Lalo un poco sorprendidos por la asertividad mostrada y en forma breve dijo lo que la proyección había provocado en él. “Es como volver a vivir”.

Esa noche nos sentimos conmovidos pues habíamos cosechado buenos frutos como resultado del esfuerzo que implicó la compleja elaboración del producto visual. El selecto público que teníamos frente a nosotros, no sólo había visto la película con toda la atención e interés posible durante la media hora que ésta duraba, sino que, además, les había gustado. Ellos eran los mejores jueces para calificar la tarea realizada y no los exigentes espectadores del ala académica que con frecuencia descubrían detalles técnicos o fallas teóricas en dondequiera para “ayudarnos a mejorar” el producto.

CONCLUSIONES

Como se muestra en los apartados de este texto, el trabajo transdisciplinario es más complicado de lo que se piensa. Los científicos de cada parcela de las ciencias se esforzaron durante más de un siglo en la construcción de paradigmas y fronteras que las distinguieran entre sí. Establecieron y fundamentaron métodos, categorías y meta-teorías con el objetivo de producir conocimientos sobre aquellas porciones o fracciones de la realidad que les correspondían. Vinieron después las instituciones privadas y públicas o del Estado que no solo continuaron con la división de las ciencias sino que añadieron nuevas restricciones, implantando sistemas de medición que coadyuvaban a separar incluso aquellas ciencias afines en una suerte de zonas exclusivas. Nuestro trabajo

y los resultados y productos que se generaban quedaban encaillados. Una tesis de posgrado debía estar perfectamente enmarcada en una zona específica; aquel que se atrevía a cruzar esa barrera, infringía las reglas del sistema. Un historiador que cuestionaba la realidad desde la antropología social o pretendía investigar mediante la combinación de métodos que fueran más allá de los archivos, era sancionado por haber cometido una grave transgresión. Como si las fronteras entre la antropología social o la sociología y la historia fueran infranqueables. Las condiciones están cambiando con lentitud y en el presente incluso es bien visto invitar a geógrafos, arquitectos, urbanistas, demógrafos u otros especialistas a ser parte de un comité de tesis en Historia o Antropología Social. Se ha comenzado a aceptar que es en detrimento del conocimiento general crear cotos cerrados entre las ciencias y entre los científicos. No obstante, existen todavía instituciones académicas en donde estas condiciones persisten.

El ejercicio de la transdisciplinariedad es en sí mismo un nuevo campo de estudio en el que todos tenemos que re-aprender a utilizar los instrumentos teóricos y metodológicos de los “otros” para contribuir en la búsqueda de soluciones frente a nuevas problemáticas que no pueden ser comprendidas y menos aún resueltas con las herramientas tradicionales conocidas. Los trajes disciplinares o camisas de fuerza de las ciencias han pasado de moda. Nos llevará mucho tiempo aprender a utilizar con eficiencia e inteligencia tanto las innovaciones tecnológicas como el intercambio del acervo científico entre las diversas áreas del conocimiento.

Dejar casi todo en manos de los dispositivos tecnológicos demostró, en esta experiencia, que no siempre es conveniente. Varias de las tomas que incluían entrevistas completas desaparecieron como por arte de magia y no hubo poder humano que las devolviera al planeta tierra. Se había perdido un tiempo precioso que complicaba aún más las negociaciones con los entrevistados y que en consecuencia multiplicaba nuestro quehacer en el campo. Observé entre la incertidumbre y la indiferencia que se

apoderó de mí durante algunos días, que algunos científicos de la comunicación se sentían dueños de la escenografía porque eran poseedores de cámaras de tercera generación, lámparas esquizofrénicas, computadoras y aparatos de sonido sofisticados, que les proporcionaban plena seguridad sobre el producto científico. En ocasiones, este comportamiento los llevó a prestar poca atención al complejo y distinto ritmo de vida de los informantes. La etnografía he revelado desde años atrás que es imposible realizar trabajo de campo sujetos en apretados trajes. Si nos centramos en la preocupación por los equipos materiales se puede llegar incluso a olvidar a los mismos actores sociales.

El registro escrito de la observación, fuera en una arcaica libreta física o en un celular, no siempre fue importante durante el proyecto. Las cámaras y grabadoras podían hacer el trabajo con solo apretar un botón. Adaptarse a los tiempos, modos, usos y costumbres de los pobladores debía haber sido una prioridad en todo momento. Sin embargo, ese imprescindible supuesto se confió en máquinas avanzadas que eran capaces no sólo de detener el tiempo sino incluso de plasmar la vida de los actores sociales y su cotidianeidad en un archivo digital en forma casi automática y total. La emblemática libreta de notas y el cuaderno de trabajo de campo del etnógrafo hubieran constituido una herramienta complementaria importante durante este proyecto.

Si se privilegian los “medios” y se subestiman otros instrumentos, tal vez más subjetivos y menos exactos, pero capaces de revelar los subtextos que yacen en los discursos y en la observación continua y sistemática de la realidad, el científico de la comunicación seguirá dejando de lado valiosos datos que nunca podrán ser fotografiados y estampados en un instante por las máquinas. Aprender a investigar en el nuevo orden de la transdisciplina nos llevará algún tiempo, más aún si los esquemas burocráticos y oficiales de la academia nos exigen producir en nichos confinados y en este sentido nos otorgan el sello *imprimatur* de permanecer en nuestra zona de confort.

BIBLIOGRAFÍA

- CASANUEVA, Mario y Diego Méndez. 2010. “Notas a favor de la transdisciplina o hacia una epistemología de las relaciones mereológicas entre modelos teóricos y sistemas empíricos”. En *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Coordinado por Álvaro Peláez y Rodolfo Suárez, 41-67. Barcelona: Anthropos/UAM Cuajimalpa.
- CASTAÑEDA, Quetzil. 2014. “El canguro, las mulas y cómo hacer el bistec: ilegalidades y la vigilancia policiaca en Chichén Itzá”. Conferencia sustentada en Seminario Permanente sobre Turismo en CIESAS y CINVESTAV, Mérida, Yucatán, 30 de mayo de 2014.
- DUHAU, Emilio y Ángela Giglia. 2008. *Las reglas del desorden: habitar la metrópoli*, México D.F: UAM/Azcapotzalco y Siglo Veintiuno Editores.
- GÜÉMEZ PINEDA, Miguel. 2011. *Diccionario del español yucateco*, México D.F: UADY, Plaza y Valdez Editores.

LA ESCRITURA AUDIOVISUAL EN LA INVESTIGACIÓN DE LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Vicente CASTELLANOS CERDA*

LA ESCRITURA AUDIOVISUAL

La noción de escritura en este trabajo no se emplea como metáfora de la escritura lingüística con base en fonemas, grafemas y palabras relacionadas en cadenas sintagmáticas. La escritura audiovisual, como otras que emplean signos no lingüísticos, consiste en una forma de expresión particular que articula elementos sémicos y convenciones de imagen y sonido en un contexto dinámico de enunciación en el que las personas que se comunican intercambian interpretaciones para generar ideas y sentimientos.

La particularidad de la escritura audiovisual es la misma que posee el cine que, gracias a imágenes y sonidos en sucesión, obligan a pensar y pensarnos, ya no mediante palabras ni oraciones,

* Profesor-investigador de tiempo completo. Departamento de Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa (UAM-C). Correo electrónico: vcastellanos@gmail.com.

sino gracias a conceptos-imagen. Para Julio Cabrera (1999) el cine, y por extensión el audiovisual, expresa un tipo de pensamiento, lógico y pático a la vez, que problematizó “la racionalidad puramente lógica (logos) con la que el filósofo se ha enfrentado habitualmente al mundo, para hacer intervenir también, en el proceso de comprensión de la realidad, un elemento afectivo (o pático)” (Cabrera 1999, 14). La razón logopática es propia de conceptos-imagen cuyo fundamento de comunicación se vive en su particularidad: “Saber algo, desde el punto de vista logopático, no consiste solamente en tener ‘informaciones’, sino también en haberse abierto a cierto tipo de experiencia, y en haber aceptado dejarse afectar por alguna cosa desde dentro de ella misma, en una experiencia vivida” (Cabrera 1999, 19).

La escritura audiovisual se vive y comprende en la medida en que los conceptos-imágenes que generan la articulación de secuencias visuales y sonoras nos obligan a cuestionar nuestro entorno natural y cultural. El poder de los conceptos-imágenes radica en que proporciona una experiencia de vida emotiva que conduce a la reflexión del individuo en el mundo.

Lo audiovisual se expresa de modo simultáneo en una pantalla a partir de dos procedimientos retóricos. El primero pretende referirse a la verdad sobre las cosas, se trata de un régimen de escritura descriptivo y argumental. Los recursos visuales y sonoros se articulan de tal modo que lo enunciado hace referencia a lo registrado por la cámara con cierta distancia crítica. Este procedimiento es propio del documental audiovisual de carácter científico, divulgativo y antropológico. El segundo procedimiento aprovecha el potencial expresivo del lenguaje que se articula de modo indirecto, sea por comparación, exageración, disminución o contradicción. La metáfora audiovisual se aprovecha para hablar de aquello ausente o transmutado con un alto impacto cognitivo.

Si bien aquí ambos procedimientos retóricos se han dividido, lo cierto es que se acompañan y complementan. La representación mimética y la metafórica están muy bien acopladas en la es-

critura audiovisual y producen en el interlocutor de un mensaje esa suerte de experiencia individualizada que lo obliga a sentir y pensar, es decir, a una reacción comunicativa frente a una expresión particular en forma de película, video sonido o imagen fija.

La escritura audiovisual se puede analizar para conocer de mejor manera su funcionamiento comunicativo, así como su efecto cognitivo logopático. Tres nociones nos pueden ayudar a identificar en profundidad sus particularidades en función de la construcción signíca y comunicativa de lo audiovisual. La primera es la idea de pluriperspectiva propia de un lenguaje que elabora imágenes y sonidos debido a la decisión de registrar la realidad con cierto ángulo. La pregunta fundamental de la pluriperspectiva es de carácter ideológico al plantearse, ¿quién y desde dónde mira? Mira una cámara ubicada en un espacio que a la vez que encuadra el mundo físico, habla de cierta manera de éste. Se mira también, como toda enunciación, en coordenadas históricas que se traducen en el aquí y ahora de quien mira, pero también de quien recibe el mensaje audiovisual. Responder la pregunta de la pluriperspectiva es responder sobre la intención comunicativa del mensaje audiovisual.

La segunda noción trabaja con la materia prima del audiovisual, es decir, con las imágenes y sonidos directos o metafóricos para construir una argumentación o narración acerca de algo. Se les conoce como “conexiones” y responden a la pregunta, ¿cómo y por qué se relacionan las imágenes y sonidos de una manera y no de otra? La respuesta va más allá de la búsqueda del estilo de un escritor audiovisual, para ubicarse en sus intenciones expresivas y cognitivas dadas gracias al montaje y las transiciones.

La última noción que complementa el ciclo del pensamiento logopático se halla del lado del beneficiario del mensaje, es decir, de un interlocutor que se ve afectado cognitivamente. La noción de efecto cognitivo posee los elementos lógicos y páticos que permite explicar procesos de significación y apropiación del conocimiento, al responder a la pregunta ¿qué pensamos, qué

imaginamos y qué recordamos luego de tener la experiencia vivida con la escritura audiovisual?

Pluriperspectiva, conexiones y efecto cognitivo son conceptos que caracterizan el ciclo comunicativo de una escritura audiovisual logopática, la cual genera conocimiento tanto en quien trabaja directamente en la elaboración de un mensaje como en quien se beneficia de éste en su condición de interlocutor.

LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Sarah Corona (2013) explica que en todo proceso de comunicación intercultural existe uno frente al *otro mestizo* y ambos ponen en riesgo parte de lo suyo, de este encuentro resultan fuerzas que defienden lo propio a la vez que se transforman inevitablemente:

La cultura propia existe, entonces, poniéndose en crisis frente a la otra para comprender la ajena, perdiendo y ganando atributos a la vez. El mestizaje cultural, que Echeverría llama “codigofagia”, se refiere al hecho de dejarse transformar por otra cultura (Corona 2013, 34).

Esta explicación resulta muy pertinente porque permite ubicar en un contexto social y político a la escritura audiovisual que, además de ser una competencia particular de la comunicación mediatizada de nuestros días, también es un fenómeno de interacción cultural que no es ajeno al conflicto social.

La comunicación intercultural, entendida como mestizaje, hibridiza elementos de distinta procedencia (Giménez 2010) en un proceso de transformación que obliga al cambio, pero a la vez a la permanencia de valores, ideas y prácticas culturales. Una de las prácticas que mejor expresa el mestizaje cultural y concretiza las diversas formas de ser uno en el mundo respecto a otros, han sido las expresiones derivadas de los lenguajes, sean de tipo lingüístico o semiológico, como el caso que nos ocupa. La escritura audiovisual es sostenida por una serie de convencionalis-

mos que son parte del lenguaje audiovisual cuyas expresiones son múltiples dependiendo del código empleado, por ejemplo, existen claras diferencias entre la escritura audiovisual empleada en una película de ficción respecto a un videoclip, o bien, se pueden identificar diferencias entre un documental antropológico y otro de tipo propagandístico.

El fundamento de la diversidad de códigos no se halla en los convencionalismos sígnicos ni de composición de la escritura audiovisual. La diversidad es un fenómeno de la enunciación, es decir, del contexto comunicativo en el que se producen, circulan y reciben los mensajes. Reconocer la enunciación permite ubicar el espacio y tiempo históricos y sociales de una comunicación intencionada que –en el marco de la interculturalidad– se debe caracterizar por ser horizontal:

Quando todas las voces están presentes en un contexto de horizontalidad enunciativa, como interlocutores que definen el discurso y son definidos por el discurso del otro, nos acercamos al objetivo político de entre voces: la convivencia en el espacio público (Corona 2013, 43).

Al ciclo comunicativo de una escritura audiovisual logopática ya caracterizado por su pluriperspectiva, conexiones y efecto cognitivo, ahora se suma un componente que lo pone en relación histórica en una sociedad que requiere comunicarse para comprenderse, pero no de modo ingenuo o voluntarista, sino reconociéndose en el otro e identificándose en realidades que asimila parcialmente en una interacción comunicativa tanto híbrida en lo cultural como diversa en lo político.

Con esto se cuestionan las hegemonías culturales y políticas que han pretendido una comunicación autoritaria que comunica para que todo siga igual. En contraste, la comunicación intercultural apuesta al reconocimiento de las diferencias en el espacio público (Corona 2013), para *alimentarnos* del código del otro que transforma nuestro entorno porque lo comprendemos.

La enunciación horizontal responde a la pregunta, ¿quién es el otro que transforma mi cultura? La respuesta a tal pregunta es muy importante para conocer cómo se investiga con dos escrituras, la lingüística de carácter académico y la audiovisual logopática. La comprensión de la realidad y del propio proceso de investigación se transforma en la medida que se da el encuentro con el otro.

INDAGAR CON IMÁGENES Y SONIDOS

A continuación, se explica una experiencia concreta enmarcada en una investigación titulada “Documental sonoro como factor de registro, promoción y acceso a información básica sobre atención a la salud entre mayas yucatecos”. La responsable fue la Dra. Inés Cornejo Portugal (UAM- C) y estuvimos colaborando la Dra. Patricia Fortuny Loret de Mola (Ciesas, Peninsular), la Dra. Perla Gómez Gallardo (UAM-C) y el autor del presente artículo (UAM-C). La investigación se desarrolló con un importante trabajo de campo de registro de imágenes y sonidos en las poblaciones de Oxkutzcab, Dzan y Xul en el año 2012.

Si bien el punto de partida fue la realización de un documental sonoro, la riqueza del material audiovisual, principalmente entrevistas a mayas migrantes que habían retornado a esta región del sur de Mérida, nos llevó a tomar la decisión de proponer una estrategia integral de comunicación, titulada “Historias compartidas: mayas migrantes”:

[...] en el presente trabajo nos propusimos diseñar una estrategia de comunicación para registrar y promover el acceso de migrantes mayas y sus familias de Oxkutzcab, Dzan y Xul (sur de Yucatán) a información y conocimientos básicos, domésticos y tradicionales sobre salud y bienestar integral. En este sentido, afirmamos que escuchar, recordar y verse a sí mismos a través de diversos productos comunicativos permite reactivar repertorios culturales implícitos en

la imagen y la palabra, evocando la memoria colectiva y promoviendo, además, redes de comunicación entre los migrantes (Cornejo, Castellanos, Fortuny 2014).

Para reactivar estos repertorios culturales y evocar la memoria colectiva entre los mayas migrantes y entre los participantes en esta investigación que a manera de *espejeo* procuramos despertar al testigo para descubrir un hecho escondido, es decir, el de la vida en familia vinculada al trabajo y la creencia junto con la necesidad de mejorar sus condiciones de vida en lo físico y personal, fue necesario que la estrategia estuviera atravesada por la intención de lograr una escritura audiovisual caracterizada por su enunciación horizontal.

De ahí que fue importante que al menos el documental *Volver, migrantes yucatecos* fuera visto por los participantes en sus municipios de origen. Una frase reiterada durante la sesión que nombramos de retroalimentación y diálogo en la que proyectamos el documental a entrevistados y familiares el 7 de mayo del 2013, nos hizo pensar que habíamos logrado nuestro objetivo: “Es como volver a vivir”. La escritura audiovisual produjo ese efecto de remembranza logopático en los directamente involucrados, y a nosotros nos permitió comprender el valor de los afectos en el fenómeno de la migración comúnmente reducido a sus causas económicas.

También consideramos en la estrategia integral de comunicación que “las imágenes y los sonidos producidos por las personas en una comunidad forman parte de su ambiente cultural, de su identidad y de su manera de interpretar el entorno” (Cornejo, Castellanos, Fortuny 2014), de ahí que un aparente registro se convierte en un trabajo fino de selección de tipo semio-discursivo. Semio porque se registran imágenes del entorno, situaciones familiares y espacios representativos de la vida cotidiana como la parcela, el templo, el pueblo y el hogar. Y discursivo porque a partir de un cuestionario estructurado por diversos temas acerca de la experiencia de la migración, el regreso y el bienestar perso-

nal y familiar, relatan el orgullo de haber cumplido algunos de sus objetivos, pero también los pendientes y las tristezas de estar y no estar, tanto en su lugar de origen como en Estados Unidos.

La estrategia integral de comunicación tiene dos tipos de articulaciones, una en relación con los productos comunicativos que resultaron de este trabajo y otra, al interior de cada uno de los mensajes que la conforman. Los productos comunicativos son:

- El documental *Volver, migrantes yucatecos* en el que ocho entrevistados mayas yucatecos, algunos migrantes y otros que permanecieron, pero que vivieron la partida, relatan su experiencia con un hilo conductor de decisión, llegada, estancia y retorno.
- El documental “Historias compartidas: mayas migrantes” que también da nombre a la estrategia y al igual que el anterior los entrevistados, pero en este caso sólo los migrantes, relatan su experiencia, sumando problematizaciones sociales como la delincuencia, las drogas, las pandillas, así como la situación de marginación, pero también de cobijo, en la que vivieron en Estados Unidos.
- El documental sonoro “Voces que se van, palabras que se van”, elaborado a partir de una suerte de viñetas que a manera de *collage* articula testimonios, paisajes sonoros y atmósferas musicales. Se trata de un producto con ciertos rasgos de experimentación artística para explicar la complejidad del fenómeno migratorio.
- Una serie radiofónica de trece programas unitarios titulada “Voces que se van, palabras que se van”, en la que cada programa los migrantes o sus familiares “narran y explican experiencias en torno al cruce fronterizo, la salud, las adicciones a las drogas y al alcohol, el retorno, los afectos, el éxito laboral y la creencia religiosa. A modo de una instantánea fotográfica, cada participante va al punto de uno de estos tópicos para dejar una impresión intensa y reflexiva al radioes-

cucha sobre el fenómeno de la migración en nuestro país”. (Cornejo, Castellanos, Fortuny 2014).

- Un registro fotográfico digital organizado por población y por entrevistado en el que se muestra en una serie de imágenes a las personas en sus ambientes más representativos.

¿Cuáles son los elementos que articulan estos productos comunicativos? En primer término, la intención de enunciación horizontal del grupo de investigadores que propició un discurso de los migrantes con los familiares que se quedaron. El otro aspecto en común fue que cada producto tuvo en los materiales de registro la misma fuente para su realización. En sí, fueron ocho entrevistas con una duración promedio de cuarenta minutos, registradas en video en diversos espacios de las comunidades en las que viven actualmente estos mayas migrantes. Es lógico deducir que ciertos pasajes se reiteran de un producto a otro, sin embargo, el sentido cambia sea porque el canal de transmisión es diferente (video o radio, por ejemplo), sea porque el proceso de montaje de cada mensaje en particular obliga a deducciones lógicas diferentes de acuerdo al contexto en el que se expresa y resalta cierta frase, imagen o sonido.

El tercer elemento en común es considerar al registro en una dimensión simbólica de tipo comunicativo, contraria a la supuesta objetividad del científico social o a la falsa actitud del documentalista cuya función es sólo la de *testigo de la historia*. No tratamos de *ilustrar*, sino de comprender nuestro rol de comunicadores e investigadores en un proceso en el que las tensiones culturales se reconocen para alcanzar ciertos niveles de confianza con *el otro*, que es quien comparte su experiencia de migración. Este componente de comprensión mutua es una constante en cada producto comunicativo, por eso pensamos que el registro de las entrevistas podría diversificarse sin perder el fundamento de veracidad, es decir, de reconocimiento mutuo de sinceridad que se da en un acto de comunicación horizontal.

Si existen elementos comunes en la estrategia de comunicación es porque también se pueden identificar diferencias, más allá del género mediático o discursivo en el que se circunscribe cada producto; por ejemplo, hablar de documental o programa de radio. Las diferencias son parte de la estrategia porque estimulan procesos cognitivos logopáticos diversos: no es lo mismo la confrontación entre discurso e imagen propia de los documentales, que la atención en profundidad requerida por el testimonio de un migrante en un programa de radio. La posibilidad de contar con un mismo material, y varias expresiones mediáticas del mismo, es lo que enriquece a la estrategia integral de comunicación.

Las diferencias en géneros discursivos y en tipos de mensajes de acuerdo a los medios empleados, requirieron de procedimientos singulares para su realización.

Los documentales tuvieron su originalidad en el empleo de uno de los recursos más importantes de la escritura audiovisual, el referido a las conexiones y conocido como montaje. Al seleccionar, yuxtaponer e intercalar fragmentos de un discurso continuo se corre el riesgo de alterar el sentido de las entrevistas o de convertir en ambiguo un relato claro y preciso. Intentamos alejarnos de una condena o defensa de la migración, en su lugar, dejamos que los entrevistados hablaran para que en el documental fluyera la idea de la complejidad que representa un fenómeno social que es difícil de encasillar como positivo o negativo. Más bien, se muestra una decisión importantísima que sí marca un antes y un después en la vida de los migrantes, sus familias y la comunidad que abandonan en Yucatán y a la que llegan en Estados Unidos. El compromiso es con los mismos que hablan y no con el tratamiento *políticamente correcto* de quien decide las imágenes y sonidos que están en estos mensajes audiovisuales.

Por el contrario, en la serie radiofónica se pensó en la sensación que genera una instantánea fotográfica en la mente de quien mira. La fotografía fija tiene el poder de evocación de aquello que fue y no está más. De la misma manera, un pequeño relato o

testimonio de migración, narrado por la persona que tuvo la experiencia, tiene la fuerza de lo singular que le ocurre a muchos, pero no es hasta que se comparte desde la individualidad que se comprende en su dimensión social el fenómeno de la migración. La *instantánea* sonora seduce porque es la recreación personal del otro ajeno que migra porque se autoexilia del lugar de origen para buscar algo mejor que no le ofrece la permanencia y, sin embargo, sabe que los afectos y el arraigo están en la tierra que abandona.

El documental sonoro permitió yuxtaponer las diversas sonoridades de estas tres comunidades para dar la sensación de estar ahí y entender lo que pasa con cierto nivel de ambigüedad, lo cual obliga a la búsqueda de explicaciones por parte de quien escucha este tipo de mensajes. Aquí no se trató de relacionar fragmentos o de dejar que fluyera el relato de un migrante, sino de conjuntar en un *collage* los diversos sonidos característicos del sur de Yucatán. Se empleó una estrategia retórica sinestésica que reprodujo varios tipos de sensaciones en un mismo acto perceptivo en el que los sonidos despiertan, en el marco de una razón logopática, la sensación del color de la región, los olores de la música y los rostros de los que hablan.

La particularidad del registro fotográfico es la de ejemplificar visualmente el espacio que habitan los entrevistados. Un espacio íntimo definido por sus relaciones con la familia y la comunidad. Aquí la fotografía adquiere un valor testimonial que ayuda a dar cuerpo y paisaje a los entrevistados. La selección de un poco más de cien fotografías se hizo considerando el criterio geográfico de la población y a partir de ahí ubicar a cada uno de los participantes en la investigación en un contexto simbólico en el que son importantes ciertos lugares como la casa, el templo, la parcela y la calle como espacio de encuentro con los vecinos y amigos.

La estrategia integral de comunicación tuvo tres finalidades. Una es de carácter académico y consistió en un recurso empírico de investigación para generar conocimiento sobre la idea de bienestar de los mayas migrantes yucatecos. La otra es la de ser

un producto de remembranza útil para los migrantes mayas yucatecos participantes en este trabajo al compartir historias similares con las que se identifican y establecen lazos de comprensión mutua. La última finalidad se puede enmarcar en la intención de difundir el conocimiento en ámbitos más allá de los académicos dado que los productos comunicativos son accesibles a todo tipo de personas. No se trató de hacer un producto de divulgación científica, sino de demostrar como la escritura audiovisual cuenta con ciertos atributos logopáticos que obligan a quien no está familiarizado con el fenómeno estudiado a *sentir* el problema y de ahí derivar algún tipo de conclusión sobre la realidad de estos migrantes del sur de México.

DOCUMENTALES, RADIO Y HORIZONTALIDAD ENUNCIATIVA

La estrategia de comunicación moviliza diversas formas de la razón logopática según el medio empleado. Si bien ya hemos hecho referencia a la particularidad de cada producto, es necesario analizar algunos fragmentos representativos para conocer los alcances de la escritura audiovisual en la comprensión del fenómeno de la migración maya yucateca.

Rescatamos las cuatro nociones para realizar este ejercicio de descomposición y recomposición intelectual: pluriperspectiva, conexiones, efecto cognitivo y la horizontalidad enunciativa. Las dos primeras corresponden a la estructuración del mensaje en un tiempo y espacio mediatizado. La pluriperspectiva se expresa en la imagen por el papel que juega la posición de la cámara como una extensión de quien mira una realidad con cierta intencionalidad. En el sonido, la pluriperspectiva se identifica en la persona de quien habla, en nuestro caso siempre en el contexto de una enunciación deíctica del 'yo' frente a otros. Primera persona del singular que funciona como testimonio y relato directo en que se recuerda y expresa la experiencia de la migración. Las conexiones son muy importantes porque se organizan y jerar-

quizan fragmentos de lo que fue un todo en el registro, en una nueva cadena sintagmática visual, sonora, o audiovisual en su conjunto, en la que se relacionan de otra manera los discursos de los entrevistados al entrelazarse como complementarios o contradictorios. El recurso formal por excelencia de las conexiones es el montaje que consiste en una actividad intelectual de organización de la escritura audiovisual a partir de lo registrado por la cámara, pero que altera el espacio y el tiempo al yuxtaponer fragmentos con una intencionalidad comunicativa. El efecto cognitivo y la horizontalidad en la enunciación se acompañan porque la estrategia está pensada para evitar lo más que se pueda algún tipo de sesgo ideológico por parte de los investigadores. Se intentó una situación comunicativa lo más horizontal posible que se tradujo en confianza y retribución mutua: un diálogo en confianza, construido a partir de muestras de sinceridad.

En los casos de los documentales, se realizaron conexiones temáticas que articulaban cada discurso individual en torno a la opinión que tenían los migrantes y los no migrantes acerca de la salud, el retorno o los vínculos afectivos que se perturban profundamente por el hecho de la partida. También se pensó en que eran importantes *espacios* audiovisuales de reposo y reflexión en el que se mostraron imágenes del contexto geográfico de los entrevistados.

En la manufactura de los audiovisuales se decidió no emplear música porque lejos de ilustrar la situación o dar información del contexto cultural de la región, más bien, editorializaba los contenidos. Otra ausencia fue la de recursos didascálicos que dieran datos de los entrevistados, pues el relato en sí mismo bastó para que cada uno explicara su posición social e histórica frente al fenómeno que vivió en el proceso de la migración. Al no proporcionar los nombres y otros datos biográficos de los entrevistados durante el documental, sino hasta la aparición de los créditos, se juega con cierto anonimato que obliga a pensar el problema en una dimensión social amplia, pero que cuando se conocen nombres y

datos mínimos de los entrevistados, esas primeras conclusiones se enriquecen por la expresión de sentimientos y afectos de personas en tal situación básicamente de carácter familiar. También se decidió, para fortalecer la intención de horizontalidad enunciativa, que los créditos de los documentales expresaran la realización colegiada entre entrevistados y equipo de producción de ahí la última frase escrita de “Documentar juntos”.

El discurso de cada entrevistado acentúa algún aspecto relevante para ellos mismos, se trata de una manera de auto construirse socialmente en relación a otros mayas migrantes. Así fue posible que ambos documentales expusieran la diversidad de experiencias positivas y negativas que están presentes en la vivencia de la migración.

En concreto, en el documental *Historias compartidas: mayas migrantes* los aspectos que se resaltaron durante las entrevistas fueron los siguientes: María Ausencia Estrella Pérez, la ambición y el éxito económico; Jorge Villafaña, la vida en familia; Abraham Villafaña, la creencia religiosa; Daniel Caamal, el vicio y la pandilla; Lucy Euan, el bienestar de la hija; Louis Chi, la nostalgia del abandono por la ida y el retorno; Raúl, el valor del trabajo. En este documental las opiniones de dos entrevistados no migrantes hacen la función de contrastar el modo cómo construyen su discurso algunos de los migrantes en una suerte de obligación por la partida acompañada de la promesa de mejorar económicamente a la familia que se queda. Sin embargo, Sally Villafaña e Isabel Euan, más allá de expresar el dolor que causan las motivaciones y el hecho en sí mismo de migrar, permiten pensar acerca de los sentimientos y efectos en la vida cotidiana que implican las ausencias en aquellos que se quedan a esperar noticias, remesas y retornos de familiares muy cercanos.

En el inicio de este documental, María Ausencia Estrella Pérez y Jorge Villafaña expresan dos enunciados que sintetizan las causas de la migración y su posterior construcción discursiva de la experiencia, ambos con logros y con pendientes. “Creo que lo que

te hace más... con ganas de superarte, es la ambición de ser una persona, de un día tener lo tuyo, trabajar lo tuyo [...]", María Ausencia, con esta frase, resume cómo la ambición la llevó a migrar, aprender inglés, concursar por un contrato laboral de dieciocho años, ganarlo y, en su pueblo, ser la dueña de una tienda de ropa y de un hotel. Por su parte, Jorge Villafaña al expresar "Regresando en el 2005 ya siento uno el, como dice, el ser esposo, extrañar a la mujer. Ya tenía una hija que ya está grande, tiene trece años. El sueño que siempre he deseado de tener una familia, familia ya tengo" da por concluida su experiencia de migración, considerando que ir y venir es una constante entre estas personas. La familia lo arraiga a su pueblo de origen y cierra la intención de regresar a Estados Unidos.

Por otra parte, este documental muestra lugares emblemáticos de la vida cotidiana de los entrevistados en sus lugares de origen. Así se muestran espacios de convivencia familiar o comunitaria, negocios y la parcela como ese vínculo estrecho con el campo. Estas conexiones tienen la finalidad de contextualizar los discursos de los entrevistados en el sur de Yucatán y ampliar la información sobre sus logros, creencias y límites en relación con la experiencia de la migración.

Respecto a la serie radiofónica "Voces que se van, palabras que se van" podemos profundizar en la hechura del programa que se hizo a partir de la entrevista a Daniel Caamal. El *vestido*⁴ inicia con el efecto de un motor a gasolina como signo de un viaje de esas voces y palabras que se van. Tres sinécdoques,⁵ el motor, las voces y las palabras, son las partes del todo de un migrante que

⁴ En el argot radiofónico se conoce como vestido a los elementos sonoros que dan identidad a un programa o una emisora. Se trata de fragmentos que permiten presentar, continuar o finalizar un programa.

⁵ El Diccionario de la Real Academia de la Lengua define sinécdoque como un "Tropo que consiste en extender, restringir o alterar de algún modo la significación de las palabras, para designar un todo con el nombre de una de sus partes, o viceversa; un género con el de una especie o al contrario; una cosa con el de la materia de que está formada, etc."

relatará a continuación una historia en primera persona. La voz de Daniel Caamal, cuyas características de pronunciación permiten identificarlo como maya yucateco, inicia con una explicación: “Sabes que vienes del sur, y entonces los que nacen allá son los norteños, son los que viven allá, y entonces de eso si no sabes te pones algo por ejemplos el azul, te metes en su área de los rojos y ahí te pueden hacer daño e igual ellos si los ves a ellos se golpean, se matan, y eso es lo que un poco peligroso por uno allá”. Tras dos transiciones, continúa Daniel:

De luto van a matar a alguien. Buscan a un menor para poder hacer de lo que tiene que hacer, a ver si pueden pasar la prueba, para poder también entrar y cuando la persona lo tiene buscado y no más lo muestra a esa persona y ya después de eso *nomás* pasan y lo balacean y ya.

El relato clarifica la situación de violencia “allá lejos”, como suelen llamar a Estados Unidos, una violencia en apariencia sin motivaciones a partir de cumplir con el ritual de ingreso a una pandilla. Daniel complementa esta experiencia de migración relatando que poseía una pistola, había consumido drogas, pero no mató a alguien porque la noche de su ‘luto’ algo ocurrió en la zona de pandillas que impidió que él cumpliera con su mandato. La cápsula radiofónica de cinco minutos, concluye con un puente musical para dejar al escucha con una sensación de que todo esto necesita de un contexto de explicación que corresponde al interlocutor del mensaje complementarlo.

Uno de los dos programas de Raúl Ramos es muy elocuente de las implicaciones sociales y familiares que implica la decisión de migrar:

No me queda de otra, pues me tengo que ir, pensando de que es ir a arriesgarte la vida, que no hay nada seguro de que pases al otro lado o no. Y son duras porque pues abandonar a la familia y en aquel entonces ya estaba recién casado, apenas llevaba como un año de casado; y pues tuve que dejar a mi esposa con mis papás, todavía no contaba con

casa propia y tuvimos que deber [sic] como cinco mil pesos para pagar el boleto del avión, dárselo a la persona que nos iba a trasladar de acá hasta la frontera, ya el saldo pues se paga al pasar a los Estados Unidos.

Esta consciencia contrasta con una motivación de vida que para Raúl es muy clara: “pues resulta que llevé mis papeles, expuse lo que sé hacer, que sé computación, que ya sé algo de inglés y que también hablo la maya”. Este *saber hacer* de Raúl hizo que consiguiera un empleo en un negocio de transferencia de dinero, principalmente por su capacidad lingüística de entenderse en inglés, maya y español.

Los ejemplos dados forman parte de la estrategia integral de comunicación; son una prueba del poder de la escritura audiovisual para difundir no sólo conocimientos, sino ciertas reflexiones que entran en diálogo con el saber de los otros. No dan, en ningún momento, algún tipo de orientación sesgada del fenómeno de la migración, comunes en los medios de comunicación que, al mismo tiempo de compadecer, condenan. Por el contrario, los contenidos de cada producto comunicativo están pensados para evitar la toma de postura ideológica y para eso es indispensable dejar cierto nivel de ambigüedad en los mensajes. No una ambigüedad por falta de información, sino una ambigüedad de tipo estructural que tiene su fundamento en cómo se organiza cada fragmento visual, discursivo o sonoro. A veces esta organización toma forma de una frase, otras de un sonido, o bien, de una secuencia de imágenes que ilustran el modo de vida de los entrevistados.

Producir mensajes de comunicación con la idea de horizontalidad enunciativa nos obliga a pensar en un comunicador mediador que concibe a los destinatarios de sus mensajes como un conjunto heterogéneo de personas inteligentes, capaces de discernir y de confrontar los contenidos de los mensajes con su marco de referencia (Martín-Barbero 2005). Se identifica y comprende *al otro* porque se comparten con él los mismos deseos, problemas y necesidades. Se procura establecer un tipo de relación dialógica y horizontal gracias al trabajo de un comunicador-mediador

que asume como base de su acción las asimetrías, las desigualdades sociales y culturales, que tensionan/desgarran toda comunicación, y entiende su oficio como el trabajo y la lucha por una sociedad donde comunicar equivalga a poner en común, o sea a entrar a participar y ser actores en la construcción de una sociedad democrática (Martín-Barbero 2005, 117).

A esta acción sobre las asimetrías y desigualdades le acompaña una escritura audiovisual caracterizada por enunciación horizontal que produce una comunicación en la que unos y otros intervinen para comprenderse en la diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- CABRERA, Julio. 1999. *100 años de filosofía. Una introducción a la filosofía a través del análisis de películas*. Barcelona: Gedisa.
- CORNEJO, Inés, Vicente Castellanos y Patricia Fortuny. 2014. *Historias compartidas: mayas migrantes. Estrategia integral de comunicación*. Ciudad de México: UAM.
- CORONA BERKIN, S. 2013. “La comunicación y su vocación intercultural”. En *Culturas en Comunicación. Entre la vocación intercultural y las tecnologías de información*, editado por Cornejo y Guadarrama. Ciudad de México: Tintable-UAM.
- GIMÉNEZ, G. 2010. “Globalización cultural, procesos de interculturación y derechos culturales”. Conferencia Magistral presentada en el *Foro Internacional sobre Multiculturalidad*. Universidad de Guanajuato, 19 al 21 de mayo.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. 2002. “Los oficios del comunicador”. En *Co-herencia, la revista de Humanidades de la Universidad EAFIT*. Enero-junio. Medellín: Colombia.
- Real Academia Española. 2014. *Diccionario de la lengua española*. XXIII Edición. Disponible en: <http://www.rae.es/>

III. DESDE “EL OTRO LADO”

CONVERSACIONES INDÍGENAS DESDE EL OTRO LADO: ADOLESCENTES DE ORIGEN MAYA EN ESTADOS UNIDOS

Saskias CASANOVA*

INTRODUCCIÓN

El censo de población de Estados Unidos de 2010 señala que 685 mil 150 latinos de origen indígena radican en dicho país. Sin embargo, esa estadística presenta un número estimado bajo, pues la población latina no reporta su origen indígena (Humes *et al.* 2011). California cuenta con la mayor cantidad de latinos de origen indígena en Estados Unidos (Murillo y Cerda 2004); específicamente, la población de mayas migrantes de Yucatán está creciendo rápidamente en Los Ángeles y en San Francisco (Burke 2004; Cornelius Fitzgerald y Lewin-Fischer 2007).

El estado de Yucatán (en México) cuenta con una gran población de indígenas, pues entre 59.2 (Indemaya 2010)¹ y 65.5 por

* Doctora por Stanford University. Profesora-investigadora en School of Transborder Studies, Arizona State University. PO Box 876303, Tempe, AZ 85287-6303. Correo electrónico saskias.casanova@asu.edu.

¹ Esta estadística del Indemaya se basa “no solamente en el registro de los que hablan la lengua de origen, sino considerando a aquellos jóvenes y niños menores de cinco años cuyos padres hablan la lengua maya” (Indemaya 2010, 11).

ciento (Conapo 2005)² de sus habitantes tienen este origen étnico. Por ello, resulta relevante explorar las experiencias de adaptación y aculturación de personas mayas yucatecas que emigran a Estados Unidos. Aunque hay varias investigaciones enfocadas en los adultos de origen indígena y sus experiencias migratorias, así como de adaptación en el país de recepción (Cornelius *et al.* 2007; Fox y Rivera-Salgado 2004), no existen muchas investigaciones enfocadas en los niños y adolescentes mayas (Castellanos 2007) y sus experiencias migratorias, de aculturación, de desarrollo de su lengua, así como de experiencias escolares en Estados Unidos; aunque existen algunas excepciones, como la investigación sobre jóvenes mayas migrantes, realizada por Inés Cornejo-Portugal y Patricia Fortuny Loret de Mola (2012); o bien el reporte de la salud de los niños mayas yucatecos en San Francisco, realizado por Pérez-Rendón (2011).

El presente trabajo se centra en la población adolescente de origen maya de la zona sur de Yucatán, la cual vive en ciudades de California como Thousand Oaks, Los Ángeles y San Francisco. Asimismo, aporta un análisis –navegando entre tres culturas: maya, mexicana y estadounidense– de las experiencias de 66 jóvenes, migrantes de Oxcutzcab y Muna, Yucatán, o que son de hijos de migrantes de estos municipios. Por lo tanto, el siguiente análisis se centrará en algunos resultados de mi investigación sobre la identidad indígena, la lengua maya, las prácticas culturales y las experiencias con su cultura en contextos escolares de estos jóvenes.

² Esta estadística del Conapo se tomó del Censo de población 2000, basada en el siguiente criterio para determinar el origen étnico: “1) Todos los integrantes de un hogar donde alguno de sus miembros habla alguna lengua indígena o se adscribe como perteneciente a algún grupo étnico. 2) Si todos los hablantes o adscritos en el hogar pertenecen al servicio doméstico, sólo se clasifica a ellos como población indígena y al resto de los miembros del hogar se les considera como población no indígena. 3) Se incluyen dentro de la población indígena a los residentes en viviendas colectivas que hablan alguna lengua aborigen” (Conapo 2005, 16).

INVISIBILIDAD EN EL PAISAJE DE INMIGRACIÓN:
MIGRANTES DE ORIGEN MAYA EN ESTADOS UNIDOS
Y MARGINALIDAD DE LA POBLACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO

Del mismo modo que a los inmigrantes y las minorías en Estados Unidos se les margina, las poblaciones indígenas tienen una historia de segregación, estigmatización y marginación en México (Castañeda 2004; Stavenhagen 2002). La extrema pobreza y las diferencias culturales, así como ser una “etnia” diferente al mestizaje predominante en el paisaje étnico y racial de México, deja a los pueblos indígenas indefensos y vulnerables ante la discriminación y la exclusión. Inicialmente, las políticas establecidas para la población indígena en México tenían el objetivo de asimilar esos diferentes pueblos a la cultura nacional, a través del aprendizaje del español y el abandono de sus lenguas respectivas (Sariego 2003).

Más recientemente, los programas indigenistas han adquirido una posición de integración cultural, por los cuales estas poblaciones empezaron a ser reconocidas como una comunidad que tenía factores culturales en común (lengua, valores, conciencia colectiva y creencias particulares). Aunque estas políticas reconocen la cultura y la lengua de los pueblos indígenas, aún suelen homogeneizar a los diferentes grupos étnicos y asumen que toda persona indígena querrá integrarse a la cultura hegemónica (Sariego 2003).

Si nos centramos en los mayas de Yucatán, esta marginación no sólo se manifiesta en términos sociales (como la pobreza y la falta de oportunidades educativas), sino que también se encuentra en cuestiones psicológicas que enfrentan las familias indígenas, por ejemplo, el abuso del alcohol, el estrés y la depresión (Bracamonte y Lizama 2003). En este contexto, muchas veces hombres, jóvenes, mujeres y familias indígenas completas deciden emigrar a Estados Unidos.

EXPERIENCIAS MIGRATORIAS DE MAYAS YUCATECOS

Las tradicionales economías agrarias de las comunidades indígenas de México han resultado afectadas por las políticas de libre comercio entre naciones de América Latina, Estados Unidos y Europa (Beaucage 1998), pues las familias que dependían de la agricultura y ventas en mercados locales no podían competir con el desarrollo de las corporaciones agroindustriales (Casanova 2012; Pérez 2011). Debido a la falta de capital económico y social, las poblaciones mayas de municipios rurales empezaron a emigrar internamente a ciudades urbanas turísticas como Mérida y Cancún (Castellanos 2007; Lewin-Fischer 2007). Sin embargo, la reducción de la economía agraria y la escasez de trabajos en estas ciudades (Fitzgerald 2008; Massey Durand, y Malone 2002), llevó a la gran mayoría de migrantes mayas a Estados Unidos (Cornelius *et al.* 2007; Fox y Rivera 2004).

La migración de indígenas mexicanos a Estados Unidos aumentó rápidamente en las últimas tres décadas debido, en su mayoría, a los mayas yucatecos que han emigrado desde los años noventa del siglo XX (Cornejo y Fortuny 2011; Cornelius *et al.*, 2007; Pérez 2011). Inicialmente, estas migraciones comenzaron en los años cincuenta durante el Programa de Trabajo Temporal “Bracero”; la mayoría de los migrantes eran hombres adultos y jóvenes que viajaban a trabajar por determinado periodo a Estados Unidos y después retornaban a Yucatán; pero, con el tiempo, mujeres y niños también empezaron a emigrar para reunirse con sus esposos e hijos (Casanova 2012; Pérez 2011). Muchos de los mayas migrantes llegaron a destinos donde sus parientes o paisanos ya estaban asentados y podían apoyarlos en su transición (Cornejo y Fortuny 2011). Estas redes sociales continúan creciendo en diferentes estados más allá de California, por ejemplo, en Oregón y Washington (Pérez 2011).

La emigración a Estados Unidos ha intensificado la invisibilidad que ya existe para las poblaciones indígenas, encubierta por

el nacionalismo mexicano que domina la cultura. Estos mayas migrantes, como señala Pérez-Rendon, “cargan un largo legado de exclusión política, social, cultural, racial y económica” (2011, 2),” que trasladan a su destino migratorio. Aunque los indígenas que llegan a Estados Unidos son lingüística y culturalmente distintos a los mexicanos que no tienen este origen étnico, las políticas estadounidenses crean una agrupación homogénea que incluye a todas las diversas comunidades mexicanas y latinas que existen en ese país del norte (Casanova 2012). En parte, debido a esta homogenización, los indígenas mexicanos migrantes terminan en los márgenes de varios espacios raciales, étnicos y nacionales. Entonces, los proveedores de servicios sociales, como el cuidado médico o educación, no saben dónde clasificarlos y tampoco entienden las necesidades específicas de esta población, lo que afecta los servicios de salud y los logros académicos de niños y adolescentes mayas migrantes o hijos(as) de personas de origen maya nacidos en Estados Unidos.

ADOLESCENTES MEXICANOS MIGRANTES DE ORIGEN MAYA

Los niños y adolescentes latinos pertenecen a los sectores que crecen aceleradamente en Estados Unidos; asimismo, constituyen el 21.3 por ciento de toda la población de menores de edad (18 años o menos) (Buriel 2012). En términos de educación, los latinos conforman el 24 por ciento del total de estudiantes (desde preescolar hasta 12° grado, equivalente al último año de la educación preparatoria) en las escuelas públicas de Estados Unidos (Fry y Lopez 2012). Cabe destacar que la población mexicana es el subgrupo más numeroso entre los latinos en dicho país; bajo esta categoría se hallan los adolescentes mexicanos de origen indígena. Desafortunadamente, estos jóvenes se pierden entre las categorías comúnmente utilizadas por investigadores que exploran las experiencias de los adolescentes mexicanos migrantes. Por ello, es

importante ampliar nuestras miradas para examinar las circunstancias de los jóvenes indígenas en Estados Unidos. Aunque ya existen estudios sobre esta población (Casanova 2012; Cornejo y Fortuny 2012; Pérez 2011), necesitamos analizar el desarrollo de la identidad multicultural de estos adolescentes, así como los procesos de adaptación y aculturación que enfrentan en Estados Unidos.

TEORÍAS PSICOLÓGICAS DE IDENTIDAD Y ACULTURACIÓN

Expertos en la psicología de los latinos en Estados Unidos plantean que los investigadores deben tomar en cuenta factores históricos y socioculturales cuando examinen cómo el desarrollo de la identidad y la negociación de múltiples culturas se relaciona con las experiencias de esta población en la sociedad estadounidense (Buriel 2012; Suárez Suárez y Todorova 2008). Por lo tanto, esta investigación tiene una perspectiva sociopsicológica que considera los factores históricos y socioculturales que existen en el contexto de las vidas de adolescentes de origen maya en California, Estados Unidos. En este apartado nos enfocamos en dos de estos factores: primero, el desarrollo de la identidad étnica de adolescentes en el contexto estadounidense, tomando en cuenta cómo se ha desarrollado la identidad indígena; y, segundo, los procesos de adaptación cultural en Estados Unidos relacionados con la socialización de los adolescentes por sus familias y sus experiencias escolares.

EL DESARROLLO DE LA IDENTIDAD EN LOS ADOLESCENTES

La adolescencia es una etapa en la vida de una persona en la que algunos factores externos (familia, cultura, migración, experiencias escolares, entre otras) afectan su vida social y psicológica, así como el desarrollo de su identidad (Erikson 1968; Marcia 1980).

El objetivo de esta etapa en el adolescente consiste en reconciliar los diferentes aspectos de su vida para crear una identidad holística que incorpore todas estas facetas y que continúe su desarrollo durante la edad adulta (Erikson 1968; Marcia 1980). Entre las características que incorpora el adolescente cuando desarrolla su personalidad, encontramos la identidad étnica, la cual está conformada por una serie de prácticas, tradiciones, actitudes, historia compartida, sentido de pertenencia y orgullo por el grupo étnico al que se pertenece. La identidad étnica es parte de la etapa de desarrollo de los individuos, y depende no sólo de la edad, sino también de cómo las personas reaccionan e interiorizan las opiniones sociales sobre su grupo étnico (Roberts *et al.* 1999), por lo que afirmaremos que la identidad étnica de una persona cambia continuamente (Phinney 1990; Phinney 1993; Quintana 2007; Umaña-Taylor y Fine 2004).

LA IDENTIDAD ÉTNICA DE LOS LATINOS EN ESTADOS UNIDOS

Investigaciones de latinos de origen mexicano demuestran: a) una relación entre la realización de una identidad étnica firme y de actitudes positivas escolares; b) la importancia de desarrollar relaciones positivas con otros estudiantes de diferentes grupos étnicos en la escuela y c) que los adolescentes con alta estima de su identidad étnica eran más felices y tenían menos ansiedad (González 2009; Guzmán Santiago, y Haase 2005; Kiang *et al.* 2006). Todos estos estudios sobre la población latina adolescente en Estados Unidos revelan la importancia del desarrollo de la identidad étnica para los logros académicos. Adicionalmente, una identidad étnica sólida tiene una función psicológicamente protectora cuando estos jóvenes enfrentan situaciones que a diario les causan estrés.

Los estudios sobre la identidad étnica de adolescentes de origen mexicano, raramente toman en cuenta la identidad étnica

indígena que quizás tienen los adolescentes, y cómo afecta el desarrollo de esta identidad en el contexto estadounidense. Para los adolescentes de origen maya, su identidad étnica es diferente en el contexto de Estados Unidos, donde se encuentran en el cruce de diferentes identidades que incluyen la nacional mexicana, la indígena y la estadounidense.

LA IDENTIDAD INDÍGENA DE MAYAS MIGRANTES EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

En México, la identidad étnica también es descrita como fluida, contextual, así como auto y heteroadscriptiva (Del Val 2004; Guzmán 2005). Bartolomé (1998) asegura que la conciencia étnica y el sentido de pertenencia de los sujetos es lo que forma y define esta identidad. En dicho país, la identidad nacional mestiza oculta la identidad de poblaciones indígenas. José del Val (2004) argumenta que la persona indígena, independientemente de las categorías que le impone el Gobierno, debe sentirse parte de la comunidad y tener un enlace común con otra gente de dicha comunidad, para que su identidad étnica sea indígena. Guzmán (2005), quien examinó la identidad étnica en dos regiones mayas (Motul y Valladolid), concluye que la identidad maya está firmemente arraigada en una historia común, así como en una memoria colectiva transmitida de generación en generación en la vida diaria de la gente de estos pueblos.

En ciertos casos, la población indígena no se identifica como tal, aunque viva en una zona categorizada por el Gobierno como región étnica, o aunque hable maya perfectamente. Esto ocurre, en parte, por la construcción sociohistórica del mestizaje en México y la connotación negativa que existe sobre la palabra “indio” (Serrano y Fernández 2003). Ser maya en el siglo XXI es completamente diferente a lo que era ser maya durante los tiempos precolombinos, pero eso no significa que la población que

pertenece a esta comunidad no lo sea (Bartolomé 1998). La legitimación social e histórica de la identidad indígena en México es importante para el desarrollo de la identidad de las poblaciones mayas cuando emigran a Estados Unidos.

Los estudios sobre la cultura e identidad maya en el contexto estadounidense se enfocan en el impacto de organizaciones sociopolíticas para trascender las fronteras y permanecer conectados con su identidad maya y, al mismo tiempo, recibir apoyo en su adaptación a la cultura estadounidense (Peñalosa 1986; Popkin 2005; Cornelius *et al.* 2007; Cornejo y Fortuny 2011). Lyman y colaboradores (2007) investigaron la identificación de un grupo de yucatecos mayas adultos (predominantemente hombres, con un promedio de edad de treinta años) de la región de Tunkas. En sus resultados advirtieron que, cuando emigran a Estados Unidos, se eleva de forma mínima la identidad maya y yucateca, pero esto cambia mientras más años residan en Estados Unidos. Sin embargo, la identificación como yucateco o maya (69 por ciento de los participantes) es más alta que la identificación como mexicano o latinoamericano (22 por ciento de los participantes). El problema de esta exploración radica en que no se estudia la identidad y experiencias de los niños y adolescentes que emigran a Estados Unidos, o que son hijos de mayas migrantes.

TEORÍAS DE ACULTURACIÓN Y PRÁCTICAS CULTURALES

La aculturación se refiere a un proceso de grupo que ocurre cuando gente de culturas diferentes entran en contacto, consistentemente, durante un periodo del que resultan cambios en los hábitos culturales en uno de los grupos o en ambos (Redfield citado en Phinney *et al.* 2006).

Por otro lado, la aculturación psicológica se refiere a la forma en que una persona usa estrategias de manera individual para adaptarse a una cultura diferente a la suya (Berry 2003; Padilla y

Pérez 2003). La estructura psicológica de aculturación que propone Padilla (1980) consta de dos dimensiones: 1) conciencia cultural y 2) lealtad étnica. La conciencia cultural deviene del conocimiento de ciertas prácticas culturales (lenguaje, música, comportamientos y valores de la cultura de origen) de la persona o de la cultura en la cual se está adaptando (Padilla 1980). La lealtad étnica se refiere al proceso afectivo mediante el cual el individuo se identifica con su cultura de origen o con la cultura en la que intenta integrarse. Esta segunda dimensión es importante, pues aunque el sujeto haya perdido el idioma de su cultura, aún se siente identificado con ésta.

Berry (2003) expande el concepto de aculturación psicológica, con una estructura de estrategias que se divide en cuatro vías que una persona puede tomar cuando se adapta a una nueva cultura: 1) asimilación (los sujetos no mantienen su cultura de origen y se adaptan por completo a la nueva cultura, lo que puede transcurrir en varios años o generaciones), 2) separación (la persona no quiere interacción con la cultura de adaptación y se mantiene aislada en su cultura de origen); 3) integración/biculturalismo (se logra un balance ideal, tomando aspectos de la cultura de adaptación, pero sin olvidar la propia) y 4) marginación (la persona no quiere tener lazos con su cultura de origen, tampoco con la cultura de adaptación u otras culturas). Los expertos concuerdan en que la estrategia de aculturación ideal es la bicultural (LaFromboise, Coleman y Gerton 1993; Padilla 2006). Cabe señalar que estas estrategias no se adoptan al azar, sino que son resultado de relaciones complejas con la familia, los compañeros y maestros, así como de la percepción de la sociedad sobre su cultura; además de factores individuales como la generación, el género, incluso el color de la piel y los rasgos fenotípicos, todo lo cual funciona como indicadores de cómo la persona es tratada (Padilla y Pérez 2003).

La formación y desarrollo de la identidad, así como los procesos de aculturación, son fundamentales para entender las

experiencias de los adolescentes de origen maya en Estados Unidos. En ambas teorías, las estrategias usadas para sobresalir son similares y constantemente cambian con el desarrollo y las experiencias de los adolescentes en el contexto de la sociedad estadounidense.

SÍNTESIS DE MÉTODOS USADOS

Como investigadora de la identidad étnica de los adolescentes, estoy consciente de que mis observaciones y representaciones de dicha identidad son sólo una parte de sus complejas vidas. De igual manera conviene señalar en este ejercicio subjetivo que, como mujer maya migrante en Estados Unidos, tengo una perspectiva sesgada, ya que pertenezco a las comunidades mayas que investigo. Sobre esta misma línea, el hecho de ser investigadora me posiciona de forma diferente frente a estos adolescentes. Entonces, en el proceso de esta investigación, continuamente estuve evaluando mis múltiples identidades. Al respecto, Castillo (2005) escribe acerca de su lucha como un antropólogo “maya-no-maya” y analiza la multiplicidad identitaria del investigador que esencializa las identidades mayas desde sus intereses personales, para reforzar sus erudiciones acerca de estas comunidades. Por ello las investigaciones sobre poblaciones indígenas deben realizarse con respeto a las actitudes y la agencia que las personas indígenas tienen en sus propias vidas, comunidades y procesos sociales (Smith 1999).

Los datos aquí presentados se basan en encuestas, entrevistas y observaciones de adolescentes de origen maya en sus comunidades y escuelas. Este texto tiene como eje las respuestas a entrevistas de los adolescentes de origen maya que radican en California, Estados Unidos. Dichas entrevistas examinan los sentimientos que los adolescentes experimentan acerca de su identidad, vivencias en la escuela y de sus culturas. También,

algunas respuestas a la encuesta se presentan en los siguientes apartados sobre aculturación y experiencias discriminatorias de los adolescentes.

Un total de 66 participantes de la investigación en San Francisco, Los Ángeles y Thousand Oaks, California (*cuadro 1*) son el eje de este trabajo. En general, la investigación tuvo 201 participantes (65 de origen latino, pero no indígenas, y 70 adolescentes mayas no migrantes, que siguen viviendo en Yucatán en las zonas sur de Muna y Oxcutzcab). De los 66 participantes considerados en este trabajo, 37 nacieron en California, Estados Unidos, y los otros 29 en Yucatán, México. De diez entrevistas extensas realizadas con los adolescentes, siete fueron con hombres y tres con mujeres. Los participantes eran de la zona sur de Yucatán, o tenían padres originarios de los municipios de Oxcutzcab y Muna. Oxcutzcab es un municipio situado a 110 kilómetros al sur de la ciudad de Mérida, el cual cuenta con una población de 21 mil 341 habitantes predominantemente mayas. Por su parte, Muna está poblado por 11 mil 763 personas (Gobierno del Estado de Yucatán 2011), y se ubica a 69 kilómetros al sudoeste de Mérida.

Los participantes se reclutaron a través de los contactos realizados con escuelas y organizaciones culturales que ofrecen servicios a la gente de Yucatán, así como lazos con los pueblos de Muna y Oxcutzcab, en San Francisco, Thousand Oaks y Los Ángeles, California. Una vez que los padres consintieron que sus hijas e hijos menores de dieciocho años participaran (cuando el participante era mayor de edad, no era necesario el consentimiento de los padres), los adolescentes respondieron una encuesta que duró entre 20 y 30 minutos; después, si querían, podían hacer la entrevista.

La encuesta incluía preguntas demográficas sobre género, edad y generación, para *medir* la *cantidad* de lengua y cultura maya a la que los adolescentes estaban expuestos y la identidad étnica. Las entrevistas fueron importantes para explorar las vivencias no reveladas de los adolescentes en las estadísticas de

las encuestas (Seidman 2006) por lo que son herramientas complementarias. Para esta investigación, las entrevistas cubrieron temas de identidad, actitudes sobre la familia, relaciones con los pares, comunidad y procesos psicológicos (como la percepción de discriminación y experiencias personales) que narran las prácticas escolares.

Desde esta perspectiva, afirmamos que fueron voces directas las de estos adolescentes de origen maya, en el contexto de sus vidas en California, las que expusieron un paisaje complicado y multidimensional de los procesos sociopsicológicos que ocurren con el desarrollo de la identidad étnica indígena y la aculturación.

LENGUA E IDENTIDAD: HABLAR MAYA, SER MAYA

La lengua es un gran marcador del conocimiento cultural de una persona, que a veces no es transmitido a los niños y adolescentes para que ellos se adapten a una nueva cultura. Peñalosa (1986) examinó la transmisión del lenguaje de los mayas de Guatemala en Los Ángeles, en los años ochenta, y notó que las mujeres eran más competentes en la lengua indígena y la usaban más que los hombres. También se percató de que los niños se resistían a aprender maya y estaban más dispuestos a aprender inglés y español. Peñalosa (1986) concluyó en sus estudios que este fenómeno era evidencia del cambio de ser trilingües a ser bilingües y no transmitir la lengua indígena en cuestión. Esta investigación se dio a conocer hace más de veinte años, y aunque ha habido un resurgimiento de la idea de proteger y transmitir las lenguas indígenas, conviene saber si el maya se aprende y habla de nueva cuenta por parte de los adolescentes en Estados Unidos.

El análisis del uso del maya en diferentes contextos de las vidas de los 66 adolescentes en Estados Unidos revela que ellos escuchan y hablan un poco de maya en casa, pero no es una lengua que utilicen con los amigos o en la escuela (cuadro 2), aunque en

general entienden con fluidez algo de esta lengua. Los diez adolescentes entrevistados reportaron que la mayor parte del tiempo utilizan el español en casa; dos reportaron que usan español y maya a la par, y uno que usa español, maya e inglés.

En su mayoría, reportaron que recurren al maya para comunicarse con sus padres y abuelos, mientras que utilizan el español para comunicarse con sus hermanos. En la escuela, 60 por ciento de los estudiantes hablan tanto español como inglés (cuadro 3).

Para los adolescentes (nacidos en México) encuestados, el conocimiento de la lengua maya era más alto que para los que son de segunda generación (nacidos en Estados Unidos) ($p < .01$). Cabe subrayar el hecho de que la lengua maya hablada en casa con familia y amigos afecta negativamente el nivel de la aculturación estadounidense ($B = -3.81$, $SE B = .80$, $b = -.52$, $p < .001$), es decir, mientras más maya usan en casa, más bajo es el nivel de aculturación.

ESTIGMA Y DISCRIMINACIÓN LINGÜÍSTICA Y SOCIAL EN ESTADOS UNIDOS

El uso de la lengua maya también se relaciona con percepciones de discriminación por parte de adultos y compañeros de los adolescentes de origen maya (adultos: $B = .29$, $SE B = .10$, $\beta = .36$, $p < .01$, $B = .15$, $SE B = .07$, $\beta = .28$, $p < .05$; compañeros: $B = .27$, $SE B = .07$, $\beta = .39$, $p < .01$, $B = .36$, $SE B = .11$, $\beta = .35$, $p < .01$). En general, el análisis estadístico reveló que los 66 adolescentes de origen maya en Estados Unidos tuvieron más experiencias con actos de discriminación, en los que se sintieron disgustados porque otros jóvenes los insultaron, llamándolos con nombres racialmente ofensivos, en comparación con los adolescentes que no son de origen indígena (83.3 por ciento de adolescentes de origen maya vs. 58.5 por ciento de adolescentes no origen indígena), $X^2(1, N = 131) = 9.84$, $p < .01$).

Cabe subrayar que los adolescentes de origen maya en Estados Unidos que reportaron niveles más altos de disgusto por percibir discriminación por parte de compañeros, fueron los categorizados como primera y 1.5 generación o, en otras palabras, los que emigraron a Estados Unidos después de los doce años ($M = 1.74$, $SD = .55$) y los que emigraron antes de esa edad ($M = 1.40$, $SD = .43$). En cambio, los adolescentes de origen maya que nacieron en Estados Unidos, tuvieron niveles mucho más bajos ($M = .65$, $SD = .41$) de disgusto (gráfica 1). Estos resultados revelan que los adolescentes que emigraron a Estados Unidos reportan mayor disgusto por percibir discriminación de parte de compañeros que los de origen maya que nacieron en dicho país.

LA RECLAMACIÓN DE LA LENGUA MAYA

Los adolescentes de origen maya en Estados Unidos tienen una firme identidad étnica, comúnmente asociada a su lengua. La mayoría de ellos (nueve de cada diez entrevistados) dijeron que conocían al menos una persona que entiende y habla esta lengua; generalmente algún familiar, un vecino, amigos, o sujetos que vivían en su casa, pero que no formaban parte de su familia. Tres de estos adolescentes hablan la lengua maya con sus parientes y amigos; dos entienden la lengua; tres sólo conocen algunas frases y dos no saben hablar esta lengua. Sin embargo, todos ellos mencionaron que quieren mejorar su conocimiento del maya (si ya saben algo de ésta) o aprender (quienes no saben). De hecho, seis de los diez entrevistados quieren mejorar su fluidez para estar más conectados a su cultura e identidad. Un varón, de primera generación, comentó al respecto:

Me gustaría hablar maya, porque siento que al no hablarlo no estoy siguiendo lo que mi cultura es, *como* siguiendo las tradiciones de mis antepasados. Y, no sé, me gustaría aprenderlo de cualquier ma-

nera, pedir ayuda o, no sé, incluso regresar a mi estado para poder aprenderlo si es posible.

Otro joven, nacido en Estados Unidos, comentó que aprender la lengua no sólo lo conecta con su cultura, sino que también le permite preservar la cultura en el espacio estadounidense:

Porque así voy a tener un pedacito de donde soy... y [de] ese modo puedo regresar a mis raíces y hablar con mi gente, ¿sabes? Y entonces ellos pueden recordar de dónde son, porque mucha gente aquí en Estados Unidos se olvida de su origen, de sus idiomas nativos [sic], como el maya.

Otra razón por la cual los adolescentes en Estados Unidos quieren mejorar su conocimiento de la lengua maya es para comunicarse con su familia y con otros miembros de su comunidad. Los padres son importantes en la transmisión de la lengua maya. Un joven (nacido en Estados Unidos) declaró que sus padres siempre le hablan sobre ser maya y dijo: “Siempre me han hablado en maya, por eso sé algunas palabras, porque siempre me han hablado de eso y todo”. Es evidente que los adolescentes otorgan un valor destacado a aprender esta lengua y quisieran que sus padres o sus abuelos les enseñaran más sobre esa cultura. La lengua maya es muy importante para ellos, ya que crea una conexión con su cultura y también un modo de comunicación con su familia y comunidad.

Un tema que surgió en varias entrevistas (cuatro de diez) fue la definición de la identidad y la lengua como un modo de pensar. Un adolescente que nació en México declaró que su cultura es definida por “el dialecto [sic] que se habla allí y la forma de pensar de una manera antigua de los papás”. Él se refiere a su identidad como un modo de pensar que es antiguo, pero se transmite de generación en generación.

La lengua es valorada por esta generación de adolescentes y varios de los entrevistados quieren participar en la conservación de la

lengua y la cultura mayas; algunos de ellos (cuatro de diez entrevistados) piensan que se pierde o desaparece cuando los mayas yucatecos emigran a Estados Unidos. En cierto modo, los adolescentes en Estados Unidos empiezan a desarrollar sus propias definiciones sobre qué significa ser maya en este país, y expresan que el sentimiento y el modo de pensar tienen que ver tanto con su identidad, como con la lengua. Este sentimiento sería la parte de aculturación que Padilla (1980) describe como “lealtad étnica”, con la que los adolescentes se sienten emocionalmente conectados a su cultura maya, aunque se estén adaptando a la de Estados Unidos.

PROCESOS DE ACULTURACIÓN: PRÁCTICAS CULTURALES Y TRANSFORMACIONES CULTURALES

Durante las entrevistas, los adolescentes definieron su cultura y etnicidad como algo que depende de la familia y del hogar. Muchos de ellos (ocho de diez jóvenes) creen que su cultura se define por las prácticas y tradiciones que adaptan y dan continuidad a los pasos de sus familias. Sobre esto, un joven nacido en México mencionó:

La mayor parte de mi vida la he vivido en México, Yucatán, y allí todas las personas hablan maya, tenemos tradiciones, tenemos costumbres, cada término de tiempo nosotros hacemos algo que en tiempos pasados la gente lo hacía, para tratar de conservar lo que es la cultura.

Los adolescentes de origen maya señalaron varios ejemplos de las prácticas culturales que definen la identidad maya como los bailes tradicionales (cuatro adolescentes), hablar la lengua (cuatro jóvenes), y conocer las historias transmitidas de generación en generación (tres de los adolescentes entrevistados).

Un muchacho nacido en Estados Unidos reveló que hay muchas cosas en la cultura maya que son diferentes a la cultura

mexicana en general, por ejemplo, “el modo de hablar, como ciertas palabras que tienen diferentes significados y el acento [en español] también es diferente”. Estos jóvenes describen su cultura maya independientemente de la mexicana; aunque otra gente asuma que ambas culturas son iguales, ya que agrupan a estos adolescentes bajo la clasificación de “mexicanos”.

Adicionalmente, bajo las prácticas culturales de las que hablaron muchos adolescentes, tiene cabida la gastronomía maya. Los diez entrevistados describieron varias comidas típicas; además, hablaban de los rituales involucrados en la preparación de estos platillos y el uso de comidas tradicionales en ciertas fechas y celebraciones, como el caso del *pib* (similar a un tamal de pollo, envuelto en hoja de plátano, pero enterrados bajo tierra para su cocción), elaborado durante el *Hanal Pixán* (en español se traduce como “comida de las almas”, y responde a la celebración del Día de Muertos en las comunidades mayas).

Muchos otros adolescentes declararon que sus madres, hermanos o tíos cocinan frecuentemente estas comidas tradicionales en Estados Unidos, así como algunas de las que sólo se servían en celebraciones especiales, ahora se preparan todo el tiempo en Estados Unidos. Una jovencita nacida en Estados Unidos señaló: “yo como panuchos, tamales, *poc chuc*, casi todo, y a veces ayudo a mi mamá a prepararlos”.

Nueve de los diez adolescentes entrevistados poseen un sólido sentido de las prácticas que definen la cultura maya; asimismo, saben que es importante aprenderlas y valorarlas en sus vidas, aun cuando radiquen en Estados Unidos.

LA CULTURA ESTADOUNIDENSE COMO OPORTUNIDAD, PROGRESO Y DIFERENCIA

Seis de los diez adolescentes entrevistados revelaron un punto de vista positivo acerca de la cultura de Estados Unidos: cuatro de

ellos identificaron a dicho país y a su cultura como un lugar lleno de oportunidades para avanzar. Un muchacho, nacido en México, habló de este sentimiento: “Los Estados Unidos es un para mí, es... este país es el verdadero mundo, es de lo más desarrollado, que, pues aquí es fácil conseguir a veces lo que quieres, lo que uno quiere [de] verdad, y si uno está [dis]puesto, puede lograr muchas cosas”. Esta descripción está configurada en el imaginario del sueño estadounidense, que surgió en las entrevistas hechas a los adolescentes. El concepto del *American dream* representa la idea de que en Estados Unidos uno puede superarse y lograr sus metas, pues las oportunidades abundan en el país si uno trabaja duro para mejorar su futuro (Hochschild 1992). Esta ideología es usual entre la comunidad inmigrante en Estados Unidos (Markus 2008).

Al mismo tiempo, tres adolescentes notaron las diferencias entre ambas culturas. Uno comentó: “pienso que es una cultura muy distinta a la de donde yo vengo, pero, o sea, me gusta”; otro joven de igual modo indicó que la cultura estadounidense es más liberal e individualista, comparada con la maya, que es más colectivista: “Es que, para mí, es muy diferente porque la cultura [estadounidense] es más abierta, más, así como dicen, liberales; en la cultura yucateca también sí son liberales, como se pueda decir, pero hay una cierta costumbre de que está más en unión”.

EXPERIENCIAS ESCOLARES EN EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE

La mayoría de los adolescentes de origen maya radicados o nacidos en Estados Unidos tienen sentimientos positivos sobre sus experiencias escolares (nueve de cada diez). Aunque hay varios (tres de diez) que explican los retos que han afrontado en la escuela, incluyendo el aprendizaje del inglés, además de las diferencias entre las culturas. En total, siete de los adolescentes ven la educación como un modo de tener un mejor futuro; ellos

piensan que la escuela es una oportunidad para hacer algo de sí mismos; sobre esto, una chica añadió: “quiero tener una buena carrera en un futuro y quiero prepararme para hacer algo en la vida”. Estudiantes que son inmigrantes o cuyos padres inmigrantes suelen creer en la educación como un medio para dotar de éxito a sus vidas y lograr el “sueño americano” a través de la escuela (Suárez, Pimentel y Martin 2009).

Los padres de dichos estudiantes también tienen un firme deseo de que sus hijos sean exitosos mediante el proceso educativo (Markus 2008). Todos los entrevistados reconocieron que sus padres los han apoyado bastante para que asistan a la escuela. Una adolescente nacida en Estados Unidos expresó al respecto: “ellos [mis padres] me animan a ir a la escuela [...] para ser exitosa”. Los adolescentes (seis de diez) también revelaron que sus padres están orgullosos de ellos por obtener una educación que en su momento los progenitores no tuvieron. Como se observa, mientras los adolescentes planean sus trayectorias educativas para lograr sus metas, también tienen que bregar y transformar sus identidades étnicas y culturales.

ADOLESCENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE SU CULTURA MAYA EN ESTADOS UNIDOS

Los adolescentes entrevistados opinaron que la cultura maya en Estados Unidos se transforma en el contexto de aquel país. Cinco de ellos piensan que la cultura maya está desapareciendo o perdiéndose: aun cuando mucha gente de otras naciones se interese en aquella cultura, muchos mayas no se interesan en su misma cultura. Empero, seis de los diez adolescentes entrevistados, quieren aprender más de esta última; la mayoría de los jóvenes se identifican firmemente como mayas.

Una muchacha de origen maya, nacida en Estados Unidos, se identifica tanto con la cultura maya, como con la estadounidense:

“yo practico la jarana, y también uso los huipiles y ternos que mi abuela cose; también me gusta ser parte de la cultura [estadounidense]”. Esta joven toma clases de lengua maya y ha integrado ambas culturas en su vida, aplicando la estrategia bicultural.

EL VALOR Y LA PRESERVACIÓN DE LA CULTURA MAYA

La totalidad de entrevistados tenía alguna idea de la vulnerabilidad de la cultura maya, puesto que podría perderse en las generaciones futuras; muchos de los adolescentes argumentaban o sugerían cómo preservarla. Varios de ellos, por ejemplo, recomendaban la creación de espacios en los que la comunidad maya pudiera compartir sus conocimientos culturales con los jóvenes, además de enseñarles sus diferentes aspectos: el lenguaje, los bailes, la comida, las historias, entre otros. Para estos jóvenes es crucial preservar su cultura:

Yo pienso que la cultura maya aquí en este estado no está como en Yucatán, porque Yucatán es la base de la cultura maya, y todo el tiempo se está como celebrando, tratando de hacer sus tradiciones y todo [...], a diferencia de esto, aquí creo que las personas poco a poco se van olvidando de lo que es la cultura maya, porque agarran como tradiciones o culturas o costumbres de lo que es aquí en Estados Unidos, y no valoran realmente lo que los padres o los abuelos o sus antepasados les han ido enseñando, debido a nuevas ideas, tecnología, formas de vida, o incluso formas de pensar. Para que no se pierda la cultura maya en cualquier estado en que estés, hay que tratar de hacer las celebraciones o los actos que en Yucatán se hacen, tratar de poderlos hacer aquí para que poco a poco gente lo vaya viendo.

Este entrevistado explicó por qué razón la cultura maya debe preservarse; de igual manera habló de cómo la asimilación a la cultura estadounidense afecta el desarrollo de la cultura indíge-

na maya. Otro adolescente, nacido en México también, expresó ideas similares, poniendo énfasis en la importancia de crear conocimiento acerca de la cultura maya que motive a otros jóvenes a legitimar sus raíces.

Cinco de estos jóvenes creen que la cultura maya se está perdiendo en las generaciones actuales de niños; que debe enseñarse a temprana edad para que los infantes se sientan orgullosos y quieran aprender de ella. En suma, el mensaje principal para y de los adolescentes es que es relevante transmitir y practicar, orgullosamente, todo lo relacionado con la cultura maya si se radica en Estados Unidos.

COMPARTIR LA CULTURA Y EL ORGULLO MAYA

Ocho de diez entrevistados compartieron en sus testimonios cómo hablan con otra gente sobre su cultura maya. Un adolescente confesó: “A veces sí, cuando la gente me pregunta de dónde soy, ellos se muestran un poco interesados en saber de mis costumbres”. Otro más, nacido en México, describió con quién comparte información sobre su cultura y etnicidad:

En algunas ocasiones, he hablado con poca gente sobre mi etnia, mi raza, mi cultura, mayormente con personas mexicanas que vienen de otros estados de México, cuando sí intercambiamos ideas y comentamos “de dónde vienes tú, qué tanto haces”, intercambiamos ideas de qué hace mi cultura, o la suya, o qué diferencias existen entre las dos culturas o qué tienen en [común].

Con este ejemplo, se evidencia que los jóvenes de origen maya radicados en Estados Unidos reconocen su raíz étnica, como una diferente a la cultura mexicana en general.

Cabe señalar que siete de los diez participantes entrevistados utilizan el espacio escolar para hablar de su cultura originaria. En

esta misma línea, un adolescente reveló cómo realizó un proyecto en el que habló de su origen cultural; él explicó lo siguiente: “y noté que a todos mis compañeros les gusta saber sobre la cultura maya, por todo lo que existe en Yucatán”. También indicó que comparte conocimientos de su cultura con su Iglesia. Otra adolescente relató que ella frecuentemente habla con sus maestros y amigos acerca de sus raíces indígenas.

Estos jóvenes manifiestan una conexión firme con la cultura y el orgullo mayas al hablar de ésta. En cierto sentido, los sentimientos de orgullo y conexión con su identidad étnica demuestran que la cultura y la identidad maya constantemente se transforman en sus vidas, pero no se olvidan, aun cuando buscan modos de compartir conocimiento sobre dicha cultura con otras personas, en un contexto en el que ésta sería invisible para muchas otras personas con orígenes o historias similares a las de estos jóvenes de ascendencia maya.

CONCLUSIONES Y PASOS SIGUIENTES

Identidad étnica, aculturación y lengua maya

Aunque los adolescentes mayas se ubiquen en los márgenes de múltiples espacios culturales, esta investigación demuestra que siguen auto-adscribiéndose a su origen indígena; en general, quisieran conservar dicha cultura para su propia generación y las venideras. Hablar y escuchar la lengua maya se relaciona con altos niveles de identidad étnica para los adolescentes con ese origen que radican en Estados Unidos.

En cambio, el empleo de esta lengua resultó negativamente asociado a la aculturación estadounidense de los adolescentes. Estos resultados confirman la perspectiva de aculturación, según la cual tener más conocimiento de la lengua de la cultura de origen se relaciona con un nivel más bajo de aculturación dentro de la cultura del país de recepción (Padilla 1980).

Es factible que, en el contexto estadounidense, en el que es primordial aprender inglés, los jóvenes dejen de aprender maya para adaptarse a la cultura de Estados Unidos. Aquí es significativo recalcar el hecho de que aprender inglés es un proceso transcendental para los inmigrantes y, específicamente, un paso crucial para su adaptación a la escuela (Suárez y Suárez 2001; Peñalosa 1986).

Las entrevistas sugieren la idea de que los adolescentes de origen maya radicados en Estados Unidos incorporan diferentes características de su identidad indígena en sus vidas cotidianas. Investigaciones sobre la identidad maya revelan que, a través de la historia de estas comunidades, siempre han incorporado y negociado rasgos de su cultura (incluso de otras culturas), transformando el ser maya, de tal modo que esta identidad se adapte y tenga continuidad (Alejos 2004; Guzmán 2005).

En otras palabras, la comunidad maya continuamente amolda y transforma su identidad bajo la influencia de otras culturas, en el contexto en el que se encuentre. En el caso de los adolescentes residentes en Estados Unidos, dicho contexto consiste en la cultura estadounidense, la cultura mexicana, la latinidad y el origen inmigrante. Las entrevistas reflejan las estrategias biculturales o, en este caso, multiculturales, a las que recurren los adolescentes para mezclar y desarrollar sus culturas indígenas y no indígenas y, al mismo tiempo, reducir el estrés provocado por la aculturación, especialmente por el estigma y la discriminación que padecen en Estados Unidos.

Discriminación y lengua maya

El hecho de que en esta investigación la lengua maya se relacione con percepciones de discriminación por parte de los adolescentes de este origen, resulta ser un serio problema en la comprensión del desarrollo de estos jóvenes y sus experiencias en Estados

Unidos. Dicho estigma es una amenaza para el aprendizaje de esa lengua indígena, lo cual sería necesario para el desarrollo de una identidad étnica firme y para la preservación de la cultura maya.

En la literatura sobre estudios migratorios subyace la idea de que vivir en Estados Unidos durante un periodo más extenso, a lo largo de un mayor número de generaciones, permite al inmigrante aprender y entender mejor la cultura huésped, con todas sus deficiencias (incluidas la estigmatización y la discriminación) (Portes y Rumbaut 2006). Por ello, en algunos estudios se argumenta que los adolescentes de primera generación (como entre los adolescentes mayas, que nacieron en México y emigraron a Estados Unidos) no tienen un entendimiento completo de la sociedad estadounidense y, por ende, no perciben tan fuerte la discriminación como sí ocurre entre los adolescentes de segunda generación. No obstante, los resultados de este estudio refutan este argumento, pues los de primera generación confirmaban niveles más altos de disgusto con las experiencias de discriminación de parte de compañeros. Por el contrario, la segunda generación de los participantes reportaba niveles más bajos (Portes y Rumbaut 2006).

Transformación y preservación de la cultura maya entre los adolescentes

Los adolescentes mayas radicados en Estados Unidos describieron su cultura como una conexión con la familia; igualmente la definieron con ejemplos de rituales, historia oral, prácticas sociales (como los bailes), así como con la preparación de comida tradicional. Para los adolescentes, su identidad étnica está compuesta por la continuación de un pasado compartido a través de historias orales familiares, las cuales crean una memoria colectiva (Guzmán 2005). Empero, dicha identidad se transforma con el modo en que viven sus vidas cotidianamente. En esencia, las

entrevistas con los adolescentes ilustran las prácticas culturales y tradiciones mayas, pero lo más importante es que reflejan el orgullo y la conciencia cultural de su identidad étnica.

Los adolescentes en los que se centró esta investigación estaban preocupados sobre la preservación de su cultura (la maya), aunque expresaron un aprecio a la cultura estadounidense, porque ésta, aunque diferente, de igual manera representa oportunidades para el éxito escolar y para que ellos alcancen sus metas, una idea muy común y frecuente entre los inmigrantes (Suárez y Suarez 2001).

Muchos de los actores de esta investigación sentían firmemente una conexión sólida con su cultura maya. Cabe subrayar aquí que los protagonistas de esta investigación poseen un alto sentido de *actantes* o *agentes*, esto es, sujetos que ejecutan o realizan acciones, pues remite a cómo preservarán su identidad étnica, puesto que están conscientes de que ellos definirán lo que es ser adolescente maya en Estados Unidos (Castillo 2005).

Limitaciones y pasos siguientes

Fundamentalmente, el enfoque de esta investigación y del capítulo en sí revelan la complejidad de las vidas de los adolescentes de origen maya y las formas en que definen su cultura e identidad indígenas. Este trabajo refleja el sentido *actancial* (o de agentes) de sus protagonistas, de recuperación de la cultura y experiencias vividas a diario, todo lo cual constituye las identidades de los adolescentes migrantes mayas y los adolescentes mayas nacidos en Estados Unidos cuyos padres son migrantes.

Entre las limitaciones de este trabajo se hallan, por ejemplo, el hecho de entrevistar únicamente a los adolescentes, mas no a sus padres. Otra limitación es no haber realizado el estudio longitudinal. En la presente síntesis, escuchamos las voces de un grupo de adolescentes radicados en California, aunque también partici-

paron adolescentes mayas de México. Sin embargo, concentrarse sólo en los que se residen en Estados Unidos permite un análisis más completo y exhaustivo acerca de cómo desarrollan su identidad indígena en relación con la lengua maya, la aculturación y sus experiencias escolares.

No existe investigación alguna que haya revelado tanta complejidad y profundidad sobre los adolescentes mayas en Estados Unidos; su relevancia radica en que nos ayuda a empezar a entender las necesidades de estos adolescentes y desarrollar recursos para que se adapten *a y en* Estados Unidos con éxito.

En general, para el joven de origen inmigrante, el desarrollo durante la adolescencia –que de por sí es emocionalmente agotante– se agrava aún más por la transición física y emocional de un espacio cultural a otro, ya que los adolescentes deben navegar y bregar en múltiples culturas para sobresalir en su adaptación bajo la cultura dominante estadounidense. Peor aún, para un adolescente indígena, que ha sido víctima de marginación y estigmatización, esta adaptación conlleva más obstáculos y más culturas por sortear para sobresalir y triunfar en sus metas académicas.

Recientemente, como parte del campo de la psicología, las investigaciones sobre cuestiones de inmigración han aumentado drásticamente (Esses *et al.* 2010). Dicho trabajo deconstruye la categoría homogénea de mexicano inmigrante, ello con el fin de comprender las experiencias divergentes que subyacen dentro de aquélla. De igual manera, esa investigación proporciona algunas explicaciones para que los profesionales e investigadores entiendan mejor la diversidad racial y étnica de los adolescentes latinos. Asimismo, sirve como plataforma para otros artículos que podrían centrarse en las experiencias de desarrollo de la identidad y la discriminación de los adolescentes de origen maya residentes en California y en México.

Adicionalmente, esta síntesis contribuye a la comprensión del perfil cambiante del adolescente de origen inmigrante en Estados Unidos, en tanto que aporta ideas innovadoras en los campos

de la educación, la psicología, y los estudios transfronterizos, los cuales son fundamentales para el desarrollo de un modelo teórico de la juventud inmigrante indígena y la formación de sus identidades.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁBREGO, L.J. y R.G. Gonzales. 2010. "Blocked Paths, Uncertain Futures: The Postsecondary Education and Labor Market Prospects of Undocumented Latino Youth", *Journal of Education for Students Placed at Risk (JESPAR)*, vol. 15, núms. 1-2, núm. especial "Pathways to Postsecondary Education and Beyond: Maximizing Opportunities for Youth in Poverty": 144-157.
- ALEJOS-GARCIA, J. 2004. "Identidad maya y globalización". En *Estudios de Cultura Maya*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM. vol. 27: 57-71.
- AUERBACH, C. F. y L.B. Silverstein. 2003. *Qualitative Data: An Introduction to Coding and Analysis*. Nueva York: New York University Press.
- BARONA, A., y J.A. Miller. 1994. "Short Acculturation Scale for Hispanic Youth (SASH-Y): A Preliminary Report", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 16: 155-162.
- BARTOLOMÉ, M.A. 1998. *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- BEAUCAGE, P. 1998. "The Third Wave of Modernization: Liberalism, Salinismo, and Indigenous Peasants in Mexico". En *The Third Wave of Modernization in Latin America*, editado por L. Philips. Wilmington, DE: Scholarly Resources.
- BERRY, J. W. 2003. "Conceptual Approaches to Acculturation". En *Acculturation: Advances in Theory, Measurement and Applied Research*, editado por K.M. Chun, P.B. Organista y G. Marín, 17-37. Washington, D.C: American Psychological Association.

- BORSATO, G. 2008. *Ethnic Related Influences on Adjusted Outcomes: A Comparative Study of Asian American and Latino Early Adolescents*. (Tesis) Stanford: Stanford University.
- BRACAMONTE Y SOSA, P. y J. Lizama-Quijano. 2003. "Marginalidad indígena: una perspectiva histórica de Yucatán", *Desacatos: Revista de Antropología Social*, núm. 13: 83-98.
- BURIEL, R. 2012. "Historical, Socio-Cultural, and Conceptual Issues to Consider When Researching Mexican American Children and Families, and Others Latino Subgroups", *Psychosocial Intervention*, vol. 21, núm. 3: 291-303.
- BURKE, G. 2004. "Yucatecos and Chiapanecos in San Francisco: Mayan Immigrants form New Communities", en *Indigenous Mexican Migrants in the*, editado por U.S J. Fox y G. Rivera-Salgado, 342-354. La Jolla: Center for US-Mexico Studies and Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- CASANOVA, S. 2012. "The Stigmatization and Resilience of a Female Indigenous Mexican Immigrant", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 34, núm. 3: 375-403. DOI: 10.1177/0739986312449584.
- CASTAÑEDA, Q.E. 2004. "Estrategias identitarias en la esfera pública: gubernamentalidad y ciudadanía", en *Estrategias identitarias: educación y la antropología histórica en Yucatán*, editado por J.A. Castillo Cocom y Q.E. Castañeda. Mérida: Universidad Pedagógica Nacional.
- CASTELLANOS, M.B. 2007. "Adolescent Migration to Cancún: Reconfiguring Maya Households and Gender Relations in Mexico's Yucatán Peninsula". En *Frontiers: Journal of Women Studies*, vol. 28, núm. 3: 1-27.
- CASTILLO COCOM, J.A. 2005. "It Was Simply Their Word: Yucatec Maya Princes in YucaPAN and the Politics of Respect". En *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 2: 131-155.
- Consejo Nacional de Población (Conapo). 2005. *Proyecciones de indígenas de México y de las entidades federativas 2000-2010*. México: Conapo.

- CORNEJO PORTUGAL, I. y P. Fortuny Loret de Mola. 2012. "Liminalidad social y negociación cultural: inmigrantes yucatecos en San Francisco, California", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 19, núm. 58: 71-96.
- . 2011. "Corrías sin saber adónde ibas': proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California". En *Cultura y representaciones sociales*, vol. 5, núm. 10: 82-106.
- CORNELIUS, W.A. et al. (eds.) 2007. *Mayan Journeys: U.S.-Bound Migration from a New Sending Community*. La Jolla, CA: Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- COWAN, G., L. Martínez y S. Mendiola. 1997. "Predictors of Attitudes toward Illegal Latino Immigrants", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 19, núm. 4: 403-415.
- ERIKSON, E.H. 1968. *Identity Youth and Crisis*. Nueva York: W.W. Norton.
- ESSES, V.M., K. Deaux, R.N. Lalonde y R. Brown. 2010. "Psychological Perspectives on Immigration". En *Journal of Social Issues*, vol. 66, núm. 4: 635-647.
- ESTEBAN, M., J.M. Nadal e I. Vila. 2010. "Identidad étnica entre los indígenas y los mestizos de la Universidad Intercultural de Chiapas". En *Escritos de Psicología*, vol. 3, núm. 3: 15-21.
- FARR, M. 2006. *Rancheros in Chicagoacán: Language and Identity in a Transnational Community*. Austin: Texas University Press.
- FITZGERALD, D. 2008. *A Nation of Emigrants: How Mexico Manages its Migration*. Berkley: University of California Press.
- Fox, J. y G. Rivera-Salgado (eds.) 2004. *Indigenous Mexican Migrants in the United States*. La Jolla: Center for US-Mexico Studies and Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.
- FRY, R y M.H. López. 2012. "Hispanic Student Enrollments Reach New Highs in 2011". Washington, D.C: Pew Hispanic Center. Disponible en: <http://www.pewhispanic.org/2012/08/20/hispanic-student-enrollments-reach-newhighs-in-2011>.
- Gobierno del Estado de Yucatán. 2011. "Municipio de Muna". Mérida: Secretaría de Desarrollo Urbano y Medio Ambiente.

- GONZÁLEZ, R. 2009. "Beyond Affirmation: How the School Context Facilitates Racial/Ethnic Identity among Mexican American Adolescents", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 31, núm. 1: 5-31.
- GUZMÁN, M.R., A.L. Santiago-Rivera y R.F. Haase. 2005. "Understanding Academic Attitudes and Achievement in Mexican-Origin Youths: Ethnic Identity, Other-group Orientation, and Fatalism". *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, vol. 11, núm. 1: 3-15.
- GUZMÁN MEDINA, M.G.V. 2005. *Una nueva mirada hacia los mayas de Yucatán: identidad, cultura, y poder*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- HOCHSCHILD, J.L. 1992. "The Word American Ends in 'Can': The Ambiguous Promise of the American Dream", *William y Mary Law Review*, vol. 34, núm. 1: 139-168.
- HUMES, K.R., N.A. Jones y R.R. Ramirez. 2011. "Overview of Race and Hispanic Origin: 2010", *U.S. Census Bureau*. Disponible en <http://www.census.gov/prod/cen2010/>.
- INDEMAYA. 2010. *Situación histórica y actual del pueblo maya: diagnóstico del Instituto para el Desarrollo de la Cultura Maya del Estado de Yucatán (Indemaya)*. Mérida, Indemaya.
- KIANG, L., T. Yip, M. Gonzales-Baken, M. Witkow y A. Fuligni. 2006. "Ethnic Identity and the Daily Psychological Well-Being of Adolescents from Mexican and Chinese Backgrounds", *Child Development*, 77, núm. 5: 1338-1350.
- LAFROMBOISE, T., H.L.K. Coleman y J. Gerton. 1993. "Psychological Impact of Biculturalism: Evidence and Theory", *Psychological Bulletin*, vol. 114, núm. 3: 395-412.
- LEWIN-FISCHER, P.L. 2007. "Yucatan as an Emerging Migrant Sending Region". En, *Mayan Journeys: U.S.-Bound Migration from a New Sending Community* editado por W.A. Cornelius, D. Fitzgerald y P.L. Lewin-Fischer, 1-28. La Jolla: Center for Comparative Immigration Studies, UCSD.

- LYMAN, B., M. Cen Montuy y E. Tejeda-Sandoval. 2007. "Migration and Ethnicity". En W.A. Cornelius, D. Fitzgerald, y P. L. Lewin-Fischer (eds.), *Mayan Journeys: U.S.-Bound Migration from a New Sending Community*. La Jolla: Center for Comparative Immigration Studies, UCSD: 169-191.
- MARCIA, J.E. 1980. "Identity in Adolescence". En *Handbook of Adolescent Psychology*, Editado por J. Andelson. Nueva York: Wiley and Sons.
- MARKUS, H.R. 2008. "Identity Matters: Ethnicity, Race, and the American Dream". En *Just Schools: Pursuing Educational Equality in Societies of Difference* editado por Martha Minow, Richard A. Shweder y Hazel Rose Markus, 63-98. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- MASSEY, D., J. Durand y N.J. Malone. 2002. *Beyond Smoke and Mirrors: Mexican Immigration in an Era of Free Trade*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- MURILLO, J.H. e I. Cerda. 2004. "Indigenous Mexican Migrants in the 2000 U.S. Census: 'Hispanic American Indians'". En J. Fox y G. Rivera-Salgado (eds.), *Indigenous Mexican Migrants in the U.S.* La Jolla: Center for US-Mexico Studies and Center for Comparative Immigration Studies, UCSD, pp. 279-302.
- PADILLA, A.M. 2006. "Bicultural Social Development", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 28, núm. 4: 467-497.
- . 1980. "The Role of Cultural Awareness and Ethnic Loyalty", en *Acculturation: Theory, Models and Some New Findings* editado por A.M. Padilla, 47-84. Boulder: Westview Press.
- . y W. Pérez. 2003. "Acculturation, Social Identity, and Social Cognition: A New Perspective". *Hispanic Journal of Behavioral Science*, vol. 25, núm. 1: 35-55.
- PEÑALOSA, F. 1986. "Trilingualism in the Barrio: Mayan Indians in Los Angeles". *Language Problems and Language Planning*, vol. 10, núm. 3: 229-252.
- PÉREZ RENDÓN, A. 2011. "La salud y la salud mental de niños y jóvenes mayas en San Francisco". *Yucatán: identidad, y cultura maya*

- (revista en línea), Universidad Autónoma de Yucatán. Disponible en: http://www.mayas.uady.mx/articulos/salud-mental.html#_ftnref
- PHINNEY, J.S. 1993. "A Three-Stage Model of Ethnic Identity Development". En *Ethnic Identity: Formation and Transmission among Hispanics and Other Minorities*, editado por M. Bernal y G. Knight, 61-79. Albany, NY: State University of New York Press.
- . "Ethnic Identity in Adolescents and Adults: A Review of Research". En *Psychological Bulletin*, vol. 108, núm. 3: 499-514.
- . *et al.* 2006. "The Acculturation Experience: Attitudes, Identities, and Behavior of Immigrant Youth". En *Immigrant Youth in Cultural Transition. Acculturation, Identity, and Adaptation across National Contexts*, editado por J.W. Berry *et al.*, 71-116. Londres: Lawrence Erlbaum Associates.
- POPKIN, E. 2005. "The Emergence of Pan-Mayan Ethnicity in the Guatemalan Transnational Community Linking Santa Eulalia and Los Angeles". *Current Sociology*, vol. 53, núm. 4: 675-706.
- PORTES, A. y R. Rumbaut. 2006. *Immigrant America*. Berkeley: University of California Press.
- QUINTANA, S.M. 2007. "Racial and Ethnic Identity: Developmental Perspectives and Research". *Journal of Counseling Psychology*, vol. 54, núm. 3: 259-274.
- ROBERTS, R.E. *et al.* 1999. "The Structure of Ethnic Identity in Young Adolescents from Diverse Ethnocultural Groups". *Journal of Early Adolescence*, vol. 19: 301-322.
- SARIEGO RODRÍGUEZ, J.L. 2003. "Políticas indigenistas y criterios de identificación de la población indígena en México". En *Las dinámicas de la población indígena: cuestiones y debates actuales en México*, editado por F. Lartigue y A. Quesnal, 71-83. México: CIESAS.
- SEIDMAN, I. 2006. *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences*. Nueva York: Teacher's College Press.
- SERRANO CARRETO, E. y P. Fernández Hamm. 2003. "La fecundidad de las poblaciones indígenas de México". En *Las dinámicas de*

- la población indígena: cuestiones y debates actuales en México*, editado por F. Lartigue y A. Quesnal, 397-428. México: CIESAS.
- SMITH, L.T. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Nueva York: St. Martin's Press, LLC.
- STAVENHAGEN, R. 2002. "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate". En *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*, editado por R. Sieder. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- SUÁREZ OROZCO, C., A. Pimentel y M. Martin 2009. "The Significance of Relationships: Academic Engagement and Achievement among Newcomer Immigrant Youth". *Teachers College Record*, vol. 111, núm. 3: 712-749.
- . y M. Suárez Orozco. 2001. *Children of Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- . M. Suárez Orozco e I. Todorova. 2008. *Learning a New Land: Immigrant Students in American Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- TSAI, J.L., Y. Ying y P.A. Lee. 2000. "The Meaning of 'Being Chinese' and 'Being American': Variation among Chinese American Young Adults", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 31, núm. 3: 302-322.
- UMAÑA-TAYLOR, A.J. y M.A. Fine. 2004. "Examining Ethnic Identity among Mexican-Origin Adolescents Living in the United States", *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, vol. 26: 36-59.
- VAL, José del. 2004. *México, identidad, y nación*. México: UNAM.
- WILTBERGER, J. 2007. "Changing the Terms of the U.S. Immigration Debate: The Social and Cultural Responses of Latinas/os to Immigrant Profiles And Stereotypes". Omaha. Ponencia presentada en la III Cumbre of the Great Plains: Understanding Immigration and the Changing Communities of the Americas: Lessons from New Destinations across the Globe, University of Nebraska.

RUBRO	PORCENTAJE
Promedio de edad (desviación estándar)	16.21 (1.47)
<i>Grado</i>	
Octavo	3.0
Noveno	15.2
Décimo	36.4%
Undécimo	21.2
Duodécimo	21.2
Primer año de colegio	3.0
Promedio de calificaciones (desviación estándar)	3.02(.60) (n=58)
<i>Composición de género</i>	
Mujeres	42.4
Hombres	57.6
Nacidos en Estados Unidos	37
Nacidos en México	29
<i>Generación* en Estados Unidos</i>	
Primera generación	45.5
Emigraron cuando tenían entre 1-11 años (1.5 generación)	16.7
Emigraron cuando tenían 12+ años	28.8
Segunda generación	54.5

Cuadro 1.

Características demográficas de 6 adolescentes
de origen maya en Estados Unidos

* La categoría de generación depende del tiempo de residencia que tiene la persona en Estados Unidos. Como han establecido expertos de estudios de inmigración (Suárez y Suárez, 2001; Portes y Rumbaut, 2006), la primera generación consiste en personas que nacieron fuera de Estados Unidos y emigraron a este país. En esta categoría de primera generación existen dos subcategorías: 1) las personas que emigraron después de los once años de edad y 2) quienes emigraron a Estados Unidos cuando tenían entre uno y once años, los de 1.5 generación. La segunda generación la conforman quienes nacieron en Estados Unidos, pero tienen un padre que nació en otro país (en este caso, en México) (Portes y Rumbaut, 2006).

Fuente: Elaboración propia de la autora.

LENGUA MAYA	HABLADO EN CASA	ESCUCHADO EN CASA	HABLADO EN LA ESCUELA	ESCUCHADO EN LA ESCUELA	HABLADO CON LOS AMIGOS	ESCUCHADO CON LOS AMIGOS	ENTIENDE MAYA CON FLUIDEZ
Promedio (desviación estándar) (N=66)	1.79 (1.03)	3.14 (1.40)	1.33 (.79)	1.29 (.76)	1.53 (1.10)	1.79 (1.32)	2.26 (1.11)

Cuadro 2.

El conocimiento de la lengua maya entre adolescentes con ese origen en Estados Unidos*

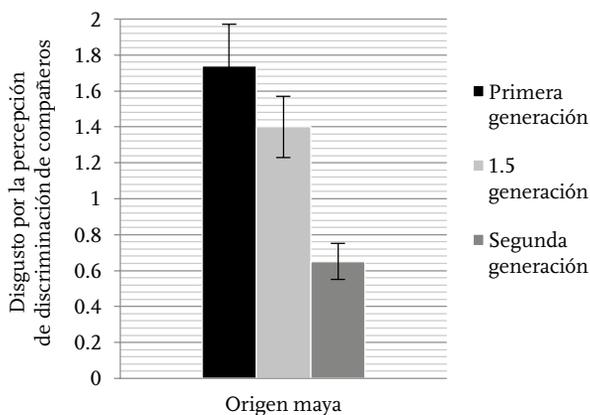
* El promedio se basa en una escala de 1 a 5, en cuanto a qué cantidad de lengua maya hablan y escuchan los adolescentes: 1= para nada; 2 = un poco; 3 = algo; 4 = mucho y 5 = muchísimo.
Fuente: Elaboración propia de la autora.

PARTICIPANTES ENTREVISTADOS (N=10)	CANTIDAD
<i>Casa</i>	
Inglés	0
Español	6
Maya	0
Inglés y español	1
Español y maya	2
Inglés y maya	0
Inglés, español y maya	1
<i>Escuela</i>	
Inglés	3
Español	1
Maya	0
Inglés y español	6
Español y maya	0
Inglés y maya	0
Inglés, español y maya	0

Cuadro 3.

Lengua más empleada en la casa y en la escuela

Fuente: Elaboración propia de la autora.



Gráfica 1.

Nivel de disgusto por la percepción de discriminación de parte de compañeros de los adolescentes de origen maya en Estados Unidos

Fuente: Elaboración propia de la autora.

IV. EPÍLOGO

“LA COMUNICACIÓN PRODUCE CAMBIO SOCIAL SI RESPETA MÚLTIPLES RAZONES” ENTREVISTA CON SARAH CORONA BERKIN¹

Rodrigo MARTÍNEZ*

Trabajar con el otro en reciprocidad es el aspecto más estimulante que la doctora Sarah Corona Berkin encuentra en la investigación. Tal apasionamiento resulta de un intercambio donde el sujeto investigador y el sujeto investigado apor-

¹ La entrevista fue realizada en las instalaciones de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa por la Dra. Inés Cornejo Portugal y el Dr. Vicente Castellanos Cerda en el marco del seminario que impartió la Dra. Corona, titulado: “La validación y las trampas en la construcción del conocimiento y la comunicación intercultural”, octubre 2015.

* Maestro en Ciencias de la Comunicación y candidato a doctor en Ciencias Políticas y Sociales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNAM). Profesor de asignaturas de géneros periodísticos, literatura y periodismo, y sociología del cine en la Licenciatura en Comunicación de la FCPyS. Correo electrónico rodrigomtzm@hotmail.com

Ha participado en el Encuentro Nacional de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), en el Congreso Internacional de Estudios del Discurso (ALED), así como en las dos ediciones del Encuentro de Investigadores de Cine Mexicano e Iberoamericano. Escribe la columna Atalante (crítica de cine) de la revista electrónica *Punto en línea*.

tan lo que saben para construir juntos un nuevo conocimiento. La reciprocidad es “un camino sin fin” que permite “hacer algo diferente” junto con el otro.

Para la autora de *Entre voces: fragmentos de educación entre-cultural* (2007), la reciprocidad no consiste en conocer al otro, “sino juntos conocer y hacer algo nuevo. Crear. Producir algo diferente. Me parece que mi entusiasmo es porque he conocido mejor mi cultura a través del discurso del *otro*, y con el *otro* hemos construido un conocimiento para la acción en el espacio público”.

La voluntad de trabajar con el *otro* impulsó a la doctora Corona Berkin a exponer su interés por realizar un estudio con una comunidad huichola. Ella había abordado en otras investigaciones la relación entre la infancia y la televisión en varios grupos sociales y consideró oportuno aproximarse a una comunidad que careciera de este medio. Trató de convencer a sus interlocutores con el argumento de la importancia de conocer los efectos de la televisión toda vez que pronto llegaría a su entorno y ella les daría herramientas para defenderse.

La profesora de la Universidad de Guadalajara recuerda que los huicholes aceptaron que dialogara con los niños y que recorriera libremente la comunidad una vez que ella aclarara qué beneficio recibirían. A petición explícita, la doctora aceptó enseñarles español, y aprendió la importancia de la reciprocidad.

“Al principio no entendí bien la demanda de la comunidad. ¿Dar algo? ¿Qué puedo dar?”, relata la diseñadora del Calendario Intercultural Wixárika que fue merecedor del *Old Addy Award*, de la *American Advertising Federation*, en 2006. Y también evoca la respuesta que recibió: “Sí. Queremos que nos enseñes español, para poder hablar y escribir como tú porque necesitamos dominar la lengua para defendernos de ti y de los tuyos”.

Para la Doctora Corona la experiencia en la Sierra Huichola “fue una fuerte sacudida por parte de los indígenas”. Ella llegó ante ellos con una propuesta que calificó como una *investigación políticamente correcta* frente a una supuesta *amenaza cultural* de

la televisión y encontró una comunidad con preocupaciones propias más complejas.

“Si había televisión o no, era secundario. No era lo importante. Había otras cosas mucho más relevantes para su comunidad que implicaban, también, hacer otro tipo de investigación.”

La doctora Corona concluye que el afán de “dominar el conocimiento del otro, *sobre el otro*, es uno de los lastres de la investigación”. Asegura que, en la actualidad, es imposible llegar a una comunidad y creer entender a sus integrantes para luego *traducirlos* a conceptos de la *investigación dominante*. Si alguna vez hubo un tipo de investigación con un carácter así de vertical, ahora, para conocer, es necesario establecer un vínculo horizontal, recíproco, al aproximarse a los otros.

Sarah Corona Berkin es Doctora en Comunicación por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Además de impartir clases en instituciones de México, ha sido profesora en la Universidad de Florida (Estados Unidos) y en la Universidad de Bielefeld (Alemania).

Al responder a la pregunta explícita de si los investigadores son los responsables de instaurar la “horizontalidad”, la doctora Corona responde afirmativamente. Así describe la enseñanza que obtuvo con los huicholes: entender cómo juntos –de forma horizontal– se conoce. A decir de ella, la incompreensión del conocimiento que el otro posee, deviene en imposición de interpretaciones y métodos, e impide la creación de conocimiento nuevo.

“En horizontalidad y equidad discursiva, el investigador aprende de sí mismo y del otro. El investigador tiene que escuchar y tiene que imponer efectivamente la igualdad para que el otro se exprese en libertad; una igualdad discursiva en el proceso investigativo”.

La especialista en metodologías horizontales dice que la reciprocidad debe ser clara. Al emprender una investigación, hay que exponer para qué se quiere el conocimiento, pero eso no significa

que los interlocutores se interesen por lo mismo o que solo el otro deba dictar qué hacer. La horizontalidad consiste en negociar sin imponer.

LA VISIÓN POLÍTICA

Una tarde, jugando con un grupo de niños huicholes en su comunidad, Sarah Corona se enfrentó con un nuevo aprendizaje matemático. Los niños parecían no comprender las reglas del juego Serpientes y Escaleras.

Pero los niños no tenían problemas para contar y reconocer los espacios en el tablero de juego; el problema era empezar a contar desde el número 1 y no desde “el lugar en el que estoy”. De esta manera mis instrucciones para avanzar solo confundían a los pequeños jugadores. Pronto ellos mismos encontraron la solución, empezar a contar desde el cero o lugar donde se hallaban. Los niños conocían el valor del cero pero además reconocían como significativo “el lugar donde estoy”, como un concepto explícito. La aproximación “crítica” al tradicional juego, me enseñó otras formas de vivir el espacio, mirar las coordenadas de la propia ubicación, contar y jugar con otros, diferentes.

Al reflexionar esta anécdota, la doctora Corona afirma que el problema de la negociación para la investigación no es de carácter cultural. Se trata de un asunto de *visión política*. Antes que una distinción cultural, estamos frente a una *diferencia política*; es decir, frente a la necesidad de establecer un acuerdo. Tal consenso también abarca la certeza de que la diferencia no se soluciona, sino que se replantea la razón propia y la del otro para hacer posible la vida en el espacio público.

La experiencia de Sarah Corona sobre la necesidad del diálogo en la investigación también abarca ejemplos de alumnas y cole-

gas. Ya sea una estudiante en Argentina que investiga un video colaborativo y que comprendió que la tecnología por sí sola, no garantiza la horizontalidad, o una colega que investigó en Bolivia las dificultades que hallaron los profesores cuando tienen que acatar una ley que demanda enseñar el *Bien vivir*.

Las estrategias para la negociación y el diálogo están en construcción permanente. Nosotros tenemos algunos planteamientos que nos han ayudado a hacer investigación un poco diferente; puede haber gente muy comprometida socialmente, pero el cómo hacer investigación es ahora lo importante.

A la par del diseño de proyectos como la Secundaria intercultural Tatuusi Maxakwaxi, Sarah Corona ha abordado el carácter intercultural de la comunicación y de la educación en comunidades indígenas. También ha estudiado las formas escritas y visuales de comunicación de distintos grupos sociales. En 2002, recibió el Premio a la Vinculación Universidad-Sociedad otorgado por la Universidad de Guadalajara.

Con su experiencia en esta materia, ha llegado a una conclusión ante la pregunta de si la comunicación produce cambio social:

Cuando la comunicación comprende que no hay una sola razón, sí lo creo. No hay una sola razón, o la “razón arrogante” como llama el filósofo Carlos Pereda a la razón occidental. Si puedes moverte y entender que hay múltiples razones, que los otros poseen también una razón, puede haber comunicación para el cambio social.

Juventud rural y migración mayahablante.
Acechar, observar e indagar sobre una temática emergente
Febrero de 2017

JUVENTUD RURAL Y MIGRACIÓN MAYAHABLANTE

Acechar, observar e indagar
sobre una temática emergente

Juventud rural y migración mayahablante conjunta, de forma dialógica, repertorios de conocimientos especializados desde la antropología social, la psicología, la sociología y las ciencias de la comunicación, para investigar, de manera interdisciplinaria, un objeto de estudio que parece marginal en el campo académico de las ciencias sociales: los jóvenes migrantes de grupos étnicos.

Otro de los propósitos de esta obra es establecer relaciones o vínculos horizontales para crear conocimiento científico con aquellos “otros” sujetos de estudio, aparentemente distintos a los investigadores de las ciencias sociales y culturales. Se trata de explorar, con *vocación intercultural*, el desplazamiento, la estancia y la permanencia de jóvenes mayahablantes en San Francisco, California, y, en algunos casos, el retorno a su terruño de origen.

El libro pretende acechar, observar e indagar a la juventud rural y a los jóvenes migrantes; problematiza además sobre aquellas categorías teóricas tantas veces reiteradas para estudiar a la juventud urbana, universitaria y citadina, que ahora se ponen en discusión con el objeto de estudio de juventudes rurales e indígenas.

