



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

MUNDOS DE VIDA ENTRE JÓVENES
DE UNA COMUNIDAD TSELTAL:
SAN JERÓNIMO TULIJÁ

T E S I S
QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

MARÍA DEL PILAR MUÑOZ LOZANO

DIRECTORA DE TESIS

Carolina Rivera Farfán

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; febrero de 2009



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**



**MAESTRÍA EN ANTROPOLOGIA SOCIAL
OCCIDENTE-SURESTE**

PROMOCIÓN 2006-2008

COMITÉ DE TESIS

Título: Mundos de vida entre jóvenes de una comunidad tseltal: San Jerónimo Tulijá

Alumna: María del Pilar Muñoz Lozano

DIRECTORA:

Dra. Carolina Rivera Farfán

LECTORES:

Dra. Tania Cruz

Dr. Witold Jacorzynsky

Mtra. Gracia Imberton



RESUMEN

MUNDOS DE VIDA ENTRE JÓVENES DE UNA COMUNIDAD TSELTAL: SAN JERÓNIMO TULIJÁ

FEBRERO DE 2009

MARÍA DEL PILAR MUÑOZ LOZANO

LICENCIADA EN CIENCIAS HUMANAS. UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, PUEBLA

En esta investigación trataré de dar conocer las formas en que viven su cotidianidad actualmente las jóvenes y los jóvenes provenientes del barrio central del ejido San Jerónimo Tulijá, Chilón, Chiapas, cuáles son sus condiciones sociales y la manera en que se expresan a través de las imágenes culturales que despliegan dentro y fuera de su comunidad y que se encuentran permeadas por transformaciones sociales que se aceleran conforme aumenta el contacto con el mundo sociocultural dominante-occidental.

Estas transformaciones se deben a tres factores clave: el aumento en la escolaridad, el creciente contacto con medios masivos de comunicación y la migración, que han llevado a un cambio generacional reflejado en las formas de expresión y, sobre todo, en las expectativas de vida.

A través de una profunda inserción en las dinámicas comunitarias, he logrado con-versar y con-vivir con gran cantidad de personas: ancianas, adultas y jóvenes, de ambos géneros, quienes me han compartido su historia, sus percepciones y sus maneras de ver y vivir el mundo.

Por esto mismo, la metodología se fundamenta, además de la etnografía, en *lo-ya-pensado-y-escrito* acerca de la vida cotidiana: estructuras del mundo de vida y *habitus*; en la observación y especificación del espacio social como comunidad y, en la constitución de las juventudes en general y de las juventudes rurales en particular, tanto en los estudios socioantropológicos como en la realidad social.

Revisé diversos textos que narran la historia de la repartición agraria de tierras ejidales durante el siglo XX en México, así como los textos necesarios para comprender la colonización de la selva Lacandona y la fundación de San Jerónimo Tulijá en un intento contextualizador.

Las reflexiones finales van en torno a la capacidad agencial que demuestran las jóvenes y los jóvenes rurales actuales en su desenvolvimiento dentro de distintos mundos de vida y cómo los cambios sociales están dados por las voluntades, no sólo de jóvenes, sino también de adultos y adultas y su disponibilidad ante la innovación intersubjetiva e intergeneracional.

Si bien mi interés por este grupo y su situación actual es más personal que académico, más emocional que racional, se hace evidente la necesidad real de llevar los estudios antropológicos al acercamiento y conocimiento de los procesos que las jóvenes y los jóvenes rurales están viviendo dentro de un mundo localmente globalizado como el que vivimos, que, al parecer busca incluirles en los procesos económicos pero que si lo hace, es de manera inequitativa.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

RESUMEN.....	iv
INTRODUCCIÓN.....	vi
De los motivos para hacer esta investigación y surgimiento del tema.....	vii
De los capítulos y el cuerpo de la tesis.....	xii
De la metodología y la importancia del tema.....	xix
Aclaraciones.....	xxii
Agradecimientos.....	xxiii
1. MARCO CONCEPTUAL. Vida cotidiana y jóvenes en la comunidad de San Jerónimo Tulijá	
Introducción.....	1
1.1. Jóvenes	
1.1.1. <i>Juventud-es</i>	2
1.1.2. <i>Historia y estudio de las juventudes en las Ciencias Sociales</i>	5
1.1.3. <i>Estudios sobre juventudes en América Latina y sus zonas rurales</i>	7
1.1.4. <i>Conflicto generacional</i>	11
1.1.5. <i>Juventudes alternativas o integradas</i>	15
1.2. Comunidad	
1.2.1. <i>Comunidad en antropología</i>	22
1.2.2. <i>Comunidad en San Jerónimo Tulijá</i>	27
1.3. Vida cotidiana.....	32
Reflexiones finales del capítulo.....	40
2. TIERRA Y COMUNIDAD. Esperanzas e incertidumbre	
Introducción.....	41
2.1. El lugar de origen: Bachajón.....	42
2.2. Reforma Agraria y colonización de la selva.....	53
2.3. San Jerónimo Tulijá: la creación de un nuevo espacio.....	70
Reflexiones finales del capítulo.....	87
3. COTIDIANIDAD Y JUVENTUD-ES EN SAN JERÓNIMO TULIJÁ. Condiciones sociales e imágenes culturales	
Introducción.....	89
3.1. ¿Qué es ser-joven en San Jerónimo Tulijá?.....	91
3.2. Condiciones sociales e imágenes culturales entre jóvenes de Tulijá.....	98
3.2.1. Etnia.....	105
3.2.2. Estratificación social.....	109
3.2.3. Género.....	112
3.2.4. Medios audiovisuales.....	120
3.2.5. Usos del cuerpo.....	124
3.2.6. Prácticas juveniles.....	129
3.3. Conformación de un nuevo hogar.....	133
Reflexiones finales del capítulo.....	138

4. TIERRA, EDUCACIÓN, MIGRACIÓN Y MEDIOS. Juventudes rurales del siglo XXI	
Introducción.....	139
4.1. Un ejemplo de cambio generacional.....	141
4.2. La migración al finalizar la educación media superior, como rito de paso.....	146
4.3. Jóvenes migrantes y <i>escueleros</i> : regresar o no a la comunidad.....	152
4.4. El surgimiento de la juventud.....	156
4.5. Juventud contestataria.....	159
4.6. Soltería y conformación de la propia familia.....	165
4.7. Juventud: cambio social, futuro prometedor.....	172
Anexo 1.....	181
Anexo 2.....	183
REFLEXIONES FINALES.....	185
Juventudes.....	185
Tulijá antes.....	188
Tulijá ahora.....	193
BIBLIOGRAFÍA.....	204

INTRODUCCIÓN

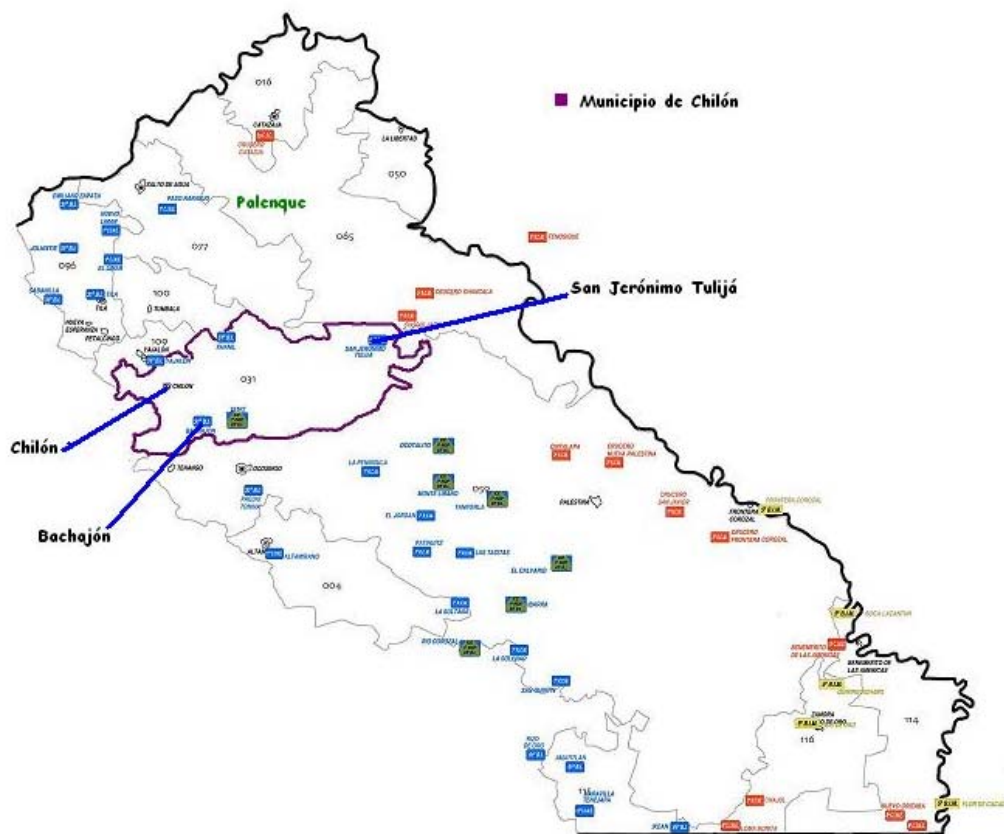
*El tseltal sabe muchísimas cosas sin que nadie se las haya enseñado (...)
Tú puedes saber lo que hay en su cabeza y en su corazón. Y quizá logres darte cuenta
de todo lo que encierran y de todo lo que guía sus pasos. Sin embargo
nadie sabe quién le concedió ese hermoso regalo (...) Nuestro santo padre (...)
es el único que sabe de esto, pero no se lo comunica a nadie.
Tú podrás pensar lo que quieras, pero si deseas conocerlo de verdad,
nunca se lo preguntes.
Avelino Guzmán¹*

¹ Texto tomado del libro de Eugenio Maurer (1983), *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?*

De los motivos para hacer esta investigación y surgimiento del tema

En este momento quisiera explicar los motivos por los que este texto intenta acercarse a esta comunidad específica y tal vez en esta dilucidación surja también el tema que aquí nos interesa y los motivos que me llevan a tratarlo.

San Jerónimo Tulijá es un ejido fundado a mediados del siglo XX (1953 es el año oficial de su fundación)² hacia el norte de la selva Lacandona en el estado mexicano de Chiapas por campesinos indígenas tseltales migrantes (mejor dicho colonizadores) quienes eran originarios de otro ejido más o menos cercano a este sitio: San Jerónimo Bachajón.



Mapa tomado del Centro de Análisis Político e Investigaciones Sociales y Económicas A.C. Ha sido modificado con el fin de señalar el municipio donde se realiza la investigación, la localidad de estudio y la localidad de origen

He vivido en San Jerónimo durante tres momentos distintos y por razones variadas. La primera vez que visité el lugar fue el 6 de agosto del año 2000 con la intención de colaborar

² Datos de la Secretaría de de Desarrollo Social (SEDESOL)
<http://cat.microrregiones.gob.mx/diagnostico/capdos.aspx?refnac=070310603>

como profesora en la preparatoria particular que existía al interior del ejido desde tres años antes. Me encontraba estudiando el séptimo semestre de la licenciatura en Ciencias Humanas en la Universidad Iberoamericana de Puebla, mi ciudad natal, y era el momento de realizar el servicio social. Así que la labor consistía en permanecer en la comunidad impartiendo clases que siempre parecían absurdas al contexto en que nos encontrábamos porque, siendo honestas, el mundo de las ideas de Platón no tiene ningún sentido ni explicación dentro de esa realidad.

Llegamos a Tulijá un domingo por la tarde. Estaban los rezagos de un festejo en la iglesia principal, pero todavía nos sirvieron pollo en caldo y una *jnantik*³, que después supe que era soltera, nos enseñó el baile tradicional que bailaríamos en incontables ocasiones al ritmo de los músicos, sus violines y guitarras. Ahí platicamos con algunos *jtatiketik*⁴ (con las *jnantiketik* resultaba imposible por la diferencia de idiomas) y con algunos jóvenes quienes son mis *kichanetik*⁵ hasta la actualidad. Nos llevaron a la casa de don Yano Morán y doña Tona Giménez, a quienes pronto aprendimos a llamar *loloch* y *chuchu*⁶. También ahí viven su nieta Chila Morán con su esposo Nolo Casas y sus hijos e hijas, que en ese entonces eran Tilo, Tina, Lena, Pollo y Cori, hoy en día también forman parte de esta familia las pequeñas Sefe, Colibrí y Jelola. En ese tiempo compartían su casa además con Nola (nunca supe su apellido), una muchacha dos años menor que yo, que era de otra comunidad, que no era de la familia y que había estado cuatro años en la montaña con las zapatistas y los zapatistas, no podía regresar a su comunidad, así que le dieron vivienda y familia, como a nosotros y nosotras.

Ahí nos designaron un cuarto muy grande con tres camas que daba a la calle, en frente del parque central. Supongo que el hecho de que nuestro motivo para estar ahí era colaborar con el proyecto de la preparatoria particular como profesores y profesoras hizo

³ Con esta palabra se nombra a las mujeres mayores y ancianas y es un vocablo que se relaciona con lo maternal. El prefijo *j-* se refiere al artículo posesivo *mi*, así que las mujeres a cierta edad, son como las madres de todos y todas las jóvenes. También se les dice *naní* en tono más afectuoso

⁴ Los sufijos *-ik*, *-eik*, *-etik*, indican el plural de los sustantivos. El vocablo *jtatik*, nombra a los hombres mayores y ancianos, y algunas veces a los jóvenes casados con cargo comunitario. Al igual que *jnantik*, se relaciona con lo paternal.

⁵ Vocablo que sirve para denominar compañero o compañera, amigo o amiga. *Molol* es parecido pero entre personas de diferente género se podía relacionar con el compañero o compañera como pareja

⁶ Abuelo y abuela. Ambos términos son los que se usan en la zona tseltal de Bachajón. En las zonas de Ocosingo y Oxchuc se usan otras expresiones. A lo largo de este texto, me referiré a don Yano y a doña Tona como *loloch* y *chuchu*

que nos recibieran con gusto a pesar de ser un grupo de *kaxlanetik*⁷ desconocidas. Poco a poco nos fuimos insertando en la dinámica comunitaria, fuimos haciendo amigos, amigas y familia. Nos repartimos todas las materias que nos era posible cubrir: primero fueron ocho, pero resultó demasiada carga así que la bajamos a cinco. Además de las clases, colaboramos en el arranque de un proyecto para lograr hacer de la escuela, una más acercada a la comunidad y sus necesidades, con el objetivo de crear un currícula académica acorde con el contexto social y territorial.

Aunque la exigencia universitaria requería una permanencia de entre cuatro y cinco meses, decidí quedarme nueve, así que, tras entregar las últimas calificaciones, salí de ahí por primera vez el 15 de mayo del 2001. De este primer encuentro con la comunidad tulijeña, surgió el trabajo de titulación con el que me graduaría como licenciada en Ciencias Humanas. *Se abrió la escucha y sonó la voz* fue el título que elegí y que al parecer más se apegaba al contenido de la tesis que, más que un trabajo rigurosamente científico, trató de ser una disertación reflexiva acerca del acercamiento al Otro. Fue durante el tiempo de escritura del trabajo de recepción de la licenciatura cuando pensé en estudiar antropología. Varias veces debatimos en los cursos si esta disciplina pertenecía a las ciencias humanas o a las sociales. En general mi postura se inclinó a dejar de intentar calificar como *ciencias* a las distintas metodologías reflexivas sobre el ser humano y su relación social, ambiental, contextual, política, etc. Encontré entonces que la antropología aparecía como una disciplina de contacto profundo con el Otro, no como en la relación ordinaria de las ciencias (las humanas incluidas) entre sujeto y objeto, sino como una relación sujeto-sujeto en que las incertidumbres, anhelos, historias y demás cuestiones que atraviesan la vida, se compartían. Ha sido un arduo camino el intentar amoldar esta concepción primigenia que tengo y sostengo de la antropología, en los duros muros del camino científico antropológico.

La siguiente vez que llegué a vivir en Tulijá fue el 15 de agosto del 2004. Muchas cosas habían cambiado, tanto en el lugar como en mi trabajo en la preparatoria: ya no era prestadora de servicio social sino profesora asalariada lo que dificultó extender mi estancia más allá del 6 de diciembre del mismo año, segunda vez que salía de Tulijá. Finalmente, el tercer período en el que me recibieron inició a principios del mes de septiembre y terminó a

⁷ *Kaxlan* en tseltal significa mestizo o mestiza y hace referencia lingüística a la gente que anda de paso, quienes viajan y no pertenecen a la comunidad. En algún sentido puede adquirir un tono despectivo, similar a lo que en castellano sería *ladino* o *ladina*

mediados de diciembre del 2007 (aunque a decir verdad estuve asistiendo en incontables ocasiones durante algunos días entre noviembre del 2006 y agosto del 2008). En esta ocasión la diferencia en los objetivos de mis otras dos estancias fue más notoria: esta vez iba a realizar el período de trabajo de campo como parte del programa de la maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS)-Sureste.

Variedad de temas pasaron por mi cabeza durante el año anterior a este momento para ser analizados en San Jerónimo, pero fue hasta que estuve ahí, otra vez, conviviendo con familia, amigos y amigas (que a fuerza de regresar me reciben como tal), el momento para descubrir qué tema sería el que trabajaría: jóvenes. Tenían que ser ellos y ellas porque, además de que eran parte del primer proyecto que planteé, sus incertidumbres, anhelos, esperanzas y desesperanzas, proyectos, intereses y necesidades, coincidían en cierto grado (aunque con sus diferencias históricas y contextuales) con mi propio sentir como humano, como mujer joven, como coetánea.

Con el tiempo que he vivido en esta localidad he logrado comprender hasta cierto punto la lengua tseltal, lo que me ha acercado más íntimamente a las personas y sus historias, su cotidianidad, sus procesos, no sólo porque puedo entender lo que hablan sino porque esta capacidad me hace *mero tseltalera* con lo que, cada vez más, la gente siente confianza para incluirme en sus conversaciones, tanto familiares como de situaciones políticas y sociales que se van viviendo en la comunidad. En cierto modo me he ido convirtiendo en alguien familiar, como ese espacio lo va siendo para mí y, amigos y amigas de mi edad, poco más, poco menos, compartimos las situaciones propias con que nos enfrentamos en nuestras vidas.

Es así que el tema que trataremos en este texto se enfoca en la vida cotidiana de las jóvenes y los jóvenes de esta comunidad. Para las jóvenes y los jóvenes que a mediados del siglo XX fundaron San Jerónimo Tulijá, el trabajo en la tierra significaba la única posibilidad de sustento, vida y reproducción social viables. La oportunidad de poseer tierras propias, en grandes cantidades, cultivables, cerca del río, se convirtió en la facultad de continuar sus formas de vida ancestrales, significó la ampliación en las expectativas de vida, incluso para generaciones futuras que de ella vivirían. Sin embargo, estas expectativas han cambiado hoy en día: factores como el aumento en la escolarización, en la migración y en el acceso a medios de información carteros y audiovisuales, han abierto las posibilidades para las jóvenes y los jóvenes de principios del siglo XXI. El panorama para ellas y ellos ha

ampliado las perspectivas de subsistencia a la vez que la forma de vida (el *habitus*), que por generaciones se llevó a cabo (el trabajo en la tierra), va cerrándose hasta convertirse en una alternativa secundaria, terciaria o, de plano, en la última. A pesar de esto, ciertamente, la tierra sigue siendo una opción para aquellos y aquellas que no pueden encontrar un espacio en las urbes o que, sencillamente, no les interesa, que prefieren quedarse y continuar, a su modo, la reproducción social comunitaria, sin embargo, estas nuevas estrategias, resultan indispensables ante la incertidumbre que provoca la futura escasez de tierras, sea por el aumento poblacional o sea por intereses ajenos sobre las riquezas de estas tierras.

La presente investigación es apenas un acercamiento a las dinámicas de subsistencia actuales expresadas en la vida cotidiana de las jóvenes y los jóvenes de San Jerónimo Tulijá. Estas dinámicas se han transformado considerablemente entre las generaciones y crean expectativas sobre el futuro de las jóvenes y los jóvenes en el imaginario de ellos y ellas mismas, así como de las adultas y adultos, además de crear una cierta preocupación por el futuro de la comunidad basada en el trabajo agrícola. Gran parte de las adultas y adultos así como de las jóvenes y los jóvenes, encuentran en la escolarización una inversión, económica para los primeros y de trabajo para los segundos, con miras a la adquisición de salarios mejor pagados o bien, de conocimientos tecnológicos que al regreso de las estudiantes y los estudiantes, se puedan implementar en la comunidad.

Aunada a esta visión están los procesos migratorios que las jóvenes y los jóvenes empiezan a vivir al salir del bachillerato: si existen los recursos económicos familiares, se le pagará a la muchacha o muchacho, sus estudios en alguna ciudad dentro del mismo estado: San Cristóbal, Tuxtla, Ocosingo o Palenque, o fuera de él: Puebla, Morelia, León, Mérida, Villahermosa; si no, se le alentará a salir para buscar, en estas mismas ciudades, algún trabajo asalariado. Varias jóvenes y unos pocos muchachos, deciden no vivir este proceso y permanecer en las labores, diferenciadas por género, del campo. Otros y otras salen un tiempo para regresar prontamente a la seguridad que ofrece el lugar de origen.

Además, los anhelos, sueños y expectativas de las jóvenes y los jóvenes (y esto se da no solamente, ni particularmente, en Tulijá, sino entre las jóvenes y los jóvenes que provenimos de distintos grupos sociales), actualmente están inmersas en un aparato ideológico promotor del consumo material enajenado de la cultura dominante-occidental y expresado a través de los medios audiovisuales a los que se puede acceder en la comunidad (televisión, discos musicales, películas y, cuando la línea está funcionando, internet).

De lo que se trata aquí, entonces, es de reconocer cómo viven cotidianamente las jóvenes y los jóvenes de esta comunidad rural campesina e indígena, dentro de un mundo marcado por la importancia en los procesos educativos, por la necesidad de procesos migratorios y por la influencia constante de medios audiovisuales, enmarcados y enmarcadas por determinadas condiciones sociales que ellos y ellas tratan de expresar en sus prácticas cotidianas.

De los capítulos y el cuerpo de tesis

Posterior a esta introducción, presento un marco de análisis metodológico (**Marco conceptual: vida cotidiana y jóvenes en la comunidad de San Jerónimo Tulijá**), en el que se intenta discutir conceptos que han resultado interesantes para las reflexiones que se exponen en la investigación. *Jóvenes* es, más que un concepto de análisis, el eje en que se basa esta investigación, así que, en cuanto a este tema, propongo i) una disertación sobre lo que es ser-joven: una condición transitoria, una etapa de la vida, un rango de edad en el ciclo vital humano medido por la edad; ii) un estado de la cuestión en el que se explica, lacónicamente, la historia de las juventudes y la historia de los estudios sociológicos y antropológicos de las juventudes basado en los estudios de Feixa (1999, 1996); iii) un acercamiento a estos estudios pero desde la región latinoamericana que se caracteriza por un porcentaje significativo de jóvenes provenientes de zonas rurales, basado en el trabajo antropológico de González Cangas (2006); iv) la observación del conflicto generacional que parece aumentar en los últimos años dados, sobre todo, los avances tecnológicos y el creciente acceso a ellos que tienen las generaciones actuales; v) la discusión y utilización de la conceptualización dicotómica, pero de buen apoyo metodológico, acerca de las juventudes como *integradas* o *alternativas*. Esta es una parte importante del trabajo pues a pesar de las dudas que pueda levantar el uso de estos dos conceptos, aparentemente reduccionistas, el hecho de que el proceso juvenil sea una condición transitoria que puede llevar o no a la integración del sujeto en el mundo adulto, revela que muchas de las actitudes que las jóvenes y los jóvenes toman ante las instituciones adultas impuestas, dependen de los circuitos sociales en que decidan colocarse dentro de las opciones que les sean posibles. En este caso, el análisis en el que me baso es el que realiza Tania Cruz (s/f, 2003), quien ocupa estos conceptos para analizar las actitudes y comportamientos de chicos urbanos, usualmente marginados por las formas convencionales de expresión, a quienes califica de *alternativos*. Aquí la semántica es sustancial: no es lo mismo decir que un joven grafitero es

alternativo, que decir que es *anómico*: esta es la aportación principal de este término en contraposición con lo integrado. También retomo algunas ideas de Winch en un texto de Giddens (1967), acerca de la relación entre las prácticas significativas de la conducta humana y el establecimiento de reglas; así como las concepciones de Goffman (1981), acerca de cómo se presenta la persona en la vida cotidiana. *Comunidad*, otro de los conceptos a discutir, se observa: i) desde la perspectiva antropológica: un gran número de autores, investigadores, pensadores, han disertado acerca de si es posible o no la comunidad; han tomado posturas, desde la exaltación de ésta como el ideal perdido de la modernidad, hasta su observación como algo más parecido a lo colectivo espontáneo, como una estrategia grupal ante situaciones que la hacen necesaria para alcanzar un fin común; y ii) desde la perspectiva de quienes conforman la comunidad de San Jerónimo Tulijá, quienes así la nombran, quienes, desde la perspectiva de este estudio, la utilizan como una estrategia identitaria para construir una fuerza social y que funciona como tal a pesar de la fragmentación que se vive al interior del ejido; para esta discusión me baso en varios autores, con propuestas clásicas, unos, y más innovadoras, otros, desde Tönnies (1973), Redfield y la Escuela de Chicago (1944), Wolf (1999), Durkheim (en Delgado, 2005), Turner (1988), hasta Delgado (2005), Zárate (2005), Bauman (2003) y Mafessoli (2004), además, el concepto de comunidad fue trabajado por el grupo de Antropología e Historia de las Religiones durante el tiempo de la maestría (Ávalos Placencia, y otros, 2007) y es de este estudio de donde provienen varias de las reflexiones presentadas. Finalmente, *Vida cotidiana*, es el concepto que sirve para el análisis de las formas en que se expresan y viven los jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, sus mundos de vida. Me valgo aquí, en el texto, del análisis de las estructuras del mundo de la vida que propone Schutz (1973), así como del concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu, pero, principalmente me valí, durante la observación de campo, de mi propia experiencia cotidiana dentro de esta comunidad en las diversas ocasiones en que la he habitado.

Luego del establecimiento de un marco de análisis, será entonces necesario, en un primer momento (**Tierra y comunidad: esperanzas de un futuro incierto**), introducirnos un poco en la historia de fundación del ejido de San Jerónimo Tulijá. El objetivo de este capítulo va más allá de conocer esta historia sólo por lo interesante que resulta sino, principalmente, porque esta historia la construyeron y la narran personas y familias jóvenes de mediados de siglo que veían en el nuevo espacio (una vorágine selvática tan difícil de domeñar y cuya conquista cobró varias vidas), un futuro prometedor, no sólo para ellas y

ellos sino para varias generaciones siguientes, futuro por el que dejaron atrás la tierra en que nacieran: San Jerónimo Bachajón. Y en esta historia se encuentran imbricadas otras historias: como la de una Reforma Agraria creada en México a partir de la lucha revolucionaria de inicios del siglo XX y que como institución fue corrompiendo sus objetivos ideales (guardados en la repartición de tierras a núcleos poblacionales campesinos con la conformación del sujeto social: ejido), hasta clausurarlos definitivamente en 1992.

Esta historia contiene a su vez ciertas especificidades en cada estado de la República. En Chiapas la particularidad fue la permanencia de sistemas caciquiles, así que la repartición de tierras, si se tenía que dar porque lo mandaba la Constitución de 1917, se haría procurando salvaguardar lo más posible los intereses de las familias finqueras y hacendadas así como sus enormes latifundios. Fue la Selva Lacandona y el complejo proceso de su colonización, el espacio físico y social designado para cumplir con los *ideales revolucionarios* sin afectar, y más bien beneficiando, a través de la conquista de este espacio en manos indígenas-campesinas, los intereses oligarcas.

Durante todo el siglo XX y principios del XXI han confluído en esta zona desde grupos de campesinos e indígenas hasta compañías madereras y farmacéuticas entre otros, creando un conglomerado de perspectivas, ideales, significaciones, formas de vida, intereses, luchas, búsquedas y más, que dejan en la quimera de quien se acerca a esta historia, una estela de misticismo entremezclado con la cruda realidad que ahí se ha vivido y se sigue viviendo. Si ha funcionado o no este espacio como satisfactor de los sueños y anhelos que llevaron a grupos de jóvenes a sufrir las veleidades de un ambiente natural abigarrado como es la Selva Lacandona, tiene que ver también con que a este proceso de colonización se le proporcionó una mirada distinta, una más *espiritual* o *religiosa* promovida por la iglesia católica en Chiapas, específicamente, por la diócesis de San Cristóbal principalmente a partir de la década de los sesenta cuando llega a ella el obispo Samuel Ruiz García, quien se decidió a conformar un grupo de trabajo apoyado en seis misiones pastorales de distintas órdenes religiosas (maristas, franciscanos, jesuitas, entre otros) que, posteriormente, se convertirían en siete. Entre estas misiones, se encuentra la Misión Jesuita de Bachajón que inicia sus labores dos años antes que don Samuel: en 1958, y que, conjuntamente con la diócesis, promovieron este proceso de colonización asemejando esta marcha al éxodo judío y dándole un nuevo nombre a la tierra prometida: lo que para el pueblo judío es *Cannán*, aquí se llama *Selva Lacandona*.

Finalizo este primer capítulo con una descripción etnográfica de las formas y relaciones sociales, así como de las instituciones más significativas que se han ido construyendo al interior del nuevo espacio: la comunidad de San Jerónimo Tulijá. Si bien hasta este momento no se toca el tema de las juventudes en la comunidad, resulta de vital importancia conocer los entramados históricos que influyeron en su fundación, pues no se trató de acciones sencillas y entre las motivaciones que más mencionan los *jtatiketik* fundadores para pasar estos descabros, está el poseer una tierra cultivable que heredaran las futuras generaciones, ésas que hoy en día se alejan progresivamente de las labores agrícolas.

A través de este breve recorrido se intenta otorgar un panorama de la expectativa que las actuales adultas y adultos tenían en cuanto a la comunidad fundada y la vida de sus hijos e hijas en ella. En los capítulos posteriores se observará el cambio de expectativas en las nuevas generaciones, diferencias que se amplían cuando se observa la historia de colonización y fundación comunitaria.

Es así que, en un segundo momento (**Cotidianidad y juventud-es en Tulijá**), me pareció adecuado tomar el análisis etnográfico de las estructuras del mundo de la vida, o bien, de la vida cotidiana, como punto de partida para el encuentro con las jóvenes y los jóvenes de la comunidad. Las razones de esto tienen que ver: i) con la naturalidad en que la vida cotidiana, el *habitus*, hace desenvolverse a las personas, es decir, a través de este análisis, se puede observar el día a día que constituye lo más elemental de las relaciones históricas, sociales y contextuales que se viven al interior de una comunidad como es San Jerónimo Tulijá. Además, la cotidianidad de las personas que viven ahí, se ha convertido en mi propia cotidianidad en cada uno de los momentos que he con-vivido con ellas y ellos, y; ii) con las estructuras de sentido de vida finito que dan paso a una conciencia de la adquisición de normas de conducta social que aparentan ser naturales mientras no se les cuestione y que pierden su finitud en cuanto se tiene acceso a nuevas estructuras del mundo de la vida.

En realidad las estructuras del mundo de la vida se relacionan con una diversidad de formas para su creación. En ese sentido, existen en el mundo tal vez una infinidad de formas de estructuras de vida cotidiana que sólo son descubiertas cuando se da un salto, “el cambio de estilo de vivencia por otro” (Schutz & Luckmann, 1973: 43), lo que provoca una alteración de la conciencia radical, y es aquí donde se inserta la expansión del mundo en la perspectiva juvenil actual de San Jerónimo, perspectiva que no se limita, como en el caso de

las antecesoras y antecesores, al trabajo agrícola, sino que se extiende a la vida en las urbes modernas y posmodernas.

Es a partir del análisis de la vida cotidiana que procuro dar una idea de lo que es ser-joven, aclarando que resulta obsoleto tomar en cuenta el aspecto etario de esta condición (resalto esto entre jóvenes campesinos y campesinas, pero también lo encuentro obsoleto entre jóvenes de las urbes) y retomo las formas en que se contruye la idea de juventud al interior del ejido desde las perspectivas tanto de jóvenes como de adultas y adultos.

Posteriormente ocupo la observación de las condiciones sociales y las imágenes culturales (propuesta de Carles Feixa) e indago en las factibilidades que proporcionan las primeras y los estilos que otorgan las segundas entre las jóvenes y los jóvenes de la comunidad y cómo, tanto condiciones como imágenes, han cambiado entre las generaciones que conviven en la comunidad. Es así que hago referencia a factores como la etnicidad, la estratificación social, las relaciones de género, el alcance de los medios audiovisuales, los usos del cuerpo y las prácticas juveniles, para disponer un escenario general de los que es ser-joven actualmente en San Jerónimo Tulijá.

Finalmente este capítulo concluye con la revisión de las formas novedosas de conformar un nuevo hogar – un hogar propio –, que despliegan las jóvenes y los jóvenes actualmente, dentro y fuera de la comunidad.

El último capítulo (**Tierra, educación, migración y medios: juventudes rurales del siglo XXI**) se refiere a las posibilidades que las jóvenes y los jóvenes tienen actualmente como perspectivas de vida y reproducción social. Es así que primero se da un ejemplo de cambio generacional basado en la visión que don Plutarco Durán⁸, *jtatik* que vivió los tiempos de las haciendas y las fincas como peón acasillado, casi esclavizado, tiene del nuevo ejido; la de uno de sus hijos, don Yano Durán quien junto con sus hermanos es co-fundador de la nueva comunidad, quien vivió el proceso de conquista y colonización de la zona; y la de sus hijos e hijas quienes ya nacieron en el nuevo espacio y actualmente son quienes migran, se escolarizan y tienen mayor contacto con los medios audiovisuales, lo que les invita a dejar de lado el tradicional trabajo en la tierra.

Seguido de este ejemplo propongo la terminación de los estudios de nivel medio superior, como un rito de paso⁹ actual que puede llevar, a las jóvenes y los jóvenes que se

⁸ Para futuras referencias, don Plutarco tiene dos hijos que llevan el mismo nombre que él y que la gente diferencia llamando al mayor don Plutarco Durán grande y al menor don Plutarco Durán chico

⁹ Realizar una conceptualización profunda del rito de paso aquí, no es la intención, sin embargo, algo se discutirá al respecto en el capítulo correspondiente en base a lo establecido por Van Gennep (1986). Adelanto

quedan, hacia la transición para hacerse adultos o adultas pues, regularmente, al terminar la escuela, quienes deciden o no pueden evitar quedarse en la comunidad se juntan en pareja para empezar a conformar un nuevo hogar, lo que en cierto modo les incluye en el mundo adulto. En el caso de las jóvenes y los jóvenes que salen de la comunidad al terminar los estudios empiezan a hacerse en cierto modo independientes, lo que les otorga también la categoría de adultos y adultas (jóvenes). Sin embargo, en el caso de jóvenes que tienen la oportunidad de continuar sus estudios subsidiados y subdiadas por sus padres y madres, sucede algo curioso: se da un lapso de lo que en las ciencias sociales se ha dado en llamar “moratoria social”, (Brito Lemus, 1998) en que el individuo se encuentra en un estadio de preparación para ser adulto o adulta y en el que la diversión y convivencia con sus congéneres es aceptable: el muchacho o muchacha dedica gran parte de su tiempo diario a sus estudios y a sus compañeros y compañeras por lo que no es su *deber* trabajar (aunque sí cumplen con determinadas funciones dentro de la economía del hogar).

Esto es un cambio novedoso dentro de sociedades campesinas como esta, pues las jóvenes y los jóvenes durante los años que viven en el hogar paterno/materno, desde su más tierna infancia, se dedican a las labores, diferenciadas por género, del campo. Retomo entonces a Feixa con la metáfora del reloj que plantea en concordancia con las relaciones intergeneracionales, haciendo un análisis etnográfico. Es entonces que realizo una observación a los procesos migratorios entre jóvenes y su decisión personal de regresar o no a su comunidad y con sus familias. Estos cambios tienen que ver con el surgimiento de la juventud como tal que observa sus inicios dentro de los estudios sociales a principios del siglo XX y que, en el caso de Tulijá, empieza a constituirse en la actualidad.

Una de las características de este surgimiento de la condición juvenil es el cuestionamiento de las formas naturales en que se desenvuelve la vida cotidiana con sus normas e instituciones dentro de la comunidad: surge una juventud contestataria que

algo recordando que los ritos de paso tienen que ver con un momento transitorio, de liminalidad, esto es, a través del rito de paso se marca el momento límite de una etapa de vida (natural y social) hacia otra. En muchos casos la transición que demarca el rito de paso es la transición a la adultez del individuo, sin embargo, en la actualidad, estos ritos, aunque se siguen dando en todo tipo de sociedades, se hacen invisibles como tal. En este texto propongo la salida del bachillerato como un rito de paso pues ha sido la escolarización la que ha dado en prolongar el momento en que las jóvenes y los jóvenes de Tulijá pasan a la categoría de adultos y adultas. Si bien, tampoco es factible demarcar este momento dadas las distintas perspectivas que de sí tienen las jóvenes y los jóvenes así como de ellos y ellas tienen las adultas y adultos, es al salir del bachillerato cuando empiezan las interrogantes sobre qué decisión tomar: quedarse, irse, trabajar, estudiar, lo que puede transportarles directamente al mundo adulto (visto como un momento de independencia), dentro o fuera de su comunidad, o bien, les puede extender el plazo para llegar a este punto transitorio si se van a estudiar con el apoyo económico materno/paterno

cuestiona al mundo adulto y busca los espacios propios para su desenvolvimiento como individuos colectivos inherentes a una misma generación. En este sentido se puede hablar de actitudes alternativas e integradas – que convergen en el ser-joven – hacia las adultas y adultos, que tienen que ver con la observación de las figuras de autoridad comunitarias y cómo se relacionan con ellas dentro de un espacio previamente configurado en el devenir de los días durante la vida cotidiana. Esto se relaciona también con lo que Brito Lemus (1998) llama “praxis divergente” y que tiene que ver con la aparición de una brecha generacional: las jóvenes y los jóvenes encuentran arcaicas las formas relacionales del mundo adulto en que nacieron y crecieron y desarrollan una mayor identificación con jóvenes pertenecientes a la misma generación.

Entre estas prácticas divergentes se encuentra también la conformación del hogar propio: el decidir ser soltero o soltera, con quién juntarse y cómo, cuántos hijos e hijas tener, decisiones que en generaciones anteriores no se cuestionarían: antes era *natural* juntarse a temprana edad en pareja, tener los hijos e hijas “que Dios manda” y dedicarse a las labores correspondientes según el género. Actualmente, aunque muchos y muchas jóvenes optan por seguir *la tradición*, un gran número toma nuevas decisiones y viven de manera distinta sus relaciones de pareja.

Finalizo este capítulo cuestionando la idea difundida de que las jóvenes y los jóvenes son el futuro prometedor de un cambio social. En el caso de Tulijá esta perspectiva es fácil de observar con la creación de una preparatoria particular al interior del ejido: las adultas y adultos la construyeron pensando en las posibilidades de una vida diferente, mejor, que esto proporcionaría a la comunidad en general: si las jóvenes y los jóvenes tienen la oportunidad de aumentar su nivel escolar, se convertirían en profesionistas que realizarían el futuro cambio social de la comunidad. Sin embargo para las jóvenes y los jóvenes, esta oportunidad significa, principalmente, una posibilidad personal, aunque hay algunos y algunas que tienen en sus pretensiones futuras, la idea de realizar este cambio. Lo que considero poco aceptable es suponer que las jóvenes y los jóvenes tienen un compromiso social de tal envergadura: el cambio social, sobre todo tomando en cuenta que el presente que se nos exhibe no deja muchas posibilidades, especialmente en el caso de las jóvenes y los jóvenes rurales: ¿cómo hacer un cambio social al interior de sus comunidades si, en realidad, estas nuevas posibilidades que se abren no son capaces de insertarles en un mundo equitativo?

En esta parte incluyo dos cuadros que realicé basándome en un taller de orientación vocacional para las jóvenes y los jóvenes que se graduaron del bachillerato en abril del 2008. Surgen los cuadros de dos dinámicas distintas realizadas en el taller. El primero se refiere a las diferencias que las jóvenes y los jóvenes encontraron en las formas de vida cotidiana de antes en Tulijá y las actuales. El segundo se refiere a las perspectivas que proporciona la educación entre distintos grupos sociales: jóvenes, madres y padres de familia, profesores y profesoras del bachillerato y medios audiovisuales. La importancia de estos datos radica en la observación de las perspectivas de las jóvenes y los jóvenes en Tulijá respecto a lo que era antes y lo que es ahora su comunidad y, siendo el aumento en la escolarización uno de los factores importantes en el cambio generacional, resulta necesario conocer tanto las representaciones al respecto de las jóvenes y los jóvenes quienes viven este proceso, como las de otros agentes que tienen puestas sus esperanzas en ellos y ellas.

De la metodología y la importancia del tema

El trabajo etnográfico se basa más en mi observación participante y las conversaciones establecidas durante estos años de con-vivencia con esta comunidad, que en entrevistas formales o dinámicas de recopilación de datos. El texto está guiado por la revisión bibliográfica que me ha parecido pertinente y el acercamiento a los estudios sobre jóvenes en las ciencias sociales. Esta revisión ha sido de gran utilidad en cuanto a las posibilidades teóricas que sustentan esta investigación y que se desglosan en el primer capítulo enfocado a conceptos como Comunidad (aquí fue de gran utilidad un trabajo de recopilación de teorías y propuestas de análisis realizado por un grupo de estudiantes de la maestría, en que se incluyeron los estudios de Tönnies, Redfield y la Escuela de Chicago, Durkheim, Turner, Wolf, Delgado, Zárate, Bauman y Mafessoli. También fue fundamental el concepto de comunidad expresado por las personas que habitan Tulijá), al análisis de la vida cotidiana (con las estructuras del mundo de vida propuesto por Schutz, el *habitus* de Bourdieu y la persona de Goffman) y los estudios socioantropológicos sobre juventudes (Feixa, González Cargas y Cruz Ávila son principales).

Durante el segundo capítulo, se hizo un trabajo de recopilación histórica de textos que hablan sobre Bachajón (Eugenio Maurer, Luciano Hernández y Alain Bretón, fundamentales), la Reforma Agraria (Arturo Warman fue esencial), sobre la colonización selvática y su evangelización (Jan de Vos, Xóchitl Leyva, Jesús Morales, entre otros) y sobre

San Jerónimo Tulijá (aquí fue básico Luciano Hernández). Además se trató de insertar la voz de los *jtatiketik* que participaron del proceso fundacional de la comunidad.

Para los capítulos 2 y 3, se hizo acopio de una serie de textos etnográficos, antropológicos y sociológicos, acerca del estudio de las juventudes. También se inserta el análisis de la vida cotidiana (Schutz y Luckman, 1973) como metodología fundamental en el estudio de comunidades sociales y el concepto de *habitus* acuñado por Pierre Bourdieu. Las categorías más usadas en cuanto a juventudes, son: i) la autopercepción de los sujetos juveniles y la percepción de las adultas y adultos al respecto, lo que resulta de vital importancia en cualquier análisis antropológico que intenta el acercamiento de las culturas a través de la investigación etnográfica y su siguiente redacción; ii) las prácticas divergentes como actitudes tomadas por jóvenes y que oscilan y se yuxtaponen con cualidades alternativas o integradas; iii) la unión en pareja y conformación del nuevo hogar que marca un cambio decisivo en las relaciones de género y generacionales; iv) el surgimiento de la juventud dentro de la estructura social comunitaria que provoca un cambio en las relaciones intergeneracionales, como una novedad; v) las condiciones sociales que subyacen al ser-joven indígena-campesino actual y que es causal de las posibilidades futuras; vi) las imágenes culturales en que se expresan los nuevos estilos y formas de ser-joven; vii) la relación de un nuevo rito de paso con el proceso educativo y migratorio; y, viii) los cambios generacionales. Todas estas categorías están atravesadas por tres factores, reales y concretos, que forman parte consustancial del ser-joven actualmente en San Jerónimo Tulijá: la educación, la migración y los medios audiovisuales.

Este análisis se inserta en la discusión antropológica que desde principios del siglo XX se ha venido dando respecto a la figura social constituida como *juventud*. En ningún momento encuentro necesario hacer la aclaración de que el término juventud, en singular, no es posible dentro del amplio espectro juvenil que hay en las sociedades actuales porque me resulta evidente la heterogeneidad de las *juventudes*. Tampoco planteo como posible realizar un análisis enfocado en el aspecto etario, discusión sumamente socorrida en los diversos estudios sobre el tema, pues me parece que la idea de establecer rangos de edad tiene que ver más con las instituciones y las políticas públicas que con la realidad. La especificidad de los estudios de las juventudes rurales tiene que ver con la creciente urbanización que se ha venido dando en las sociedades latinoamericanas caracterizadas por poblaciones rurales campesinas e indígenas. La misma heterogeneidad de los procesos juveniles demarca la importancia de observar las verdaderas necesidades de las jóvenes y los

jóvenes provenientes de ámbitos rurales distintos, a quienes se les pretende incluir dentro de los aspectos juveniles ciudadanos siendo que sus condiciones sociales no les permiten esta inserción equitativamente.

Sin duda, la creciente inclusión de las jóvenes y los jóvenes en el mundo teatralizado de la sociedad global (que sería más bien *local* de las sociedades dominantes) a través de la migración, la escolarización y los medios masivos de difusión, provoca un cambio sustancial en las formas de relacionarse de los mundos rural y urbano. Las jóvenes y los jóvenes que nacieron y crecieron en sociedades indígenas-campesinas, mantienen un contacto tal con el mundo urbano, que parece que estos ámbitos se entremezclan creando nuevas configuraciones relacionales con elementos de uno y otro espacio.

Considero que la importancia de estos estudios no radica tanto en la colaboración con la creación de políticas públicas enfocadas a jóvenes, sino en una reflexión compartida entre quienes conformamos dicha figura social acerca de los caminos en que podemos ir definiendo los pasos a seguir para el desenvolvimiento adecuado de nuestras cualidades individuales y colectivas. Es así que encuentro que estas investigaciones deben dejar los estantes de las bibliotecas y las direcciones url de la web, para formar parte del acervo cultural de quienes estamos hablando. Tal vez para esto sea preciso buscar nuevas formas de comunicar los escasos o fructíferos avances en el tema y propongo: i) si han de ser textos escritos, que sean con un estilo literario más adecuado al lenguaje popular puesto que no van dirigidos en su esencia al ámbito académico; ii) la conformación de una antropología ligada a nuevas tecnologías: videos, audios, fotos y; iii) la inserción completa de quien investiga en el medio que estudia para así poder estructurar y realizar talleres y dinámicas de acción concreta que lleven a una concientización y participación real de la población de estudio.

Esta investigación se enfoca, entonces, a la inserción de la escribana y la observación de la vida cotidiana de las jóvenes y los jóvenes actuales de una comunidad como San Jerónimo Tulijá, así como los cambios en las expectativas futuras de vida, encontrando como disparador fundamental de estos cambios el aumento creciente en los flujos de información, consumo e intercambio cultural basados en el aumento en la escolaridad, la migración y el acceso a medios masivos de comunicación.

Aclaraciones

Concluyo esta introducción haciendo tres aclaraciones:

Primero, que a lo largo de este texto utilizo un lenguaje incluyente de género que, si bien para muchos y muchas de sus lectoras puede resultar exagerado, considero necesario dada la importancia de cambiar las formas lingüísticas que pueden recrear una forma de dominación como lo ha sido la masculina.

Segundo, que este trabajo se realizó principalmente con las habitantes y los habitantes del barrio central, es decir, contados son los casos de jóvenes pertenecientes a alguno de los dos barrios restantes; esto se debe a que en general mi contacto más fuerte es con la gente del barrio central, aunque gracias a mi trabajo previo en la preparatoria conozco a varios muchachos y muchachas de los otros barrios. Según la clasificación barrial que hacen las pobladoras y pobladores del ejido, el barrio de Kakawil es de filiación priísta y el barrio de San Juan, sería el zapatista. San Jerónimo Tulijá, ha sido considerada comunidad básicamente zapatista, de hecho, según cuentan algunos muchachos, tras el levantamiento del '94, “toda la comunidad era zapatista” y estaba de acuerdo con las demandas y planes de acción planteados por el EZLN¹⁰, pero pronto esta filiación cambió y hoy en día la mayor parte de la población se podría decir que es neutral: en ocasiones apoyan las propuestas zapatistas, en ocasiones aceptan los apoyos gubernamentales. Entre jóvenes también existe este vaivén: jóvenes, mujeres y varones por igual, que en el año 2000 estaban a favor del zapatismo y que a veces hasta formaron parte del ejército, hoy en día están aceptando apoyos gubernamentales. Así que la razón principal por la que decidí no tomar en cuenta para este análisis a las juventudes zapatistas, como tampoco tomo a las priístas (o gubernamentales), a pesar de que sí, efectivamente, hay varios jóvenes y varias jóvenes que son militantes y bases de apoyo de ambas propuestas políticas y/o partidistas, es que en este análisis sobre juventudes no hay un interés específico por las posturas políticas de las jóvenes y los jóvenes y las formas de vida que llevan a cabo filtradas y diferenciadas por dichas posturas.

Y, tercero, los nombres que aparecen a lo largo del texto, no son los nombres reales de las personas a las que me refiero. Esto es porque no estoy muy segura de que se sientan cómodos y cómodas con las observaciones que aventuro sobre ellos y ellas y de esta manera intento respetar sus identidades.

¹⁰ Ejército Zapatista de Liberación Nacional

Agradecimientos

Agradezco la atención prestada a este texto esperando que sirva de algo en la comprensión de las dinámicas actuales en que se desenvuelven las juventudes indígenas-campesinas como San Jerónimo Tulijá. También agradezco el apoyo y cariño brindados por la familia, amigos y amigas de la comunidad quienes me reciben como un miembro más de su cotidianidad, así como el de académicos y académicas, compañeras y compañeros, del CIESAS y de otras instituciones que me ayudaron a guiar los pasos de esta investigación. Agradezco a mis amigas y amigos Magui, Tanis, Zu, Cacho, Gali, José, Guiguí, Comando, Ramón, por su compañía en momentos difíciles y alegres durante mi estancia en San Cristóbal.

Agradezco infinitamente a mi mamá y a mi papá, por su ejemplo de lucha, entrega y amor a la vida. A mis hermanos y hermanas que siempre, a pesar de las divergencias que encontremos en nuestras formas de ver el mundo, y con todo el amor que les caracteriza, me han apoyado para llevar a cabo todas mis inquietudes y a Jorge por creer en mí, por toda la paciencia que me tuvo durante estos dos años y por enseñarme que cuando se busca un camino con corazón, todas las barreras se pueden vencer.

Finalmente agradezco al CONACYT por haberme otorgado la beca número 207098, a través de la cual pude realizar esta investigación y pude prepararme académicamente para responder al pueblo mexicano, al que admiro y al que agradeceré siempre por esta oportunidad a través de mis acciones, propuestas e investigaciones en busca de una vida más justa, equitativa y pacífica para todos y todas sus habitantes.

1. MARCO CONCEPTUAL

Vida cotidiana y jóvenes en la comunidad de San Jerónimo Tulijá

Introducción. En este primer capítulo se pretende abrir algunas discusiones sobre temas y conceptos que me parecen relevantes, sobre todo en el marco de la investigación antropológica que presento. Esta tesis se enfoca en las jóvenes y los jóvenes de una zona rural – las formas en que viven sus juventudes y las expresan, sus expectativas futuras y sus relaciones con las estructuras de mundo de vida dominantes en las urbes e incluso en sus comunidades –, pero no sólo la discusión sociológica acerca de las juventudes es relevante, también resulta necesario plantear algunas concepciones referidas, principalmente, a la construcción social que les constituye y que a la vez van constituyendo, y al espacio físico-social en que se desenvuelven, esto es: la vida cotidiana de las jóvenes y los jóvenes en relación con el espacio que habitan y que nombran *comunidad*. Tratándose éste de un capítulo que pretende construir un marco conceptual de análisis, inicio con el planteamiento obligado sobre **Jóvenes**: i) qué es la juventud, o mejor dicho, qué son las juventudes dentro del imaginario colectivo social; ii) posteriormente hago un breve recuento de la historia y los estudios sobre juventudes en las ciencias sociales; iii) sigo después con este recuento pero enfocado en la región latinoamericana caracterizada por su población rural; iv) a continuación presento la metáfora propuesta por Feixa (1996, 1999), como explicación del cambio generacional, y; v) finalizo esta primera parte con la discusión de la propuesta metodológica para el análisis juvenil que se enfoca en juventudes integradas y/o alternativas. En un segundo momento, y a pesar de la complejidad que representa ocupar el término **comunidad** para referirse a localidades rurales o indígenas, el hecho de que para las personas que habitan y constituyen la comunidad de San Jerónimo Tulijá se trate de un concepto relevante y de uso cotidiano para referirse a su territorio habitado y a su población y que, para las jóvenes y los jóvenes sea una referencia de su lugar de origen, me hizo adentrarme en la discusión y plantear por qué llamo comunidad al territorio de San Jerónimo y las personas que lo habitan; este acercamiento inicia por un recorrido sucinto en las discusiones teóricas sobre comunidad y finaliza con una idea acerca del por qué este concepto es trascendental para las pobladoras y pobladores de San Jerónimo Tulijá y cómo se puede plantear más como una estrategia de sobrevivencia colectiva espontánea traducida en *comunidades* dentro de la comunidad. Acerca de la **vida cotidiana** en que se desenvuelven estas jóvenes y estos jóvenes: propongo los conceptos de Schutz y las estructuras del mundo de vida y las ideas de Bourdieu sobre el *habitus*, para así basar las actitudes juveniles dentro de un ámbito de sentido como es la vida cotidiana, en la que, además, la propia antropóloga debe aprender a desplazarse si verdaderamente busca un acercamiento a la realidad juvenil rural – y más ampliamente, a la realidad social en general. Es así que en este capítulo discuto algunos conceptos y explico su utilización dentro del cuerpo de la investigación – los más relevantes: comunidad, vida cotidiana y jóvenes. La información aquí presentada se basa en la revisión bibliográfica aunque no se ausentan algunos datos etnográficos.

Palabras clave: comunidad, estructuras del mundo de vida, *habitus*, juventudes, generaciones, jóvenes alternativos e integrados

1.1. Jóvenes

1.1.1. *Juventud-es*

Las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá se formaron reconociendo el espacio en el que crecieron y las relaciones intersubjetivas que aprehendieron, como una comunidad. La cotidianidad en que se desenvuelven y llevan a cabo sus formas de vida, si bien ha sido la aprehendida, también está siendo la resignificada, porque a ellos y a ellas les ha tocado vivir una serie de cambios a nivel material y simbólico que sus padres y madres desconocen.

Pensando en las juventudes como las distintas maneras que cada sujeto humano adopta, mantiene y transforma, para expresar una condición del proceso vital, hay que tomar en cuenta que dicha condición no es como la condición de empobrecimiento o la condición femenina, sino que en el caso de las juventudes hablamos de una condición *transitoria*, no permanente. Aunque difíciles de dilucidar, tiene un inicio e igualmente, tiene un final¹. Está ciertamente atravesada por otras condiciones hasta cierto punto permanentes pero, al final de cuentas, es una condición con la que no nacemos sino a la que en algún punto llegamos y que con suerte, en otro momento, dejamos atrás. Se trata de una transición *presente* en que se conjugan las experiencias *pasadas* y adquiridas durante el proceso de socialización así como las expectativas y proyectos para la vida *futura*.

Ahora bien, en nuestro cambiante mundo real, la situación y con ella, las posibilidades –y las propensiones- cambian sin cesar. Pueden cambiar, ciertamente, si nosotros o cualesquiera otros organismos, *preferimos* una situación a otra; o si *descubrimos* una posibilidad donde antes no la habíamos visto. Nuestra propia comprensión del mundo cambia a su vez las condiciones de éste. También lo hacen nuestros deseos, preferencias, motivaciones, esperanzas, sueños, fantasías, hipótesis, teorías (Popper, 1992: 38)

Es en el tránsito juvenil donde las propensiones de la realidad que envuelven al sujeto individual dentro de un espacio geográfico y social determinados en la cotidianidad, empiezan a depender de las preferencias de cada quien, o bien, de la habilidad personal para descubrir las posibilidades estratégicas para conseguir lo que se busca.

No se trata precisamente de pensar en las juventudes como etapa de la vida, sino de mirar la complejidad de esta transición. Se puede interpretar i) como un momento “de

¹ La diferenciación entre ser adulto o ser joven, es indeterminada. Tendrá que ver con la edad, pero también con la actividad que se desempeña, con la actitud que se tiene en la vida, con la cantidad de responsabilidades que se van adquiriendo y la simbolización de cada grupo social.

espera antes de asumir roles y responsabilidades adultas, proceso en el cual se hace uso de una moratoria social aceptada social y culturalmente” (Dávila León, 2004); ii) como el proceso de formación para la posterior inserción al mundo adulto, o; iii) como el tránsito de una situación de dependencia hacia una de emancipación y autonomía. En este sentido, la transición se puede tomar i) como movimiento o proceso, es decir, como un movimiento biográfico, lineal, o; ii) como un transcurso que incluye estructuras y procesos sociales en que se configura y se percibe la propia individualidad del sujeto y las relaciones contextuales en que se desenvuelve su cotidianidad.

Considerar esta condición como un proceso de incorporación a la adultez, es sólo un aspecto de la plural complejidad en que en la realidad se desenvuelve el ser-joven (que en todo caso es un proceso más dentro de otro más amplio que es el ciclo vital). Consideremos que ser joven no es sólo un proceso *previo* para llegar a una meta que sería el ser-adulto, es también *ex-presión*, *con-vivencia*, *construcción*, *vida plena en sí*, desde la individualidad y también desde la colectividad, creando y re-creando, no la juventud, sino, precisamente, las juventudes en que se enmarca la complejidad de factores que inciden en esta condición humana: si se es hombre o mujer, si se es pobre o rico, si se estudia o se trabaja, si se permanece en la soltería o no, si se vive en la ciudad o en el campo, en una familia numerosa o si se es hijo o hija única, si se maneja la lengua oficial o no, si se habla lengua indígena o no, entre otros.

Una vivencia común entre las jóvenes y los jóvenes y de la cual, probablemente, se desprende la idea de que ser joven es una etapa previa a ser adulto o adulta², es el empezar a tomar decisiones sobre una misma, rompiendo en cierto modo, la estructura del mundo de vida heredada y transmitida por nuestros antecesores y antecesoras. Es decir, durante la niñez son el papá, la mamá, las maestras y maestros, las hermanas y hermanos mayores, quienes nos dicen cómo tenemos que actuar, qué cosas debemos decir y qué cosas no, a veces hasta nos dicen cómo vestir. Cuando somos niñas o niños no decidimos si queremos estar en la escuela o no, si queremos o no salir a jugar o a pasear o, incluso, a trabajar. Casi nada de lo que ocurre en nuestras vidas está en nuestras manos durante este período. Pero, mientras estamos creciendo y empezamos a convertirnos en jóvenes, poco a poco vamos empezando a tomar decisiones, cada vez más y cada vez más determinantes, tales como:

² En todo caso me parece que existe la idea de que ser-adulto/adulta es, prácticamente, ser-humano en plenitud. Es decir, ser niño o niña, joven o anciano o anciana, no se equipara tanto a una plenitud de vida como ser adulto o adulta. Como si todo eso fueran etapas previas y posteriores a *la vida-en-sí-misma* que es ser-adulto/adulta

estudiar o trabajar, qué estudiar, en dónde trabajar, casarse o no, con quién, tener hijos e hijas o no y cuántas, salir del lugar en el que se vive o permanecer ahí, entre otras. Digamos pues que son los momentos en que se crean expectativas y se transforman los caminos futuros hacia los que buscamos dirigirnos, aunque no pocas veces esta toma de decisiones se vea envuelta en un conflicto intergeneracional, sobre todo hoy en día, cuando el avance tecnológico de los medios de comunicación y su creciente accesibilidad, crea una brecha generacional muchas veces insalvable.

Cuando somos adultos o adultas, las decisiones que tomamos, generalmente, están rodeadas de los aspectos de vida con que hemos construido ese camino iniciado en la juventud, aunque no hay pocos casos de adultos y adultas que están en su “segunda adolescencia” y empiezan a tomar decisiones trascendentes con las que se rompe el camino iniciado tiempo atrás y se inicia un nuevo camino, con nuevas expectativas, hacia un futuro distinto. Por eso es que es tan difícil intentar clasificar la vida por etapas: solemos escuchar de personas jóvenes que por sus actitudes y acciones parecen viejas y de personas viejas que parecen adolescentes.

En este caso evitaremos tener en cuenta el aspecto etario, es decir, el de rango de edad, que es tan recurrido en los estudios sobre juventudes, por las mismas razones a las que aludo cuando objeto la idea de que la juventud es una etapa de la vida. Además, restringir la definición del ser-joven a un rango de edad depende de cómo lo manejen las instituciones y gobiernos que pretenden legislar a la población juvenil. Así por ejemplo, las Naciones Unidas establece que el rango de edad para considerar joven a una persona oscila entre los 15 y los 24 años; países como México, España y Portugal, extienden el rango desde los 12 hasta los 29 años; mientras que en la Ley de Juventud en Colombia, se establece que se es joven de los 14 a los 26 años (Garcés Montoya, 2005).

1.1.2. *Historia y estudio de las juventudes en las Ciencias Sociales. Una aproximación*

Carles Feixa (1999), uno de los estudiosos de las juventudes en la región denominada latinoamericana, hace un recuento primero de los tipos de jóvenes que han surgido a lo largo de la historia en los diferentes grupos sociales. Los distingue en cinco arquetipos localizados en distintas fases de la historia humana escrita desde la perspectiva occidental: 1) los que llama *púberes* y que localiza en sociedades primitivas previas sin Estado, que utilizan ritos para marcar la liminalidad de este momento vital; 2) los *efebos*, a los que ubica en los antiguos estados de Grecia y Roma, que adquirieron un sentido jurídico en tanto etapa de formación, primero militar y luego educativa. El arte dramático, la poética surgida entre los griegos, relacionó a los jóvenes efebos con imágenes como el amor y la amistad; 3) los *mozos* de sociedades campesinas preindustriales, acerca de los cuales existen dos versiones: una propuesta por Philippe Ariés (1927), que asegura que la inclusión temprana de los jóvenes en el trabajo hace que la juventud desaparezca, y otra que plantea Natalie Zemon-Davis (1971) que asegura que los jóvenes participaban en actividades de regulación social. Es el caso de las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá: la inclusión desde la niñez en las formas organizacionales del trabajo, hace que este tránsito no sea un delimitador de la juventud como suele ocurrir en las sociedades industriales-urbanas, pero tal vez son las imágenes culturales con que se expresan, las que dan forma a las juventudes tulijeñas; 4) los *muchachos* del siglo XIX surgidos por la incipiente industrialización, y; 5) los *jóvenes* (y las *jóvenes*) de las sociedades modernas industriales delimitados por crisis de autoridad, por actitudes contestatarias, por una inserción metódica en el consumo industrial, por la creación de culturas juveniles en una interacción con los medios masivos de comunicación y por la secularización de las costumbres.

En segundo lugar, Feixa (1996 y 1999) hace un recorrido por las formas de abordar el tema de las juventudes en la antropología. Localiza como pionero a Stanley Hall (1905), quien ubica la juventud en su aspecto etario de los 12 a los 25 años y la sitúa como una etapa de turbulencia y transición. Luego la escuela de Chicago se encarga de los estudios sobre juventudes relacionándolas con la marginación, la delincuencia y la prostitución, como un tipo de anomia social³. Es Margaret Mead (1928) quien cuestiona la universalidad

³ Anomia, es un concepto acuñado por Émile Durkheim (1897) durante un estudio sobre el suicidio como hecho social. Lo plantea como una situación producida ante la incapacidad del sujeto de ajustar su

de Hall y plantea que no en todas las culturas juventud es igual a crisis (como observa ella misma en su etnografía sobre Zamoá). E. Erikson (1959, 1971), desde una perspectiva psicologista, habla de procesos de conformación y búsqueda de la identidad individual conjuntados con el tránsito fisiológico. John R. Gillis (1981), plantea una jerarquía de edades que prescribe dependencia para niños y niñas, semidependencia para jóvenes y retiro para ancianos y ancianas; él encuentra que es en el siglo XX donde se empieza a incluir la adolescencia entre mujeres, obreros, zonas rurales y países no occidentales. González Cangas (2006), localiza a Giovanni Levi y Jean-Claude Schmidt (1994) como los recopiladores de los diversos estudios históricos sobre juventudes en una antología nombrada *Histoire des jeunes en Occident*.

Se hace evidente en este breve recorrido que nos otorga Carles Feixa – y que completa González Cangas –, una abundante producción de estudios sobre juventudes realizado desde distintas metodologías sociales aunque con una localización geográfica específica, no hay que olvidar que estos métodos surgen-de y se enfocan-en las sociedades dominantes-occidentales.

[...], en todo este debate están ausentes ciertas modalidades de juventud que han sido mayoritarias a lo largo de la historia y que siguen siéndolo en buena parte de las sociedades periféricas y dependientes de los países no occidentales: las juventudes rurales e indígenas” (González Cangas, 2006: 175-176)

concepción del mundo estructurado a los hechos sociales. El autor se enfoca a los cambios drásticos producidos dentro de una sociedad determinada, como guerras, hambrunas o pestes, sin embargo, el término ha sido usado en diversos estudios sociológicos y antropológicos para denominar las acciones de sujetos que viven una ausencia de normas. Así, un sujeto anómico, no necesariamente sería el suicida de Durkheim, sino una persona que no acepta los límites que la sociedad le impone. En ese sentido es posible pensar en este término dentro de los estudios sobre juventudes para referirse a las jóvenes y los jóvenes que buscan retar – por las condiciones cuestionadoras propias del momento vital que viven – al sistema social impuesto por las adultas y adultos que les preceden.

1.1.3. *Estudios sobre juventudes en América Latina y sus zonas rurales*

Yanko González Cangas(2006) dedica un texto a indagar en la historia del estudio de las juventudes en América Latina. La ubica a principios del siglo XX, fase a la que considera ensayística, especulativa o creativa, y que surge de intelectuales nacionalistas latinoamericanos con enfoques emancipadores o edificantes sobre los nuevos actores sociales: jóvenes (varones y de preferencia, estudiantes). Entre estos autores nombra a Rodó (1900), a Ingenieros (1913), a Vasconcelos (1924), a Mariátegui (1928) y a Huidobro (1925)

La “juventud”, para el grueso de estos autores, es entendida como un reservorio moral, tanto para la construcción de un “nuevo” y “joven” proyecto civilizatorio en la refundación de la nación y la identidad latinoamericana, como la encarnación de la modernidad cultural, “civil” – Reforma Universitaria de Córdoba, Argentina, en 1918 – y estética (vanguardias artísticas) (González Cangas, 2006: 176)

Este grupo se ve superado por el positivismo de las ciencias sociales adoptado desde Europa y Estados Unidos en las décadas de los 50 y los 60 del siglo XX. Las teorías y los enfoques se desplazan por dos caminos: i) el estructural-funcionalista que estigmatiza a las jóvenes y a los jóvenes como disfuncionales dados los procesos industrializantes y las migraciones hacia las urbes, y; ii) el marxista sociológico que instrumentaliza a las jóvenes y a los jóvenes como poseedores de una concientización de clase y argumentadores de movimientos juveniles estudiantiles (cfr. González Cangas, 2006)

La influencia de los estudios de T. Parsons y R. Merton en la década de los cincuenta, a pesar de enfocarse en la anomia juvenil, otorgaron elementos conceptuales de importancia en cuanto al estudio de las juventudes, vistas como una etapa de socialización y moratoria social.

En las décadas de 1960 y 1970 se institucionalizan estos estudios en el Instituto Latinoamericano de Planificación Económico Social (ILPES), iniciando con los estudios de Echavarría (1967), Mattelart (1970), Solari (1971) y Gurrieri, Torres-Rivas (1971), entre otros (cfr. González Cangas, 2006: 177), quienes se enfocan en procesos de integración y desarrollo social de las jóvenes y los jóvenes.

Hasta este momento los estudios socioculturales habían omitido la dimensión generacional pues existía la idea de que en América Latina, sobre todo en las sociedades indígenas-campesinas, la precoz incorporación a la vida adulta en cuanto a trabajo y

sexualidad, impedía el establecimiento de una etapa de juventud. Este concepto se fue desintegrado a partir de los 80 cuando las juventudes rurales e indígenas emergen dados “los procesos acelerados de modernización e hibridación cultural” (González Cangas, 2006: 178), es decir, los procesos de urbanización rural que de hecho son, a la vez, de ruralización urbana.

Dentro de los estudios dedicados a las juventudes en sociedades rurales indígenas-campesinas, se puede notar un cierto esencialismo basado en la idealización del “buen indígena”. Se hacen generalizaciones atravesadas por un intento de estudios universales. Por ejemplo, Bonfil (1990) asegura que en estas sociedades, en general, el hombre casado es adulto independientemente de su edad. En San Jerónimo Tulijá es posible que las adultas y adultos más conservadores consideren así la finalización de la juventud (que no en pocos casos sería más bien la finalización de la infancia), sin embargo, otros adultos y adultas, así como la mayoría de las jóvenes y los jóvenes casados, consideran que no por tener nuevas obligaciones en la conformación de una familia propia, ya son adultos o adultas.

Pacheco (2000), por otra parte, asegura que en las comunidades indígenas no existe una etapa de juventud, pues el tránsito va de ser niño o niña dependiente de la familia, hacia ser adulto o adulta responsable de una familia propia o de la paterna. Esto tampoco es aplicable en la actualidad a los casos observados en San Jerónimo Tulijá, sobre todo por el alto nivel de migración (estatal, nacional e internacional) y la elevación del grado escolar que les lleva, en muchos casos, a vivir de manera independiente, lejos del hogar materno/paterno y sin las responsabilidades del hogar propio. Estos factores han sido de vital importancia en la transformación generacional en cuanto a la transición para ser-adulto o adulta: se amplía el panorama y el espacio temporal, para *seguir-siendo-joven*.

González Cangas (2006) se enfoca entonces al sistema de cargos como ejemplificación de la estratificación por edades en el criterio de distribución política. En ese sentido en San Jerónimo Tulijá los cargos comunitarios se empiezan a adquirir en cuanto las jóvenes y los jóvenes se juntan en pareja y empiezan a conformar su propia familia. Sin embargo, estos cargos son voluntarios dependen de quienes estén, se sientan o pretendan, involucrarse cercanamente con los procesos comunitarios. Esto difiere de generaciones anteriores que ciertamente sentían la obligación de llevar cargos, una obligación que tenía que ver con un *estatus* que para las jóvenes y los jóvenes actuales no resulta relevante. Así por ejemplo Vico Giménez, tiene 20 años y está casado, así que participó en la comisión de

la cocina de la iglesia duante las fiestas patronales en septiembre de 2007 iniciando su largo camino para convertirse, eventualmente, en principal. Pero para Casildo Giménez o para Nicandro Morán eso no tiene mayor importancia. Aunque ya tienen 27 años el primero y 25 el segundo (quien además está casado y tiene un hijo), no están interesados en la participación de las comisiones: “es mucho trabajo y, ¿para qué? Si de todas formas en algún momento seremos ancianos y, por lo tanto, principales, ¿o no?”. Además también aquí la migración ha provocado un cisma en este tipo de relaciones sociales pues, aunque los jóvenes entrasen a una etapa de servicio comunitario, estando lejos no podrían cumplir con las obligaciones del cargo correspondiente. A pesar de esto todavía existen ciertas pautas de relaciones entre adultas, adultos y jóvenes: todavía la palabra de las mayores y los mayores es respetada por los jóvenes y los jóvenes, lo que hace que mantengan una cierta obediencia ante las órdenes de las *jnantiketik* y los *jtatiketik*.

De acuerdo a la recopilación histórica que hace González Cangas (2006), el sistema de cargos fue impuesto sobre el sistema de educación mesoamericano “como las casas de juventud (Telpochcalli) y el seminario (Calmecac) azteca” (González Cangas, 2006: 179), unas guiadas a la formación militar y otro guiado a la formación sacerdotal. Con la llegada de los españoles se perdió la vinculación con las guerras y cosmogonías propias de estas culturas y el prestigio se ganaba con ceremonias a los santos patronos (sistema de cargos), además, se dio un proceso de ruralización con el que las sociedades mesoamericanas estratificadas se convierten en comunidades igualitarias sin jerarquizaciones. Esta última idea no es del todo cierta, es decir, las comunidades indígenas, provenientes de las grandes civilizaciones mesoamericanas, han mantenido una conformación social comunitaria basada en el *estatus*; si bien, no se trata de una estratificación clasista o por familias, el *estatus* se adquiere a través de los trabajos prestados a la comunidad y del buen o mal comportamiento que la trayectoria de vida individual manifiesta.

A inicios del siglo XXI pensar en estas comunidades como desestratificadas es erróneo y esencialista, así, los nuevos modelos de *estatus* entre jóvenes ya no están en los cargos sino en los lugares que se conocen cuando se emigra, en los niveles de escolaridad que se alcanzan y en el acceso a los medios masivos de comunicación y su interpelación a *Una* cultura juvenil dominante-occidental que es adaptada, creativamente, al contexto.

Esta transformación tiene que ver con una progresión generacional de la figura social denominada *jóvenes*. Las familias que salieron de San Jerónimo Bachajón para construir comunidad en la zona del río Tulil’ha’, estaban conformadas por jóvenes en el

sentido etario. Es decir, la mayoría de las personas que vivieron y condujeron el proceso de colonización de ese espacio no rebasaba los treinta y cinco años de edad, sin embargo, el proceso juvenil aparecía difuso dadas las condiciones sociales en que se desarrollaron sus propios ciclos vitales y, a pesar de contar con pocos años de vida, las familias jóvenes que llegaron a Tulijá llevaron a cabo un proceso de colonización y ordenamiento comunitario desde una visión y autopercepción de adultos y adultas.

González Cangas (2004b), en su tesis doctoral, plantea que, a través de las historias de vida estudiadas entre las juventudes rurales de Chile, de 1935 al 2003,

[se] nos muestra abundantes indicios de una conformación identitaria juvenil en transformación, que va desde una tenue adscripción juvenil tensionada por el ciclo vital, pasando por una identidad generacional hasta la simiente de culturas juveniles (González Cangas, 2006: 185)

En el caso que estamos presentando aquí, la identidad generacional es la que actualmente está marcando el desenvolvimiento de las juventudes en la vida conjugada entre lo rural y lo urbano, en contraste con la breve o nula presencia de un espacio temporal juvenil en las generaciones fundadoras de la comunidad que pasaban de la infancia, como espacio temporal en que se aprehenden los roles para la reproducción social, a la adultez con la conformación de una familia propia – y, en este caso particular, la conformación de una comunidad propia. Hablar de culturas juveniles resulta tal vez inadecuado, considero que las culturas juveniles, tal como se las ha estudiado, se refieren a un espacio concreto: las urbes metropolitanas. Sin embargo, ciertamente, en Tulijá se desenvuelven microsociedades juveniles expresadas en la confluencia de ciertos grupos de jóvenes.

1.1.4. *Conflicto generacional*

Una característica que describe mucho de la historia narrada del siglo XX es la constante transformación de la tecnología basada en la innovación, la efectividad, lo micro, lo virtual, y una serie de valores sobre las herramientas que refleja también las transformaciones en lo económico, lo social y lo simbólico. Un creciente acceso a la información sobre lo que acontece en diversas partes del mundo y el ingreso de la tecnología directamente a la vida cotidiana de las personas, sin duda, ha incidido en la transformación de las relaciones sociales y simbólicas que se establecen entre los sujetos actuantes y los roles que desempeñan dentro de su cotidianidad. Entre otras, las relaciones intergeneracionales se han complicado con la velocidad propia del siglo y con la construcción de la etapa juvenil – nacida durante esta misma centuria – como otro de los factores fundamentales en la creación de una brecha generacional cada vez más polarizada. Surge el sujeto-joven o la *etapa juvenil*, como un lapso vital que puede abarcar varios años de vida y se caracteriza por un espacio-tiempo en que el sujeto se dedica a prepararse para ingresar al mundo adulto y que, a la vez, le otorga una cierta capacidad de decisión que no tenía durante la infancia. Las generaciones jóvenes van transformando, reconstruyendo los valores aprendidos de la generación anterior inmediata otorgando nuevas formas de ver el mundo que entrelazan lo aprehendido con lo agencialmente transformado de acuerdo a los cambios en el entorno. En el último siglo este cambio ha sido abrupto. De pronto las generaciones inmediatamente más jóvenes parecen ser dos o tres generaciones más innovadoras, creando con esto una polarización de sentidos de vida y valores entre generaciones, más profunda; y, en esta transformación de las relaciones sociales – que se expresa en los cambios espaciales-sociales donde se llevan a cabo (la escuela y la calle sustituyen a la familia y la vecindad o comunidad) y en los tiempos libres (ocio) –, subyacen variables como el género y la clase entre otros.

Feixa (2003), en su texto *Del reloj de arena al reloj digital. Sobre las temporalidades juveniles*, realiza un recorrido histórico por las formas juveniles que se presentan en las distintas estructuras sociales y compara las relaciones generacionales con la evolución histórica del reloj. Apoyándose también en las concepciones evolucionistas de Margaret Mead, afirma que las edades de la vida son también una metáfora del cambio social (cfr. Feixa, 2003: 8).

La noción evolutiva del tiempo y las culturas que lo habitan, ha sido suficientemente superada por las ciencias sociales y humanas. El mismo Feixa (2003) lo aclara respecto a la metáfora que elabora entre la historia del reloj y las edades de la vida: “Debemos precisar que el modelo propuesto no debe interpretarse como un esquema evolutivo, sino como una metáfora transversal para interpretar la complejidad contemporánea con relación a las concepciones del tiempo” (cfr. Feixa, 2003: 24)

Como metáfora, Feixa (2003) compara las formas de sucesión generacional a lo largo de la historia de las sociedades con la creación del reloj como herramienta de medición del tiempo y su evolución tecnológica en la historia. De esta manera utiliza, en primer momento, la comparación entre el reloj de arena y la sucesión generacional a través de un *tiempo cíclico*, propio de las culturas preindustriales:

El reloj de arena puede servir pues para representar la visión cíclica del ciclo vital, basado en la rueda de las generaciones, cada una de las cuales repite *ad infinitum* el comportamiento de la anterior. Según la terminología de Mead, los hijos aprenden de sus padres y abuelos, que constituyen el único referente de autoridad, y repiten [...] con escasas modificaciones, las fases vitales, ritos de paso y condiciones biográficas por las que pasaron sus padres. Se trata del tipo de construcción cultural de las edades, vigente en la mayor parte de sociedades tribales, estatales y campesinas que han existido a lo largo de la historia de la humanidad. En nuestra sociedad, esta modalidad de transmisión generacional persiste en aquellas instituciones, como la escuela, el ejército, las iglesias o el mundo laboral, en las que las estructuras de autoridad están muy asentadas, y en las que la edad o veteranía sigue siendo uno de los pilares del poder y del saber (Feixa; 2003: 12,13).

Este tipo de sucesión generacional cíclica es una metáfora apta para la comprensión de las formas de ser-joven que se desplegaban, hasta apenas unos cuantos años, dentro de comunidades indígenas rurales como lo es la formada en San Jerónimo Tulijá. Esta idea de continuidad y repetición de las formas cotidianas de los antepasados es parte de una construcción identitaria estratégica que desplazaron consigo las familias fundadoras de la comunidad.

La segunda parte de la metáfora de Feixa (2003), compara el reloj mecánico o analógico, con una sucesión generacional relacionada con el *tiempo lineal* característico de las sociedades industriales o modernas.

El futuro reemplaza al presente. Si trasladamos esta concepción a la sucesión de generaciones, observamos que cada una de éstas aspira a vivir mejor que la anterior y a no reproducir sus contenidos culturales. Esta sucesión de las generaciones expresa el proceso de cambio social más o menos acelerado, pero también conlleva la emergencia de la brecha y el conflicto generacional [...] los grupos de edad tienen expectativas diferentes respecto al pasado y al futuro. Según la terminología de Mead, los hijos

aprenden sobre todo de sus coetáneos que constituyen un nuevo referente de autoridad, [e innovación] (Feixa, 2003: 15)

Este futuro que reemplaza al presente se encuentra caracterizado por una serie de factores que diferencian y potencian a los sujetos de las generaciones actuales en referencia con las anteriores. Uno de estos factores, muy principal, es que existe un aumento en el nivel de escolaridad y en la adquisición de conocimientos a través de las nuevas tecnologías de comunicación que incluye tanto los medios audiovisuales como los de transporte.

Aquí se conjunta luego, la tercera comparación, entre el reloj digital y la sucesión generacional dentro de las sociedades llamadas postindustriales o posmodernas que se desplazan dentro de un *tiempo virtual*:

Son los padres los que empiezan a aprender de sus hijos, que constituyen un nuevo referente de autoridad, y dislocan [...] las fases y condiciones biográficas que definen el ciclo vital, suprimiendo la mayor parte de ritos de paso que las dividen. [...] esta modalidad de transmisión generacional se expresa, sobre todo, en aquellas instituciones como los medios de comunicación de masas, las nuevas tecnologías de la información, los nuevos movimientos sociales y las formas de diversión digitales, en las que las estructuras de autoridad se colapsan, y en las que las edades se convierten en referentes simbólicos cambiantes [...] las redes electrónicas digitales de alcance universal [...] contribuyen a la sensación de que todos vivimos el mismo tiempo y de que todo sucede en tiempo *real* [...] las generaciones se “destemporalizan”, creándose “no tiempos” equivalentes a los “no lugares”: auténticos “limbos sociales” [...] ello implica una revolucionaria implosión de las fronteras entre la masculinidad y la feminidad en el tránsito hacia la edad adulta o la ancianidad (Feixa, 2003: 19, 20)

Esta última modalidad de la sucesión generacional resulta interesante cuando, efectivamente, observamos que la adquisición amplia de conocimientos gracias al acceso constante a la información que tienen las jóvenes y los jóvenes actuales, supera muchas veces los conocimientos de las generaciones anteriores. Como ya Feixa (2003) advierte, no se trata de tomar estas tres metáforas como un concepto de análisis evolutivo, de hecho no es así la realidad observable: más bien, las generaciones actuales (urbanas y rurales) estamos en un constante desplazamiento entre los tres tiempos: cíclico, lineal y virtual, es decir, a la vez que repetimos y damos continuidad a muchas de las formas cotidianas de vida que aprehendimos de nuestros antecesores, también demostramos que podemos ir más allá de lo que nuestras madres y padres han llegado, que podemos cuestionar mucho de lo que nos enseñaron porque, además, cada día aparecen novedosas posibilidades tecnológicas que proclaman el mejoramiento de nuestras vidas. La velocidad característica del siglo XX, ha provocado que se amplíe la brecha generacional en tanto que el paso de una generación a otra ya no tarda tantos años, es decir, las generaciones ya no se pueden contar como una

sucesión de padres y madres a hijos e hijas porque los cambios acelerados hacen que personas con una diferencia de edad no mayor a los 10 años sufran un distanciamiento generacional en cuanto al conocimiento de las nuevas tecnologías.

Estudiar el conflicto generacional requiere la observación de las condiciones reales, tangibles, en que la generación joven puede traspasar las experiencias de las adultas y adultos creando nuevos paradigmas y sentidos de vida y cómo, o hasta qué punto, las adultas y adultos tienen la capacidad de tolerar, e incluso de conjuntar esfuerzos con las jóvenes y los jóvenes ante estas transformaciones. Es precisamente el aumento en la escolaridad, la migración y los medios de comunicación, sobre todo los audiovisuales, algunos de estos mecanismos que distinguen a las juventudes actuales de las generaciones anteriores.

1.1.5. *Juventudes alternativas o integradas*

La juventud en sí es la conceptualización de una etapa etaria del ciclo vital humano. Pero, aunque entrando al siglo XXI nos parece habitual referirnos a cierto tipo de personas como *jóvenes* (tipo referido a la edad, básicamente), en realidad no se trata sino de una construcción simbólica proveniente de la de cultura dominante-occidental que vio la necesidad de esta *figura social* ante un desarrollo industrial creciente que deja de necesitar una inserción temprana de las personas al ámbito de producción laboral, aunque sí se enfoca con fuerza en su pronta inserción al consumo basado en los tiempos de ocio.

Ya hemos mencionado que a principios del siglo XX, Stanley Hall (1905 cfr. Feixa, 1999) postuló como natural una etapa de moratoria social e inestabilidad emocional previa a la vida adulta relacionada con las bandas que se formaron en las urbes estadounidenses y que fueron los grupos a los que se enfocaron los estudios de la Escuela de Chicago. Fue en estos momentos cuando se le adjudicó a la etapa juvenil la característica de la rebeldía, el anarquismo y la delincuencia, como una conformación grupal que surge a partir de una actitud contrapuesta, sin causas aparentes (excepto la inestabilidad emocional adjudicada a esta etapa etaria), hacia las instituciones adultas. Esto aparece errático desde dos sentidos: i) analizar esta contraposición juvenil como una cuestión que tiene que ver con la inestabilidad emocional es demasiado elemental pues, en todo caso, la anomia juvenil tiene que ver con procesos sociales más complejos que una simple rebeldía sin causa; y ii) no se puede generalizar de esa manera a las distintas juventudes; Margaret Mead (1928) posteriormente comprueba que esto no pasa en todas las sociedades, además, dentro de una misma sociedad, las juventudes se pueden expresar de distintas maneras, por lo tanto no todas las juventudes se manifiestan en contra de las instituciones.

Al respecto, Ávila Landa y Cruz Salazar (s/f) en su texto titulado *Juventudes en la posmodernidad mexicana del siglo XXI. Identidades flexibles: dos experiencias con jóvenes urbanos*, retoman de Reguillo (2003) “una tipología dualista general [que la autora] propone: el modelo de los jóvenes integrados versus los alternativos; [que] como bien señala, el conocimiento de cada uno de estos tipos tiene implicaciones metodológicas importantes de establecer para su análisis (Ávila Landa & Cruz Salazar)”

[...] la condición juvenil refiere sobre todo diversidad: variadas maneras de ser y estar en el mundo cuyas opciones bien aparecen como innovaciones socioculturales de juventudes "alternativas" o bien continuidad de las rutas tradicionalmente establecidas de juventudes "integradas" (Ávila Landa & Cruz Salazar)

Esta categorización ha sido útil para el análisis de algunos grupos juveniles. Es Tania Cruz (s/f), una de las estudiosas de las juventudes actuales más relevantes en México, quien ha recurrido varias veces a esta dualidad. En su texto *Mudándose la muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes*, realiza un acercamiento etnográfico a mujeres tsotsiles jóvenes que viven en ciudades fuera de su comunidad y de qué manera viven su condición femenina dentro del nuevo ámbito en que se localizan. Utiliza el concepto de juventudes alternativas para denominar a las jóvenes que viven una sexualidad y una autonomía dentro de las ciudades receptoras que no podrían vivir dentro de sus comunidades de origen. Dice:

Los jóvenes "alternativos" han sido marginados [...] sin considerar la creatividad en sus "otros" estilos de vida. Por elegir un camino distinto al del "deber ser", se piensa que el joven no tiene buena relación con las instituciones, incluso con su propia familia, por lo que se le asocia con un ser de conductas desviadas, deficientes o anómalas [...] sus experiencias se caracterizan por la libertad –pertinente o no– para expresar sus ideas y sentires. Tales comportamientos son estigmatizados desde el mundo adulto e institucional como "conductas inmaduras e irrespetuosas" que traspasan los parámetros sociales, morales y hasta legales dentro de una comunidad (Cruz Salazar, s/f)

Con esto, la autora determina que se es *alternativo* o *alternativa*, cuando se viven, o se busca vivir experiencias distintas a lo socialmente aceptable dentro de un grupo social específico. Es decir, las chicas a las que entrevista viven fuera de su lugar de origen, fuera del ojo vigilante de las instituciones sociales en las que crecieron, fuera de la cotidianidad que estaban acostumbradas a vivir. Las experiencias que viven *afuera* son, como ella misma las nombra, *alternativas*, sin embargo, dentro del contexto en que las están viviendo son comportamientos, digamos, normales, aceptables, parte del *habitus* ciudadano, pues en las urbes se vive una estructura del mundo de vida cotidiana distinto al que se vive en las zonas rurales. Al retomar esta tipología para el análisis sobre jóvenes que presento en esta investigación – y gracias a las observaciones de mis lectoras – encontré la necesidad de dar cuenta clara de que, al tratarse de jóvenes rurales, estamos hablando de personas que viven una realidad simbólica dentro de sus comunidades que resulta muy distinta a la realidad simbólica con la que se topan en las urbes. En ese sentido, cuando presento el caso de Fernanda Morán (capítulo 4), me refiero a ella como una chica que se puede considerar alternativa dentro de los parámetros axiológicos del lugar del que proviene (San Jerónimo Tulijá), por ser mujer independiente que no busca seguir el camino establecido por su

madre y su padre o bien, por la comunidad en general; pero a la vez, me topé con el hecho de que resulta ser una chica bastante integrada al sistema socioeconómico simbólico de la urbe en que vive y trabaja (San Cristóbal de Las Casas) por ser empleada de una tienda de telas y por vivir, en general, una juventud permeada por el modelo dominante-occidental. Es aquí donde la dicotomía se diluye: se tienen actitudes alternativas a determinados modelos de conducta pero regularmente, se tienen también actitudes integradas al grupo simbólico al que se busca pertenecer, dando así un matiz importante a estos conceptos (está idea se ampliará más adelante con la presentación de Winch que nos otorga Giddens).

Continuando con esta autora, en su texto *Grafiteros en la ciudad de México* (2003), se enfoca en las relaciones adulto/adulta-joven, para explicar porqué se confunde a los jóvenes grafiteros con delincuentes en vez de aceptar sus propuestas expresivas como alternativas o innovadoras:

Entre el mundo juvenil y el adulto las apreciaciones respecto de lo bueno y lo malo parecieran ser, si no opuestas, sí muy disímiles. En su mayoría, los jóvenes contemporáneos piensan en el aquí y en el ahora, disfrutan y gustan de las experiencias fuertes y arriesgadas, actúan de manera vertiginosa sin importar las consecuencias, lo cual no quiere decir que sus acciones siempre sean malas o problemáticas. Los adultos, por lo regular, actúan con más cautela, lo que tampoco es estrictamente prometedor. Además, sus actitudes están orientadas por los estatutos y las normas legales, lo que les permite una “aceptación social” y les premia con respeto. Por lo tanto, pareciera ser que cualquier comportamiento que diste de ser común o normal, es “anómalo” o “malo”, y no “alternativo” o “innovador” (Cruz Salazar, 2003: 18)

Es decir, aquí hace una distinción importante entre la concepción del vandalismo como actos de mala intención, y el ser alternativo como un acto de expresión juvenil. En el fondo sucede que la generalización antropológica de las juventudes, lo que intenta es realizar un análisis basado en la estructura social jerárquica y la integración aprobatoria o no a estas estructuras por parte de las jóvenes y los jóvenes. En cambio, lo que aquí se propone es mirar estas expresiones juveniles como factores de incidencia dentro de las mismas instituciones adultas a las que retan, es decir, aún siendo “anómalos” (si así se les quiere juzgar), los jóvenes y las jóvenes lo que están haciendo es innovar, otorgar nuevas categorías, nuevas miradas sobre las posibilidades del ser-humano dentro de sociedades y culturas específicas.

Finalmente en su tesis de maestría titulada *Voces de colores. Graffers, crews y writers: identidades juveniles en el defeno metropolitano*, explica que los enfoques más significativos de la problemática juvenil son tres: “i) la trayectoria del joven ‘integrado’”, como las etapas de desarrollo *normal* que vive un ser humano dentro del ciclo vital, pero también y sobre todo,

social; el “ii) proceso de socialización en los jóvenes, atendiendo el grado de interacción que éstos tienen con otras instituciones que facilitan el pase a la sociedad”; y, “otro acercamiento constituye la imagen negativa iii) de los jóvenes ‘alternativos’, aquellos que por haber elegido un camino distinto al ‘deber ser’ se les asocia con desviación, deficiencia, desequilibrio, patología, etc” (cfr. Cruz Salazar, 2003: 48). Es decir, los enfoques se dirigen a una concepción positiva, una neutral y otra negativa de las actitudes de las jóvenes y los jóvenes con su entorno social que ha permeado los estudios sociales sobre juventudes.

Al retomar en este trabajo la dicotomía alternativos/integrados como herramienta de análisis, encuentro necesario hacer la observación etnográfica de los matices entre ambos polos que caracterizan a la realidad. Es importante contextualizar para especificar en qué momento y quiénes son las jóvenes y los jóvenes que actúan, unas veces de maneras *alternativas*, otras veces, *integradas*. Pero, también considero importante, para lograr esta contextualización, no cerrarse a la observación exclusiva de dos posibilidades de ser-joven, sino abrir los ojos a otras estrategias que se despliegan y que de alguna manera conjuntan procesos alternativos y a la vez integrados, logrando así un tipo de equilibrio entre las formas que quieren implementar en su vida y en sus expresiones (que en Tulijá son adquiridas, interpretadas y resignificadas, regularmente, desde la tv y/o desde personas ajenas a la comunidad como profesoras y profesores) y las formas que son aceptables para el mundo adulto que se les presentó e impuso desde su nacimiento como el *mundo cotidiano*.

Retomo ahora el concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu (que ampliaremos más adelante) que encierra dentro de sí valores y contra-valores que pueden variar de acuerdo al contexto estructural-simbólico, porque son valores en tanto se interpela con las instituciones creadas a partir de una estructura del mundo de vida de manera positiva. Es así que lo que en un contexto puede ser un valor, en otro puede ser un contra-valor, es en ese sentido que se puede llevar a cabo un análisis de las juventudes en tanto integradas o alternativas y la manera en que se intercambian determinados valores por contra-valores o valores ajenos, dependiendo las circunstancias de vida particulares. No se pueden generalizar estas categorías sino que se deben observar contextualmente dentro de las estructuras sociales del mundo de vida cotidiana y dentro del propio sujeto agencial.

Hablando de la conducta humana – con la que tienen que ver las actitudes integradas y/o alternativas a las que nos referimos con las jóvenes y los jóvenes – sus manifestaciones y sus razones, Peter Winch, según menciona Giddens (1967), asegura que la acción humana es significativa y lo que tiene significado está gobernado por reglas.

Explica entonces que, si bien esto es fácil de observar en los sujetos sociales que evidentemente acatan las reglas (burócratas, universitarios, por ejemplo), no es tan fácil de observar en un sujeto que se relaciona negativamente con las instituciones sociales y sus normas, “Sin embargo, dice Winch, la cuestión es que el rebelde social todavía sigue un modo definido de vida, que se orienta hacia las reglas no menos que el del conformista más estricto” (Giddens, 1967: 45). Esta noción de las acciones significativas vinculadas intrínsecamente con las normas sociales recibe algunas críticas, entre las más destacadas está la cuestión de que Winch nunca se pregunta de dónde vienen estas reglas, ni analiza de qué manera se imponen a los sujetos desde los sistemas sociales de dominación, se olvida del hecho de que las acciones que siguen normas pueden en realidad no ser significativas para el sujeto que las ejecuta, es decir, el sujeto puede no ser consciente de que sus actos siguen normas sociales, incluso puede suponer que está desobedeciendo normas cuando en realidad puede estar obedeciendo ininteligiblemente.

La reflexión entonces debe ir en el sentido de que al elegir ser alternativa o alternativo, se es integrada o integrado a otra cosa, sea a la generación, a la banda, a los cuates, y que no se trata de que un sujeto, por sus acciones, sea juzgado como bueno o malo: los que son buenos y los que son malos según la sociedad hegemónica⁴ en la que se desenvuelvan, según el espacio en el que aparezcan durante sus distintas actividades en los distintos grupos en que convergen. Por ejemplo, en los estudios sobre bandas urbanas y grafiteros, a estos grupos juveniles se les llama *alternativos* por no seguir la norma social que indica una linealidad en el ciclo vital humano que les lleva, en un momento dado, a integrarse a la sociedad dominante, la que promueve valores como el trabajo asalariado, el estudio y la preparación laboral, la familia nuclear, entre otros; sin embargo, esto jóvenes también son *integrados* aunque al grupo social, contracultural y anarquista si se quiere, en el que se desenvuelven y al que, de hecho, buscan de una u otra forma integrarse adoptando posturas, lenguajes y estilos de vida congruentes con el grupo, que hacen comunes a sus miembros.

Esto es una forma de identidad que tiene que ver con las maneras en que una persona decide presentarse a las demás y los demás y con qué tipo de circuito social desea, o tiene que, relacionarse. En ese sentido retomo a Goffman (1981): las personas realizamos actuaciones basadas en un guión que conocemos o que aprehendemos durante nuestro

⁴ La crítica a la concepción de Winch acerca de las acciones guiadas por normas, está ligada a la idea de Gramsci acerca de lo que es la hegemonía: una dominación con la que están de acuerdo tanto dominados y dominadas como dominantes pues se fundamenta en la noción de libertad y el anhelo de *llegar a ser...*

andar por la vida cotidiana; conocemos adecuadamente los símbolos y signos necesarios para poder relacionarnos con el mundo social, ya sea de manera *positiva* (integrada) o *negativa* (alternativa); utilizamos distintas dotaciones de símbolos en los distintos campos de acción en que nos desenvolvemos: “Nuestros hábitos animales son transmutados por la conciencia en lealtades y deberes, y nos volvemos ‘personas’ o máscaras” (Goffman, 1981: 68). Así las jóvenes y los jóvenes pueden representar un papel frente a sus compañeros y compañeras de escuela y otro muy distinto cuando están interactuando con sus hermanas y hermanos, o con las figuras de autoridad, o con personas extrañas. A partir de esta idea, podemos comprender que las jóvenes y los jóvenes, específicamente provenientes de espacios rurales y comunitarios que viven en las urbes, pueden tener conductas que se observan desde dos perspectivas muy distintas (aunque se trate de la misma conducta): por un lado se pueden considerar conductas que llamaremos alternativas, es decir: diferentes, fuera del sentido común, dentro del espacio simbólico del contexto social en el que nacieron y crecieron; por otro lado se pueden considerar integradas (o al menos *normales*), dentro de los simbolismos propios del *habitus* urbano al que llegan. Así, más que pensar en que una persona puede ser clasificada como alternativa o integrada, se puede observar que las estrategias de acción del sujeto dentro de los diferentes espacios sociales le llevan a desarrollar unas veces, en unos contextos determinados, actitudes alternativas, y otras veces, en otros contextos, actitudes integradas.

Las jóvenes y los jóvenes que podríamos nombrar *alternativos* son quienes de cierta manera se cuestionan las estructuras del mundo de vida establecidas por el grupo social al que pertenecen y buscan alternativas de vida distintas, nuevas identidades, pero estas alternativas están reducidas a un cierto número de posibilidades que se les presentan, ya sea estructural o individualmente, entonces se elige a qué nueva estructura integrarse y de qué manera hacerlo. Dentro de mi observación de campo y a través de las diversas conversaciones establecidas con jóvenes del barrio central de Tulijá, me di cuenta de que muchas jóvenes y muchos jóvenes adoptan actuaciones distintas dependiendo del espacio en que estén interactuando. Hay algunas y algunos que al parecer, les gusta destacar y ser parte de las conversaciones al fogón, entonces llevan a cabo el personaje del *maliante* o la *RBD*, aunque en muchas otras de sus actitudes lleven a cabo acciones aceptables socialmente dentro de su misma comunidad. A lo largo de la tesis poco me refiero a los individuos como alternativos, sólo uno o dos casos me parecen simbólicos, porque en realidad se trata de actitudes contextualizadas. Sin embargo, me parece importante esta

conceptualización en tanto que la observación que hacemos de las juventudes y sus conductas frente al mundo social, nos interesa en cuanto su integración en él pero, sobre todo, en cuanto a las nuevas formas de vida que empiecen a plantear, y éstas novedades (positivas o negativas) se dan sobre todo cuando las actitudes alternativas entran en acción. Esto deja de ser una conceptualización dicotómica clasificatoria, toma la forma de estrategia metodológica de análisis para explicar algunas de las formas en que se comportan las jóvenes y los jóvenes actuales en su vida cotidiana dentro de San Jerónimo Tulijá, su comunidad, y dentro de los distintos espacios de acción en que se desenvuelven hoy en día.

1.2. Comunidad

1.2.1. Comunidad en antropología

Comunidad es un concepto que entre antropólogos y antropólogas provoca controversias e incertidumbres, además de la desazón de intentar definirla y debatirla. Si bien la comunidad como tal, existente o no en San Jerónimo Tulijá, no forma parte del cuerpo teórico de la presente investigación, el debate se antoja interesante y a través de él intentaré definirla de acuerdo a como será ocupada en la presente investigación.

Dentro de los cursos realizados a lo largo de la maestría, el grupo de la línea de Historia y Antropología de las Religiones realizamos una investigación de análisis sobre los estudios de comunidad en la disciplina antropológica y específicamente en la región chiapaneca⁵. A partir de esta reflexión he podido reconstruir un marco conceptual de lo que ha sido la comunidad para la academia, que se conjuntará dentro del texto con lo que este concepto y su significado representan para la población de San Jerónimo Tulijá.

Comunidad, la palabra, parece advertir desde su propia semántica que se trata de algo que produce una unidad común, una común-unidad, por lo que se podría pensar que son grupos sociales que tienen un cuerpo unitario, algo así como lo que dice Eric Wolf (1999) cuando habla de sociedades corporadas: como si se tratara de un cuerpo social compuesto por los individuos que tienen, además, un fin común que será buscado a través de medios igualmente comunes a todos sus miembros.

Los antecedentes del concepto, desde los estudios antropológicos, se localizan en primera instancia dentro de la distinción que realiza Ferdinand Tönnies (1973) en 1887, entre comunidad y asociación localizando que: i) la *comunidad* se fundamenta en el parentesco, la vecindad, la solidaridad, las relaciones interpersonales, un pasado en común expresado en tradiciones e historia, y un territorio claramente delimitado donde los sentimientos juegan un papel principal; mientras que, ii) la *asociación* se fundamenta en relaciones impersonales, en la voluntad arbitraria de los individuos que la componen, en

⁵ El ejercicio que describo, fue presentado para la evaluación final del seminario Debates Contemporáneos III. Lo realizamos en conjunto las compañeras y compañeros de la línea de investigación a la que me refiero: Ariel Corpus, Tania Ávalos, Yazmina López, Raquel Rojas, Pilar Muñoz, Jaime Rivas y Yolanda Palacios; así como el compañero de la línea de política: Efrén Orozco, y la compañera de la línea de Espacio: Zulema Gélover

artilugios contruidos más que en la solidaridad, y en el futuro más que en el pasado compartido (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007).

Robert Redfield (1944), dentro de los estudios realizados para la Escuela de Chicago, retoma los conceptos de comunidad y asociación de Tönnies definiendo a una como previa a la otra, como expresa en su idea evolutiva *folk/urbana* donde: i) la primera encuentra principios simples, verdaderos y naturales mientras que, ii) la segunda es artificial, compleja, insolidaria, incapaz de guiarse por un interés que no sea personal (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007).

Estas ideas sobre la conceptualización de la comunidad pueden aparecer demasiado románticas y esencialistas, sobre todo tomando en cuenta que la preocupación fundamental de esta escuela eran las bandas juveniles que se desplegaban en la ciudad de Chicago. A pesar de ver a la comunidad como un estadio social previo a la asociación (verificada en mayor medida dentro de las dinámicas urbanas), es decir, un estado de atraso, en ella encontraban una solución a la desorganización y la creciente anomia (en el sentido que plantea Emile Durkheim) decadente con la que se establecían relaciones en las urbes (basadas en el intercambio capitalista).

Manuel Delgado (2005) encuentra a Tönnies como un romántico anticapitalista idealizador de las formas precapitalistas y orgánicas que posteriormente se expresarían en el fascismo europeo, y retoma las ideas críticas de Richard Sennet sobre la *Holly Commontwealth* concebida desde la escuela de Chicago. Sennet explica la naturaleza destructiva de cualquier forma de comunidad que margina, posterga y somete a vigilancia o aniquila todo aquello que obstaculice su pretensión final de ser alguna vez coherente consigo misma.

Delgado, en este mismo texto, realiza una comparación de esta diferenciación de Tönnies y la escuela de Chicago con la que expone Durkheim, quien oponía así la *solidaridad mecánica* de la *solidaridad orgánica*: i) la primera encontrada en sociedades con nula división del trabajo y estructura organizativa simple, donde lo colectivo y lo individual forman una sola masa homogénea y donde el sujeto diluye su singularidad en una experiencia de colectivo social; ii) la segunda con una alta división del trabajo, heterogeneidad de formas y funciones y con tendencia a la individuación de los componentes humanos (cfr. Delgado, 2005).

La similitud entre ambas concepciones sólo se encuentra en cuanto a la idea evolutiva que en ese tiempo no había sido aún superada. Sin embargo, difieren en cuanto a la organicidad que Durkheim, a diferencia de Tönnies, localiza más acendrada en las

sociedades *modernas* que en las llamadas *premodernas*. Para él, la solidaridad mecánica no era una estructura social sino una cohesión basada en la similitud de los componentes del *socius*; resultaba inexistente en realidad y en todo caso, si alguna homogeneidad sin distinción de sus componentes existiera, sería basada en la noción de la exaltación o efervescencia colectivas que irrumpen cuando las personas reunidas participan en la acción, la emoción y la voluntad compartidas. Esos lapsos los localizó Durkheim también en sociedades modernas incluso en el contexto urbano, cuando la muchedumbre desplegaba su actividad, donde el individuo se quedaba arrebatado por pensamientos y sentimientos colectivos “en los que se registraban intercambios y acuerdos tanto mentales como prácticos que no requerían de mediación orgánica alguna; que se producían bajo la forma de lo que hoy no dudaríamos en llamar autoorganización” (Delgado, 2005: 49)

Víctor Turner (1988), por su parte, propone un contraste *communitas/estructura* como dos modelos radicalmente distintos de interacción humana, siendo i) la estructura, la hallada en un orden estructural diferenciado, jerarquizado y estratificado como organización institucionalizada de posiciones y estatus persistentes; mientras que ii) la *communitas* sería la sociedad esencial sin estructurar, pura, no deteriorada por la acción humana o el tiempo, esto es el vínculo humano en estado bruto. Sin embargo, esta concepción no tiene que ver con una añoranza del pasado como en Tönnies y la escuela de Chicago, sino que se asimila más a la solidaridad mecánica propuesta por Durkheim que remite a una sociedad inorgánica que se integra “a través de consensos automáticos, entre personas que no se conocen y que puede que no tengan nada en común entre sí que no sea su presencia compartida” (Delgado, 2005: 50). La diferencia es que para Turner, la *communitas* es una premisa de la sociedad que no está antes, sino debajo, inscrito todo el tiempo a la sociedad que la puede evocar en todo momento (cfr. Delgado, 2005).

Basándose en Durkheim, explica Delgado, Maurice Halbwachs realiza una separación entre *lo común* y *lo colectivo*. Siendo i) lo común, en su definición romántica e idealista, algo con lo que todos los miembros comulgan como un solo cuerpo y en una sola alma, como una unidad social severamente jerarquizada que encierra a sus componentes en un orden cosmovisional y organizativo del que no deben ni saben escapar; mientras que ii) lo colectivo, es una reunión de individuos conscientes de lo conveniente de su copresencia como un medio para obtener un fin tan simple como la sobrevivencia. La comunidad se funda en la *comunión*, la colectividad se funda en la *comunicación*. Aparentemente ambos conceptos implican una reducción a la unidad, pero la diferencia es que la comunidad exige

coherencia mientras que la colectividad implica *cobesión*. La máxima expresión colectiva es en esos momentos en que personas que no se conocen y tal vez no se vuelvan a ver, y que no tienen en común más que el estar viviendo lo mismo, son capaces de producir y transformar el mundo (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007).

Eric Wolf (1999), influido por los estudios de Weber, define comunidad como un tipo de institución que sirve para organizarse respecto a los intereses vinculados a la propiedad de la tierra y señala que la comunidad aspira primordialmente a mantener un equilibrio de roles al interior para así conservar intactos sus límites externos (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007). Aunque este autor supera la idea de comunidad como un todo armónico y homogéneo, persiste la noción de que es una corporación cerrada, aislada y reacia al cambio. Para él la comunidad es una creación de una idea colonialista del sistema sociopolítico externo (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007).

Eduardo Zárate (2005), al igual que Delgado, ha otorgado nuevas definiciones acerca del concepto. Él afirma que la idealización de la comunidad indígena campesina como lugar edénico es producto del comunalismo como ideología, pero éste, en realidad, oculta y niega las complejas dinámicas en que las comunidades actuales están inmersas simplificándolas en un modo ideal: “no podríamos entender el significado de comunidad en la actualidad sin tener en cuenta que es consecuencia de una compleja combinación de discursos y prácticas provenientes de muy diversas fuentes” (Zárate, 2005: 63), es decir, este constructo ideal parte de la retroalimentación entre experiencia de vida de los mismos actores pertenecientes a una comunidad y las imágenes producidas por investigadores, iglesias, estado y grupos políticos, impidiendo con esto, en voz del autor, la renovación de las comunidades contemporáneas, así como los nuevos procesos de diferenciación social (cfr. Zárate, 2005).

Para Zygmunt Bauman (2003), la comunidad es el espacio que otorga seguridad y protección frente a la violencia y la indiferencia moral provocadas por la globalización, el consumismo, las políticas de Estado y el individualismo promovido por este sistema hostil en el que vivimos a nivel mundial. A pesar de la seguridad que nos pueda proporcionar, asegura el autor que la idea de comunidad implica también algunas cuestiones: si bien es cierto, la comunidad promete un cuidado, también priva al ser humanos de su libertad individual, de su posibilidad de ser en sí mismo. En este sentido, dos valores deseables para el ser humano: seguridad y libertad, son difíciles de equilibrar en un mismo ámbito. Para Bauman, comunidad es sinónimo de paraíso perdido, es la nostalgia por la idealización por

un mundo, implica solidaridad y necesidad mutua, pero contiene dentro de sí dos sentidos, uno positivo y otro negativo: por un lado, la comunidad conlleva unión, por el otro, a la vez, esta unión requiere marginar lo externo. Ante esto, el autor propone desplazar los estudios de comunidad que resultan inadecuados a la realidad, y enfocar los estudios actuales a la identidad (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007: 6).

Finalmente, Michel Maffesoli (2004) realiza una propuesta del regreso a las tribus ante el individualismo posmoderno. En este regreso a las tribus observa dos variables: i) por un lado el regreso a la colectividad, y; ii) por el otro, la posibilidad de reconstruir el vínculo perdido entre el ser humano y la naturaleza, es decir, dejar de lado el positivismo que nos ha llevado a objetivar la naturaleza como si los seres humanos fuésemos ajenos a ella y empezar de nuevo a relacionarnos naturalmente en un vaivén entre ambos (cfr. Ávalos Placencia, y otros, 2007). Este regreso a las tribus implica que el *yo* deja de existir por sí mismo (como en las creaciones discursivas cartesianas) y sólo a través del *otro* puede realizarse, constituyendo así una comunidad emocional. Maffesoli utiliza el tribalismo como metáfora del cambio social en las sociedades posmodernas: las grandes instituciones dejan de recrear la dinámica social que más bien se encuentra en pequeñas entidades que han ido apareciendo progresivamente, que se refieren a microgrupos que emergen en diversos campos: sexuales, religiosos, deportivos, musicales, entre otros (cfr. Maffesoli, 2004). “Con esto, hace una crítica al mito del progreso y en su sentido estricto simboliza el reagrupamiento de los miembros de una comunidad específica con el fin de luchar contra la adversidad que los rodea” (Ávalos Placencia, y otros, 2007: 6 y 7)

1.2.2. *Comunidad en San Jerónimo Tulijá*

La comunidad en San Jerónimo Tulijá, más que referirse a una idea de armonía y homogeneidad, ha resultado una estrategia fundamental de sobrevivencia colectiva. Coincido con la idea de Zárate (2005) en cuanto a que el concepto de comunidad como un todo integrado, armónico y coherente, tiene que ver más con un constructo ideal (e imposible) que con la realidad. Esto se verifica con mayor notoriedad a principios del siglo XXI que durante las primeras décadas del siglo anterior, pues los cambios producidos en las distintas sociedades debido a la extensión global de las localidades dominantes-occidentales, se han agudizado. Sin embargo, entre las personas que conforman esta comunidad, la de San Jerónimo (no la académica), parece quedar bastante claro: la comunidad es el *nosotros*, el grupo de gente que habita ese espacio o que alguna vez lo habitó. Las personas suelen referirse a San Jerónimo Tulijá como *la comunidad, esta comunidad, mi comunidad*, como el lugar al que algunas llegaron, en el que otras nacieron, y en el que se puede vivir y desarrollar proyectos de vida, casi siempre pensados como una posibilidad para un beneficio en común: San Jerónimo Tulijá es un espacio en el que un grupo de personas se reúne en una dinámica que intenta ser comunitaria, al menos así se puede observar entre las personas que habitan y que coinciden en el barrio central del ejido.

Existe una autopercepción que como comunidad tienen de sí en San Jerónimo Tulijá que coincide con algunas de las observaciones teóricas planteadas anteriormente dentro del capítulo. Por ejemplo, efectivamente persiste una relación de parentesco profunda pues fueron algunas familias las que se desplazaron desde Bachajón a la zona. No sólo los ancianos y ancianas, sino también niños y niñas, conocen bien las relaciones de parentesco dentro del barrio y dentro de la cabecera del ejido, pero también saben qué familias habitan las distintas rancherías que lo conforman; crean, por lo mismo, relaciones de vecindad basadas en la solidaridad. No pocas veces me tocó ver cómo llegaban a la casa en la que vivía, personas de otros barrios a pedir algunas tortillas pues la milpa no les había dado suficiente para comer. Todo esto tiene que ver, efectivamente, con relaciones interpersonales, cara a cara, de conocimiento profundo (al menos más profundo que el que muchas veces tenemos de nuestros vecinos y vecinas en las ciudades). Y también detentan

un pasado común que intentan expresar en una serie de ritos tradicionales que cuentan su historia como comunidad y, más ampliamente, como comarca tseltal.

La relación de la comunidad con el territorio se detecta claramente incluso entre las jóvenes y los jóvenes que salen de él. La mayoría de las muchachas y muchachos que han salido con quienes he podido conversar, usan frases como: “ya quería regresar a mi comunidad”, “pensaba en mi comunidad, en el río, en mi familia”, “quiero estudiar para regresar y hacer algo por mi comunidad”. Es decir, hay una relación de parentesco pues forma parte de la comunidad quien ha nacido y crecido dentro del territorio, dentro de una familia que habita ese territorio, sin importar si aún vive dentro de él.

A pesar de tratarse de una comunidad fragmentada dadas las situaciones políticas, económicas, sociales y, por supuesto, históricas, considero pertinente el uso del concepto pues para las personas que la habitan es de vital importancia y atraviesa una buena parte de sus instituciones sociales. En incontables ocasiones he podido percibir la preocupación que la división comunitaria produce en las personas de todas las edades en Tulijá: “es que si no estamos unidos cómo vamos a trabajar”, “es que si no nos ponemos de acuerdo cómo vamos a defender el ejido”, “se necesita que todos veamos por la comunidad”, “es más fácil si trabajamos como comunidad”.

A lo largo de esta investigación utilizo la palabra comunidad para referirme a la población de lengua tseltal que habita este territorio dentro de la vasta selva Lacandona. Principalmente en el capítulo 2 despliego algunas citas: Luciano Hernández (2007) explica a la comunidad, i) como un espacio material, refiriéndose al territorio y al entorno que en él habita, y ii) como un espacio espiritual refiriéndose a un pasado común, ambos como algo que ha permitido una convivencia, si no totalmente armónica, sí lo suficiente como para establecer un determinado orden social en San Jerónimo Tulijá. Para Jesús Morales (1998), la comunidad dentro del espacio selvático es significativa aunque se resguarda a través de la persistencia de formas adquiridas en el trabajo en las fincas, como el sistema de cargos y algunos modos de socialización. También en ese capítulo se habla de cómo el catecismo jesuita-diocesano promovía a la comunidad como el espacio social para la liberación, y la posesión de tierra era parte de esta construcción; además la comunidad se expresa desde la Asamblea: órgano político-social a través del cual se llega a Acuerdos. Hoy en día la Asamblea persiste y es cada vez menos estratificada. Si bien son los principales quienes suelen tener la última palabra, actualmente mujeres y jóvenes participan activamente de ella. Antonio Paoli (2003) y Xóchitl Leyva (1995), refuerzan esta idea de que la comunidad es

más que nada una estrategia de sobrevivencia, sobre todo en el caso de las indígenas y los indígenas que tuvieron la necesidad de desplazarse a la intrincada selva. Y, finalmente, en el análisis que realiza Dussel (2006) acerca de las instituciones, se le otorga a la reunión colectiva una fuerza generadora de comunidad constituida por agentes y actores que van modificando constantemente el objetivo común. Éstas no son sólo distintas visiones de lo que es *la comunidad* en sí, sino que muestra *las comunidades* que se despliegan de la intersubjetividad cotidiana creada a partir de la colonización de la selva. Esta idea de comunidades, más que de una sola comunidad, puede ser la que abarca más significativamente las concepciones e incluso las autopercepciones que de sí tienen comunidades indígenas campesinas como San Jerónimo Tulijá.

Tal como Antonio García de León explicaba en uno de los seminarios impartidos para la maestría de Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México (2005-2007), la comunidad puede aparecer como un proceso identitario que se fundamenta en una estrategia de colectividad, necesaria para el mejoramiento de la calidad de vida de un determinado grupo humano que se hace común en tanto sus miembros tienen ciertos objetivos, básicamente, de subsistencia; es decir, al igual que plantea Bauman, más que hablar de comunidad en el sentido tradicional que los estudios antropológicos otorgan al concepto, de lo que hay que hablar es de identidad. Comunidad e identidad resultan entonces, más que ideales esencialistas, estrategias de vida en que se reúnen un grupo de personas con las mismas necesidades, que juntas, reunidas en comunidad y/o gracias a la identidad, posibilitan acciones a favor de la continuación de la vida.

En este sentido coincido con el planteamiento de Delgado (2005) quien, refiriéndose al espacio público como concepto moderno que se adecua a la idea de colectividad expresada por Halbwachs, plantea la posibilidad de crear colectividad como una convivencia automática que no busca congruencia porque sabe que los individuos pueden ser muy distintos e incompatibles entre sí. La colectividad como una cooperación basada en el consenso y el intercambio comunicacional para el ejercicio social democrático e igualitario “cuyos componentes se han puesto de acuerdo en lo más importante, en convivir” (Delgado, 2005: 56)

Hace la observación de que actualmente el sentido de comunidad en su génesis romántica alimenta argumentos de exclusión social que llevan a la xenofobia o rechazo de lo extraño en nombre de la preservación de presuntas identidades culturales que pueden reclamar como propios territorios enormes llamados naciones (Delgado, 2005: 56), o puede

implicar la exclusión de miembros comunitarios que pueden ser expulsados del territorio si hacen peligrar la congruencia comunitaria. Opina que algunos colectivos humanos agraviados por asimetrías históricas o no, víctimas de la dominación “pueden recurrir a la convicción de que están poseídos por una inmanencia cultural trascendente para obtener de semejante certitud dos virtudes estratégicas” (Delgado, 2005: 57). Estas son, primero el generar sentimientos cohesionadores como los anteriores al proceso secularizador; segundo, convertirse en instrumentos de negociación con administraciones centrales que exigen una identidad clara que permita identificar a sus interpeladores e interpelados (cfr. Delgado, 2005).

Es así que la construcción imaginaria e imposible, romántica e ideal, se justifica en un nivel ético en tanto proyecto de emancipación de los más débiles en los conflictos sociales, políticos e históricos “que convertirían su recién inventada identidad en herramienta cohesionadora al servicio de sus objetivos” (Delgado, 2005: 58). La comunidad resulta entonces un concepto basado en su uso instrumental que no forzosamente tiene que ser congruente, que de hecho, no debe buscar esa congruencia que implicaría necesariamente la exclusión arbitraria. Se basa también en los acuerdos mínimos por y para la convivencia, sin asumir otro objetivo que ésta como consecuencia del acuerdo más que de la herencia irrevocable de la historia o la cultura. “Lo que los individuos y segmentos tienen en común, lo que les permite en efecto ser solidarios, no son sus ideas ni su idiosincrasia ni su pasado, sino sus necesidades y su derecho inalienable de verlas satisfechas” (Delgado, 2005: 59)

De acuerdo a la observación participativa que realicé durante mi trabajo de campo, puedo afirmar que la mencionada congruencia no existe en San Jerónimo Tulijá, pero sí existe la noción de que una convivencia colectiva, lo más horizontal posible, es indispensable para la conservación del pueblo. Siendo comunidad, con una identidad específica, se logran acuerdos, se vivifican las relaciones, se pueden obtener beneficios (a través de los derechos como comunidades indígenas establecidos en el artículo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, por ejemplo) y se puede lograr una defensa uniforme de sus patrimonios.

San Jerónimo no es una comunidad cerrada, al contrario, las tulijeñas y tulijeños gustan de recibir a las personas *extrañas* en sus casas, en su pueblo. Ciertamente buscan siempre saber las intenciones de quien llega ahí pues no son pocos los intereses políticos y empresariales que despiertan sus tierras y no han sido pocos los saqueos, las humillaciones

y las falsedades que han sufrido históricamente. A pesar de los debates que pueda plantear el concepto de comunidad, decidí no excluirlo de este texto ni cambiarlo por otras palabras que despierten menos inquietud (como localidad), básicamente porque la población que habita este lugar concibe el espacio territorial y las relaciones sociales que dentro de él mantiene, como comunidad y no me parece relevante si esta autopercepción es resultado de visiones externas (iglesias, gobiernos, investigaciones sociales) pues está claro que para ellos y ellas tiene un sentido real y de facto: la comunidad provee una identidad que resulta imperativa como estrategia de lucha y resistencia por la vida, aunque tal vez en realidad, sea una comunidad creada de comunidades, de colectividades intersticiales reunidas en posibilidades y objetivos comunes. Además, esta autopercepción comunitaria tiene que ver también con la forma en que se ha ido construyendo, poco a poco, una lógica cotidiana de interacción social: la comunidad – o las comunidades que se conforman entre esta población – se fundamenta también en esas prácticas cotidianas que constituyen a las y los actores sociales que la reproducen y sustentan.

1.3. Vida cotidiana

Si la comunidad se constituye a través de las relaciones intersubjetivas desplegadas dentro de un espacio material y simbólico específico, entonces resulta necesario el análisis metodológico de las estructuras del mundo de la vida, o bien, de la vida cotidiana que tiene como propósito un acercamiento a la realidad en sus formas más fundamentales, aquellas que quienes viven esta cotidianidad traducen en acciones, pensamientos, sentimientos y formas de ver el mundo, provenientes del inconsciente colectivo y que otorgan un sentido a sus vidas, a nivel individual así como a nivel social y comunitario (el construido intersubjetivamente).

Las estructuras del mundo de la vida son aprehendidas como la trama del sentido presupuesto en la actitud natural, el contexto básico de “lo indiscutido” – y, en este sentido, lo “tomado como evidente” – que subyace en toda vida y acción sociales [...] el mundo de la vida como ámbito de la actitud natural, el dominio dentro del cual se presupone al mundo como “evidentemente” (“indiscutiblemente”) real [...] esta “realidad” se experimenta como social [...] el análisis de las estructuras del mundo de la vida ofrece los fundamentos para una teoría social abarcadora (Schutz & Luckmann, 1973: 18)

La ideología positivista, heredada desde la tradición cartesiana y aplicada a las Ciencias Sociales, durante mucho tiempo trató de lograr una objetividad científica basada en la superación del conocimiento empírico – esto es, a través de los datos proporcionados por los sentidos –, llevando el pensamiento a la esencia misma de los hechos a través de un trabajo de abstracción que pudiera generalizarlos. El estudio de la vida cotidiana tiene el propósito inverso: hacer un movimiento de la esencia a la existencia, es decir, a la experiencia humana en sí misma dentro del mundo en que se vive. Diversos pensadores existencialistas han aportado sus teorías al análisis de la vida cotidiana. Herederos de la filosofía fenomenológica de Husserl, fueron Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, quienes dirigieron sus perspectivas a la actuación del ser humano sobre un mundo dotado, *a priori*, de símbolos, y transformado, *a posteriori*, por el sujeto intersubjetivado. Pero fue Schutz quien dio un giro a este pensamiento, llevándolo de la disciplina filosófica a la sociológica, dedicándose a la fenomenología descriptiva del mundo de la vida (cfr. Giddens, 1967). Un aporte importante de este autor es la transformación en la concepción de la *actitud natural*, que para Husserl y varios de los filósofos existencialistas era la suspensión de

la *creencia* en la realidad material y social, en precisamente lo contrario: la suspensión de la *duda* sobre si la realidad puede ser distinta de lo que parece (o de lo que el *sentido común* nos dice que es). Discutiendo este punto con la teoría de Weber sobre la acción significativa, Schutz advierte que no es posible asignar un significado a las acciones que hacemos, mientras las hacemos, es decir, mientras estamos insertas o insertos en dicha actividad como totalidad (cfr. Schutz, 1973). Es en un segundo momento de la acción, el momento siguiente a efectuarla, que se puede realizar un ejercicio de reflexión retrospectiva acerca de la acción y, entonces, le asignamos un significado: “[...] es falso incluso decir que las experiencias son intrínsecamente significativas: ‘sólo lo ya experimentado es significativo, no lo que está siendo experimentado’” (Giddens, 1967: 30). El aspecto de lo que es significativo en nuestras acciones es una base del entendimiento sociológico sobre los comportamientos humanos dentro de la cotidianidad. Según Schutz, la conducta humana se explica al observar cómo el sujeto aplica el esquema interpretativo dado dentro de las estructuras del mundo de vida cotidiana para captar los significados que le dan sentido a sus acciones: la experimentación del Otro, la relación del nos-otros, es el centro de las relaciones sociales que el sujeto aplica en su vida diaria. A pesar de esta capacidad humana para aplicar distintas formas relacionales y manejarlas hábilmente durante la acción social cotidiana, el sujeto no es capaz de explicarlas, o incluso, de hacerlas conscientes. Además estas capacidades comunicacionales adquiridas, aunque pueden resultar suficientes para las relaciones intersubjetivas aptas dentro de un contexto simbólico social específico, están limitadas a los ámbitos finitos de significado abstraídos durante el proceso de la vida cotidiana (cfr. Schutz, 1973)

Se trata de todo aquello que de por sí presuponemos, porque cuando llegamos al mundo, éste ya nos está dado, se nos expresa y nos conforma a través del cuerpo, el lenguaje, el tiempo y el espacio. Una vez que se nos presenta el mundo exterior lo interiorizamos, lo aprehendemos y lo asumimos como el mundo existente en sus formas *naturales* desde la propia subjetividad, pero esta subjetividad no es sino la construcción intersubjetiva de lo que, dentro de una comunidad humana, se considera como *real*. Esta intersubjetividad se ve constantemente re-significada por las y los individuos que la van construyendo en la dialógica histórica y es precisamente durante la adolescencia y la juventud, que cuestionamos lo *dado-como-real* para atribuirle nuevos contrastes y significados.

[...] analizar fenomenológicamente lo que ya el *yo* presupone cuando se pone a pensar [...]: presupone su corporalidad, porque el *yo* que piensa es un *yo* en el espacio y el tiempo [...] porque lo que pasa es que todos somos un cuerpo, y cuando estamos

hablando de interioridad nos referimos a algo que acontece en el interior *de*, y sólo en los vivientes hay exterior e interior. (Dussel en, Dussel, Sicilia, & otros, 1999: 27-28).

Nos encontramos entonces con una *génesis* del sujeto basada en: i) una interiorización de las estructuras del mundo de vida adquirida a través de los aprendizajes primario y secundario, y; ii) una exteriorización de la experiencia vivida a través de las prácticas *habituales* en el sentido del *habitus* de Bourdieu (1972). Además de este concepto, Bourdieu se refiere a las *estrategias* como una forma de voluntad atravesada por el conocimiento pleno de las estructuras interiorizadas, pero estas estrategias resultan perceptibles sólo en el sentido de las instituciones sociales que crean la estructura (matrimonio, ritos de paso, herencia masculina del patrimonio familiar, privilegio del primogénito, entre otras). Todas estas instituciones se forman a partir de necesidades comunitarias como estrategias de continuidad de la reproducción social. Al iniciar el presente estudio pensé en estudiar, precisamente, las estrategias de vida de las jóvenes y los jóvenes en Tulijá, sin embargo, el uso de este concepto conlleva a la idea de una voluntad casi absoluta del sujeto para tomar decisiones sobre su vida, lo cual es erróneo. Al hablar de estructuras del mundo de vida, en el sentido sociológico, hablamos de construcciones sociales hechas en las que el sujeto, cuando nace, se inserta poco a poco a través de las diversas formas de socialización. Ciertamente es que estas estructuras no son inmóviles sino que se deconstruyen a través de la agencia del sujeto que conforma a la realidad, sin embargo, este sujeto, quiéralo o no, está determinado por su inserción a una estructura específica. Es así que, difícilmente, el sujeto tiene la capacidad absoluta de decisión como para plantearse la vida en torno a estrategias porque, además, el sujeto en sí mismo se autoconstituye como una estructura que delimita sus propias capacidades. La combinación de una estructura-social y una estructura-sujeto, permite la entrada de una voluntad propia ante diversas situaciones pero, a la vez, esta voluntad se ve limitada a lo estructurado. Hannerz (1998), refiriéndose al debate acerca de si la cultura influye los actos subjetivos o si el sujeto, como agente, moldea las estructuras culturales – dejando a ésta, simplistamente, como un todo recreado a través de la suma de sus partes – menciona:

La noción de agente debe combinarse no con la de sistema, sino con un sentido flexible del hábitat; un hábitat en el que la acción opera y un hábitat que también produce, un hábitat donde el agente encuentra sus recursos y sus objetivos al mismo tiempo que sus limitaciones (Hannerz, 1998: 34)

Cuando las familias fundadoras de San Jerónimo Tulijá, llegaron a la zona selvática, crearon un espacio concebido por las propias formas aprehendidas en su lugar de origen. Ahí

colocaron las construcciones materiales, las instituciones que consideraron necesarias para el pleno desarrollo de la comunalidad (iglesias, escuelas, salón ejidal, cárcel), a través de un proceso intersubjetivo⁶ con el que también fueron creando las instituciones inmateriales (asamblea, principales, cargos civiles y religiosos). Habitaron el espacio dándole una lógica positiva (desde su propia concepción aprehendida) para la reproducción social. El *habitus* entonces, como valor cultural, crea un sentido de pertenencia en tanto que sustenta y mantiene una identidad aún estando lejos del lugar de origen “como un hecho en construcción que se intensifica en relación a otro [...] habría que pensar que el concepto de *habitus*, adquiere formas dinámicas y cambiantes igual que la cultura” (Lema Otavalo, 2001)

Las hijas e hijos de estas primeras familias nacieron en un espacio *ya-habitado-y-habitable* y aprendieron el rol que les correspondía en ese espacio, aprendieron a actuar sobre él en conjunción con las demás y los demás. Dentro de esta interacción, el sujeto o sujeta tiene el poder de decidir qué forma aprehendida utilizará para relacionarse con el *mundo habitado* que le rodea (elegirá su propio estilo dentro de una estructura de *estilos posibles* dada) y que se encuentra en constante cambio dada la agencia de las y los actores que lo recrean, aunque aun en estas expresiones particulares se revela una dimensión social atravesada por lo espacio-temporal que estructura el mundo a partir de las relaciones con nuestros semejantes: contemporáneos, antecesores y predecesores, el mundo se convierte entonces en un teatro donde el escenario dispuesto y cada una de las escenas de la vida, se construyen intersubjetivamente.

[...] en realidad yo nazco en un mundo en donde el Otro ya lo ha constituido [...] mi primera relación no es humano-naturaleza, sino que es sujeto-sujeto; me acoge y me habla en una lengua que presupongo ya *a priori* siempre a toda constitución posible de un objeto [...] va a ser un mundo en el que yo hablo, pero al que le pongo el sentido y el nombre a las cosas; un nombre y un sentido recibidos por una comunidad de la que nunca podré apartarme porque constituye lo más íntimo de mi propia subjetividad. (Dussel en: Dussel, Sicilia, & otros, 1999:33)

Lo cotidiano está en estrecha relación con el tiempo, con la forma de discurrir la vida a través de los días que van pasando, en un movimiento habitual (no sólo en el sentido del hábito, sino también del habitar), cuyas normas y valores nos son entregadas desde que nacemos. A través del *habitar* un espacio es que éste se crea y se re-crea. La *habitud* es un modo de ser, un modo de expresarse y se hace evidente tanto en el exterior como en el

⁶ La intersubjetividad resulta el único modo para lograr el don humano de la creación. Se construye a través del diálogo que inicia por el receptor, es decir, por la escucha del mensaje del otro, por la escucha de su subjetividad para luego compartir la propia subjetividad en una interacción dialógica. Y es sólo a través de los procesos intersubjetivos que se puede construir un espacio habitable y discurrir el espacio comunitario.

interior de cada persona y es así que las jóvenes y los jóvenes se convierten en actores agentes de cambio en las formas de habitar el espacio y las relaciones sociales al interior de él.

El estudio de lo cotidiano tiene que ver con un método deductivo de análisis de la realidad social, es decir, a través del estudio de los fenómenos sociales a nivel micro – fenómenos históricos, económicos y simbólicos – en que el sujeto se desenvuelve día con día a través de las diversas relaciones intersubjetivas que sostiene con el mundo exterior a él, es que se puede llegar a una comprensión de los fenómenos macrosociales que son, a su vez, los que influyen en las variaciones dentro de la cotidianidad de los sujetos sociales. Nos encontramos aquí con una diferenciación de conceptos entre las teorías de Foucault (1975) y de Bourdieu (1972) acerca de lo cotidiano: el primero busca comprender (a través de un análisis del poder panóptico en su texto *Vigilar y castigar*), qué resultado *produce* la práctica cotidiana a nivel macro; el segundo se interesa, más bien (dentro de un análisis del sentido común) en encontrar qué *genera* esta práctica cotidiana; ambas perspectivas se complementan en tanto metodologías analíticas de la realidad social:

Yendo y volviendo entre el todo concebido a través de las partes que lo actualizan y las partes concebidas a través del todo que las motiva, nos volcamos hacia una suerte de movimiento intelectual perpetuo, dentro de unas explicaciones hacia otras (Osorio, 1998)

El concepto bourdieuano de *habitus* se refiere a un sistema de valores (que, por supuesto, incluye los valores contrarios a lo deseable socialmente) que generan la práctica cultural cotidiana en la que, inconscientemente, se desenvuelve el sujeto. Es el conjunto de predeterminaciones organizadas dentro de las estructuras del mundo de la vida que interioriza el sujeto de forma individual y colectiva a la vez. El *habitus* clasifica y diferencia a los sujetos: ciertamente todos los seres humanos comemos, dormimos, soñamos, defecamos, usamos el lenguaje, amamos, odiamos., pero cómo comemos, cómo dormimos, cómo soñamos y cómo hacemos todo lo que es propio de nuestra especie, es lo que conforma el *habitus* diferencial (cfr. Osorio, 1998).

La forma de acercarse a una cotidianidad ajena a la propia es a través de la inserción profunda en ésta, lo que significa crear-se una serie de hábitos, rutinas de a diario acordes al contexto, en una especie de dialéctica en el sentido del intercambio presencial con los dos niveles en que se desenvuelve una sociedad: i) el nivel normativo, institucional y organizador de las acciones propiamente comunitarias, y; ii) el nivel de las prácticas innumerables, presentes, no organizadoras del discurso institucional pero con la doble

característica, “con modos a veces minúsculos, a veces mayoritarios, de poder organizar a la vez espacios y lenguajes” (De Certeau, 2000: 56)

En este sentido, las jóvenes y los jóvenes de San Jerónimo Tulijá, si bien han crecido en una cotidianidad que les proporciona una estructura social delimitada y delimitante hasta cierto punto, también re-crean esta cotidianidad a través de los espacios-tiempos que se otorgan para la expresión de imágenes juveniles acordes con sus coetáneos: “el individuo, en cuanto poseedor de una serie limitada de dotaciones de signos, también debe realizar infaustas elecciones” (Goffman, 2001: 40-41)

Es así que dentro del análisis de lo cotidiano, se articulan dos observaciones paradigmáticas en este modelo investigativo, la primera de índole más bien descriptivo y la segunda de índole más bien interpretativo: i) el análisis de los comportamientos visibles dentro del espacio-tiempo social expresados en las prácticas e imágenes culturales como la forma de vestir y de alimentarse, las formas de hablar y de comunicarse (*pat'o'tan*: saludo en tseltal. Una estructura básica de jerarquización social en comunidades como San Jerónimo Tulijá), la manera de caminar, de trabajar o de usar el tiempo ocioso, en suma: el uso o no del espacio público; y ii) el análisis de lo simbólico, es decir, de lo culturalmente (estructuralmente) arraigado en la tradición comunitaria, todo aquello de lo que el sujeto no está plenamente consciente pero que, en su conducta, se hace visible. Aunque el comportamiento del sujeto no tenga una intención consciente de expresar lo simbólico adquirido, sí posee un *discurso* del sentido para cada uno de sus actos y ese sentido se localiza en la coexistencia intersubjetiva que a base de la proximidad y la repetición de las formas estructurales sociales, conlleva a un *compromiso*, por así decirlo, del sujeto con quienes le interpelan en un afán de mantener la convivencia cotidiana (cfr. Goffman, 2001).

El *habitus* se constituye en el origen de las prácticas culturales que se observan-y-expresan en la vida cotidiana:

[...] se puede entender mejor el concepto de “práctica cultural”: ésta es el conjunto más o menos coherente, más o menos fluido, de elementos cotidianos concretos (un menú gastronómico) o ideológicos (religiosos, políticos), a la vez dados por una tradición (la de una familia, la de un grupo social) y puestos al día mediante comportamientos que traducen en una visibilidad social fragmentos de esta distribución cultural [...] Es “práctica” lo que es decisivo para la *identidad* de un usuario o grupo, ya que esta identidad le permite ocupar su sitio en el tejido de relaciones sociales inscritas en el entorno (De Certeau, Giard, & Mayol; 1999: 8. Las cursivas son parte del texto original)

Estas prácticas recrean también un *habitus* individual: todo aquello que el sujeto ha decidido incluir en su bagaje cultural entremezclado con todo aquello de lo que no es consciente

pero que le constituye, dándole una forma de expresión propia: “los *habitus* individuales residen en la singularidad de las trayectorias sociales a las que corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas de las otras” (Bourdieu en Lema Otavalo, 2001). A través de la noción de *habitus* se puede entender la relación entre lo objetivo – la posición dentro de la estructura social – y lo subjetivo – la interiorización de ese mundo objetivo: la visión de las personas sobre su realidad social depende de la posición que ocupa en este espacio.

Es dentro del *habitus* como estructura de vida, que desarrollamos un *habitus* individual, particular a cada uno de los sujetos interrelacionados dentro de la convivencia cotidiana. Se construye entonces la persona quien, a través de sus prácticas creadas a través de una trayectoria social, desempeña un rol específico: “Es en estos roles donde nos conocemos mutuamente; es en estos roles donde nos conocemos a nosotros mismos” (Park en Goffman, 2001: 31); al parecer – siguiendo a Goffman – es en estos roles (o máscaras) donde radica nuestro *sí-mismo* más verdadero y es en esta persona que se presenta ante nosotros y nosotras, las investigadoras sociales insertas dentro de la cotidianidad contextual, donde se puede encontrar un atisbo de verdad acerca del fenómeno social.

El concepto de *habitus* resulta una herramienta de su creador (Bourdieu) para la observación de las realidades sociales. El sujeto posee un *habitus* aprehendido que desempeña inconscientemente dentro de distintos *campos de acción* (otro concepto bourdieano) y es el campo del poder al que este autor dirige su mirada penetrante. Él asegura que es a través de la interiorización del *habitus* que se puede entender el despliegue de culturas hegemónicas sobre otras⁷. A través del *habitus* se puede explicar este consenso: el sujeto llega a un mundo de vida estructurado donde, desde que nace, ocupa una posición. Si durante los procesos de interiorización de la realidad social a la que se suscribe, el sujeto encuentra ésta como natural, como inherente, entonces no se cuestiona ni cómo funciona esta estructura, ni porqué funciona así, mucho menos se cuestiona si ese funcionamiento es positivo o negativo. No quiere decir que el sujeto no se dé cuenta que esto pueda ser injusto, sin embargo, imbuido como está en el mundo, lo que el sujeto puede buscar es una movilidad social, es decir, puede anhelar una forma de vida distinta,

⁷ Haciendo un paréntesis: es importante recordar que cuando Gramsci habla de hegemonía, no está hablando de dominación como imposición, sino como una dominación consensuada, tanto entre sectores dominantes como entre sectores dominados. Si bien, en algún momento del establecimiento del nuevo orden social posguerras, se puede hablar de una hegemonía, en la actualidad, este sistema (el capitalista, sobre todo en su fase neoliberal y más recientemente, en su fase de Estado corporativo) ha pasado de lo hegemónico a la dominación rotunda.

digamos superior o mejor a la que le tocó vivir y puede dirigir todos sus esfuerzos a lograr esta superación. Aquí hay una similitud entre las opiniones de Bourdieu y las de Schutz acerca de la vida cotidiana: ambos opinan que el sujeto no tiene duda acerca de cómo funciona su entorno social y lo aceptan naturalmente. Es necesario entonces, dar cuenta del momento en que las estructuras sociales del mundo de vida, el *habitus*, no son estáticos, todo lo contrario, se mueven a través de las posibilidades agenciales de los sujetos actuantes que, cada vez más, se relacionan con otras culturas y con las diversas formas de ver el mundo que coexisten a nivel global a través de las nuevas tecnologías. Así, hoy en día, difícilmente se puede hablar de una hegemonía más que de una dominación que en gran parte es también interiorizada a través de estas mismas tecnologías. El sujeto se encuentra ahora ante una amplitud inigualable de posiciones que asumir. La diferencia entre las posturas de estos autores, es que Bourdieu observa cuidadosamente estas relaciones habituales dentro del marco del poder, mientras que Schutz no toma en cuenta que, dentro de la interacción intersubjetiva de que se desprenden las estructuras del mundo de la vida, no todos ni todas estamos en la misma posición de *poder-para* realizar un cambio dentro de las estructuras, por lo menos no a nivel global.

La explicación de los *habitus* – tanto individuales como colectivos – o de la vida cotidiana en sí misma, tiene que ver con lo que llamamos *sentido común*. El sentido común es una construcción social que se puede ver desde cierta dimensión como una forma de conocimiento que suele ser marginado por las estructuras científicas y que, sin embargo, resulta enriquecedora en tanto su proximidad con la realidad, sobre todo cuando hablamos de la realidad social; es decir, a través de la observación de las dinámicas del sentido común adquirido en lo *habitual* dentro de una sociedad específica, podemos dar cuenta de una normatividad implícita (tal vez moral) con que se guían las conductas humanas. La comprensión antropológica de las prácticas cotidianas (simbólicas), entonces, debe sustentarse en la participación dentro de la trama simbólica que otorga un sentido (significado) a las acciones propias del sujeto social y que sólo se abre a nuestros ojos a través del diálogo abierto y la comprensión de que nosotras mismas, las científicas sociales, estamos también insertas en un *habitus* que traducimos en acciones adecuadas al sentido común y que la explicación de nuestros propios actos es tan compleja – o más – como la explicación de la conducta humana en estructuras simbólicas distintas a las nuestras.

Reflexiones finales del capítulo

A lo largo de este capítulo se ha intentado dar una pauta conceptual para la mejor comprensión de las juventudes que se están desarrollando cotidianamente en la actualidad dentro de la comunidad de San Jerónimo Tulijá. Dar cuenta de cómo nuestros actos humanos están guiados en gran parte por normas irrestrictas, a pesar de nuestros intentos de voluntad, no es trabajo fácil. Es necesario comprender, en un primer momento, que somos seres de hábitos estructurados intersubjetivamente, que es a partir de estos hábitos desde donde desarrollamos un sentido común que nos permite la interacción social adecuada, que nos construye como personas. Pero es necesario también comprender que muchas de esas estructuras del mundo de vida se han creado en el devenir histórico y que está en la capacidad agencial del sujeto social, el cambiar los ejes de dicha estructura hacia mejores porvenires.

Las jóvenes y los jóvenes de Tulijá crecieron dentro de un determinado ámbito de sentido – expresado en sus lenguajes y formas de vida cotidiana – que les permite un desenvolvimiento específico tanto al interior como al exterior de su comunidad. Este aparato simbólico ha cambiado significativamente entre las generaciones que fundaron el ejido y las generaciones actuales al grado de que las expectativas de vida o las posibilidades personales son muy distantes entre cada generación lo que trastoca en diversos sentidos, la estructura comunitaria. El capítulo siguiente tratará los antecedentes y el contexto de fundación de la comunidad que darán pie a la observación de las continuidades y cambios que se han producido en su cotidianidad, específicamente en la cotidianidad juvenil que será descrita en los capítulos finales a través de la etnografía.

2. TIERRA Y COMUNIDAD. Esperanzas e incertidumbre

Introducción. El objetivo del presente capítulo es proporcionar una puerta de entrada al entorno sociohistórico en el que se desenvuelve el tema de investigación mencionado en la introducción. Consideré necesario, como primer punto, dar una descripción breve de las formas socioculturales desplegadas desde el lugar de origen de las fundadoras y los fundadores de San Jerónimo Tulijá: Bachajón, pues muchas de estas formas permanecen mientras que otras han sido revitalizadas, resignificadas y modificadas en el nuevo espacio, el de re-creación, y forman parte de la estructura del mundo de la vida cotidiana otorgada por las adultas y adultos y presupuesta *naturalmente* también entre las jóvenes y los jóvenes actuales. El segundo punto, que me parece indispensable en la comprensión de la conformación de esta comunidad y que nos da pie para el análisis de la transformación en las formas, posibilidades y mundos de vida de las jóvenes y los jóvenes de la generación fundadora y la actual en San Jerónimo Tulijá, es un lacónico recorrido histórico sobre la Reforma Agraria, cómo se implementó en México y cómo lo hizo, específicamente, en Chiapas basándose en la colonización de la Selva Lacandona, complejo proceso que es parte de este recorrido tanto en su implementación estatal como en la que la Iglesia, en un afán renovador y asimilando esta historia con la del pueblo judío narrada en la Antigua Alianza¹, realizó. Finalmente, se dará una descripción breve de la llegada de las colonas y los colonos a Tulijá y las instituciones actuales y actualizadas en San Jerónimo Tulijá. Hasta este momento no se tocará el tema de las jóvenes y los jóvenes pues aunque es central en la investigación, este capítulo trata de ubicar qué pasó con las generaciones anteriores mientras eran jóvenes y cómo estas generaciones les otorgaron a las jóvenes y los jóvenes actuales, una comunidad ya formada cuya fundación puede aparecer como historia pasada pero en realidad permanece, con sus variaciones, en el quehacer cotidiano de las integrantes y los integrantes del ejido. Las fuentes que utilicé para la construcción de este primer capítulo son bibliográficas, históricas, estadísticas y etnográficas.

Palabras clave: Bachajón, reforma agraria, colonización de la Lacandona, Iglesia católica en Chiapas, San Jerónimo Tulijá

¹ En una de las clases de la maestría, Jan de Vos nos explicaba que el término Testamento para denominar a los libros escritos antes y después de Cristo y que en conjunto conocemos como la Biblia, es equivocado, pues más bien en ambos textos lo que se narra es una Alianza entre Yahvé y el pueblo judío y no es un legado o una herencia (noviembre, 2006)

*Para los pueblos indígenas, campesinos y rurales,
la tierra y el territorio son más que trabajo y alimento: son también cultura,
comunidad, historia, ancestros, sueños futuro, vida y madre. Pero desde hace dos siglos
el sistema capitalista desruraliza, expulsa a sus campesinos e indígenas,
cambia la faz de la Tierra, la deshumaniza.*
A. Aubry

2.1. El lugar de origen: Bachajón

Como un primer momento resulta importante a este texto realizar un acercamiento a Bachajón, el lugar del que provienen las familias fundadoras de San Jerónimo Tulijá. La relevancia de esto radica en que muchas de las formas socioculturales que se pueden observar en la comunidad selvática fueron trasladadas (algunas intactas y otras, como la fiesta patronal, han sido resignificadas en el nuevo espacio) desde el lugar de origen, dejando una impronta cultural que se mantiene incluso en las nuevas generaciones.

El ejido de Bachajón forma parte del municipio de Chilón y está ubicado en la zona Norte (V) del estado mexicano de Chiapas. Colinda hacia el noroeste con el municipio de Yajalón, donde se encontraban las avionetas que eran el único medio de transporte que tomaban las indígenas y los indígenas tseltales de la zona para llegar a las poblaciones nacientes en medio de la selva Lacandona a mediados del siglo XX. Hacia el sur se encuentra el municipio de Ocosingo cuya cabecera municipal se ubica a unos 20 kilómetros de distancia de Bachajón y que ha sido un centro principal de comercio para su gente. De hecho, algunos *jtatiketik* principales de San Jerónimo Tulijá cuentan que ahí en Ocosingo se ponía el mercado al que asistían para vender su café y comprar cosas como azúcar o jabón y que también a ese mercado llegaban los que contrataban gente para llevarles a trabajar en las fincas de los alemanes pero dicen que de ese trabajo se contaban tantas cosas que sólo los muy necesitados se empleaban ahí y que la mayoría de ellos nunca regresaban a sus casas.

De acuerdo al texto expuesto en el II Encuentro Indígena de las Américas de María Elena Ballinas Méndez (1999), indígena tseltal originaria de Bachajón, éste es un ejido habitado por veinticinco mil personas² y se divide en dos barrios: al norte el de San Sebastián (*Ajlan naj*: la casa de abajo), que ocupa el 50% del territorio, y al sureste el de San Jerónimo (*Ajk'ol naj*: la casa de arriba). Es desde este barrio del ejido de Bachajón de

² De acuerdo a los datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), para el año 2000 en la cabecera central del ejido de Bachajón había una población total de 4023 personas, 1943 hombres y 2080 mujeres. www.inegi.gob.mx

donde llegaron la mayoría de las familias que ahora habitan el norte de la selva Lacandona en el ejido de San Jerónimo Tulijá.

Ballinas explica que a éste último se le considera el más *aculturado* por los tseltales de Bachajón:

Es decir, el que posee más elementos culturales que no le son propios, porque la penetración de elementos culturales ajenos han modificado su identidad; en este barrio se estableció la misión jesuita a partir del año 1958 [...] El barrio de San Sebastián es el más conservador debido al gran cuidado de sus fiestas, ceremonias y ritos originales (Ballinas, 1999: 81)

Según algunos datos que proporciona la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT)³, el clima se considera cálido-húmedo, el 97% de las habitantes y los habitantes son indígenas tseltales y el 47% de ellos son monolingües lo que significa que no hablan la lengua castilla. Los diversos poblados están dispersos o semidispersos pues son grupos poblacionales que se conformaron a partir de la proximidad con sus terrenos de siembra, sin embargo, acuden constantemente al centro por diversos motivos, desde comerciales hasta educativos y religiosos.

La principal actividad de subsistencia es la producción agrícola y cada año se realiza la milpa. Se utiliza el tradicional sistema de tumba-roza-quema y sus principales cultivos son el maíz, el frijol y el chayote aunque también cultivan café, plátanos, naranjas, guayabas, zapote y aguacate entre otros. Además, en las casas y los ranchos se crían gallinas, guajolotes y puercos, incluidos los perros que rondan las casas y que son parte fundamental de los días de cacería en el monte donde cazan puerco de monte, tepescuínle y armadillo entre otros. La cría familiar de puercos en el traspatio es parte importante de sus actividades de subsistencia, más aun que la ganadería ovina, caprina o bovina.

A este lugar confluyen hombres y mujeres de las comunidades y rancherías pertenecientes al ejido; también asisten personas de ejidos ubicados en la zona selva y que se conformaron a partir de migrantes colonizadores provenientes del propio Bachajón. Acuden por razones de comercio, algunos arreglos legales y cuestiones religiosas.

³ www.semarnat.gob.mx

En el año 2001, *loloch* me comentó que el kilo de café (limpio, tostado y molido) lo estaban pagando, los llamados *coyotes*⁴, en Bachajón, a cuatro pesos el kilo. Dice que antes, el padre Chagoya, uno de los fundadores de la Misión jesuita ahí instalada, se vestía como intermediario y hacía de cuenta que les iba a comprar el kilo a seis pesos para que así, los verdaderos compradores subieran su precio de compra; claro que llegó el momento en que se dieron cuenta del engaño y una vez que el padre hizo su actuación, los *coyotes* no le creyeron y dejaron sin comprar el café que a los campesinos, en aquel entonces, se les quedó.

La mayoría de las comunidades que conforman los dos barrios de Bachajón son de tenencia ejidal “aun cuando en Jol-Cacaulhá existe una extensión de 500 hectáreas comunales”⁵ y, de acuerdo al estudio realizado por Luciano Hernández (2007), quien retoma algunos elementos de un curso interregional organizado por el Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC), localizado en el municipio de Chilón en junio del 2004, la perspectiva indígena de la tierra en Bachajón tiene dos sentidos:

[...] como espacio material en donde se reproducen nuestra existencia y donde trabajamos para obtener nuestros alimentos y sustento general [...] como un espacio espiritual, dado que en ella viven nuestras raíces, nuestros ancestros [...] se convierte en un elemento esencial de nuestra vida, junto con el agua, aire y fuego, por eso mismo la debemos tener en común [...] tener la naturaleza en común, para los indígenas tseltales no significa que todos tengamos que trabajarla en un mismo lugar o sitio, sino que nadie puede apropiarse de ella, dado que la apropiación individual está prohibida en muchas comunidades. Gracias a esta concepción comunal de la tierra, los pueblos indígenas vivimos en medio de una gran riqueza natural y cultural, que se expresa en la biodiversidad (cedro, caoba, zaraguato, etc.) que en ella se encuentran. El ver a la tierra como nuestra madre y todo lo que en ella crece y permanece como nuestros hermanos, ha permitido que aún podamos convivir sin grandes apuros, aún en medio de la destrucción masiva del entorno (Hernández Gutiérrez, 2007: 88)⁶

Como ya lo hemos mencionado, Bachajón es el lugar de origen de las pobladoras y los pobladores de San Jerónimo Tulijá y en tseltal se llamaría *jlumaltik* que significa *nuestro pueblo* y, aunque las jóvenes y los jóvenes de Tulijá no nacieron ahí, así le llegan a nombrar también. Es lo que se llamaría un centro político, ceremonial y comercial. Es una unidad territorial en la que las comunidades, tanto del propio ejido de Bachajón

⁴ Con este término se conoce a las personas que funcionan como intermediarios en el comercio, principalmente, de café. Estas personas regatean el precio del producto a quienes lo producen para revenderlo a precios muy superiores a las industrias comerciales y exportadoras del café

⁵ www.semarnat.gob.mx

⁶ Memoria del Curso Interregional de Bachajón. Tema 1: Tierra; 1 al 5 de junio del 2004 (Hernández Gutiérrez, 2007: 88)

como de los ejidos que de él salieron participan en una integración como *comarca tseltal*, que más que un concepto,

[...] es una referencia constante para muchas pequeñas comunidades, relativamente autónomas, que están en interacción constante con su *jumaltik*. Este conjunto es una comarca integrada. En ella se habla con modismos similares, se viste de manera muy similar y se asume la pertenencia al mismo pueblo. Pero sobre todo se define un modo propio de gobernarse donde la protección del *kuxlejal*⁷ es lo realmente importante; y por tanto lo religioso no puede separarse de lo político. Este gobierno, protector del *kuxlejal*, tiene que ser autónomo, *kochelin jbatik*. Las diversas comarcas indias se han concebido de esta manera desde hace siglos (CONEVYT)

De acuerdo a este mismo texto, la configuración de las comarcas indias tiene un proceso histórico iniciado en la colonia, cuando en el siglo XVI se les exige a las indígenas y los indígenas que se agrupen en lo que se denominó *República de Indios*⁸. Posteriormente, las comunidades se fueron dispersando para vivir cerca de sus milpas y aquí se incluye el caso de las diversas comunidades que se adentraron a la selva Lacandona durante el siglo XX pero que aun guardan, en sus propios centros poblacionales-ejidales, esta misma estructura colonial.

Esto es lo que conforma la comarca india y es en este sentido que podemos considerar que, a pesar de que no es ni ha sido una cabecera municipal constitucional, Bachajón sí cumple con las funciones de un municipio regional, o bien, un municipio indígena (que para el año 2002 contaba con 580 localidades) donde las funciones religiosas no se desligan de las civiles. San Jerónimo Tulijá no se cuenta entre estas localidades a nivel municipal aunque sí se encuentra adscrita a la zona pastoral de la Misión jesuita de Bachajón y además se toma en cuenta como parte de la comarca.

Es así que Gonzalo Aguirre Beltrán (1991), refiriéndose al municipio indígena tseltal de Oxchuc, observó tres sistemas de gobierno distintos: i) uno sería el constitucional que en realidad fue impuesto en el siglo XX como una forma de control ladino y que, para el caso de San Jerónimo Tulijá y el de Bachajón, lo constituye el gobierno municipal de Chilón representado a través de los partidos políticos que ahí

⁷ Vocablo tseltal que significa vida. También se refieren como *kuxlejal* al altar doméstico que se localiza al interior de las casas católicas (aunque a veces, también se pueden ver en casas de otras religiones cristianas no católicas)

⁸ En estas agrupaciones surgen los vestidos que actualmente otorgan una determinada identidad a los diversos grupos indígenas de la región. Es por esto que, en realidad, cuando se intenta retomar las tradiciones a través del uso de la nagua en las mujeres, no se está retomando una identidad previa a la conquista española y la subsecuente colonización, sino que se retoma una identidad adquirida a partir de las necesidades de agrupar a “los indios” que tuvieron los españoles en el “ordenamiento” del nuevo mundo que más bien fue un “reordenamiento” de las formas sociales ya existentes a su llegada.

coinciden: el Partido Revolucionarios Institucional (PRI), el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido Nueva Alianza (PANAL), Convergencia y, en menor medida, el Partido Acción Nacional (PAN); ii) otro gobierno sería el regional, como el organismo político-religioso representado por autoridades indígenas elegidas a través de la asamblea y que desempeñan cargos como comisariados ejidales, policías o patronatos de distintas instituciones: educativas o de salud principalmente, y; iii) el tercer sistema de gobierno es el de los *principaletik* que, según este mismo autor, actúan como consejo de ancianos (y ancianas). (cfr. Aguirre Beltrán, 1991)

Este último modelo de gobierno se mantiene en las comunidades indígenas que conservan una adscripción católica y funciona más como una autoridad comunitaria que como una reconocida constitucionalmente. La función que desempeñan es básicamente ritual: realizan rezos y ayunos (*ch'abajel'*) a favor de la comunidad, para enfermos y enfermas o moribundas, para la sacralización de altares caseros, entre otras funciones más. Es un cargo vitalicio al que se llega después de muchos años de pasar por distintos cargos que demuestren un interés especial y una acción concreta por el bienestar de la comunidad.

June Nash (1993) en un estudio realizado en Amatenango del Valle al sur de la región tseltal, asegura que en los años sesenta la jerarquía gobernante funcionaba sin separar lo civil de lo religioso. Así, tradicionalmente, los principales se encargaban de nombrar los cargos del cabildo. Para la década de los ochenta el cabildo de Bachajón se formaba por 44 cargos, 22 por cada barrio (San Sebastián y San Jerónimo). Cada barrio contaba con un presidente, un gobernador, dos síndicos, dos alcaldes, dos regidores, dos jefes de cuartel y dos cabos (cfr. Bretón, 1984).

El agente municipal se encarga del registro civil, del control de impuestos, de convocar las asambleas y de mantener relación con el presidente municipal de Chilón y con las instituciones estatales y nacionales. El juez se encarga de administrar justicia ante problemáticas menores buscando soluciones alternativas entre las partes en conflicto. La figura del juez tseltal o juez de paz, (*jmeltsa'ammwanej*, que literalmente significa *reconciliador*), es importante pues es el encargado de encontrar la *armonía* en la comunidad. Es decir, a diferencia de lo que las *kaxlanetik* y los *kaxlanetik* (mestizos y mestizas) entendemos

⁹ *Ch'abal* significa silencio, guardar silencio, y es que entre las tseltales y los tseltales el silencio es sagrado en cuanto que, a través de él, es posible escuchar y a través de la escucha se abre el paso a lo sagrado. Coincide esto con el hecho de que a partir del guardar silencio y escuchar, es que se puede generar un diálogo

como función del juez: juzgar y castigar, el juez de paz es para empezar, un principal, es decir, un hombre que ha demostrado durante su vida a través del trabajo que tiene una cierta sabiduría en su corazón y la transmite arreglando conflictos, buscando la concordia entre las partes en disputa, no busca culpables ni víctimas, trata de ver el problema y de llegar a un acuerdo conveniente a todos los implicados y las implicadas pues esto deviene en un acuerdo de la comunidad total (cfr. Maurer Ávalos, 2006). Ambos cargos representan un puente entre las estructuras tradicionales y las instancias públicas oficiales.

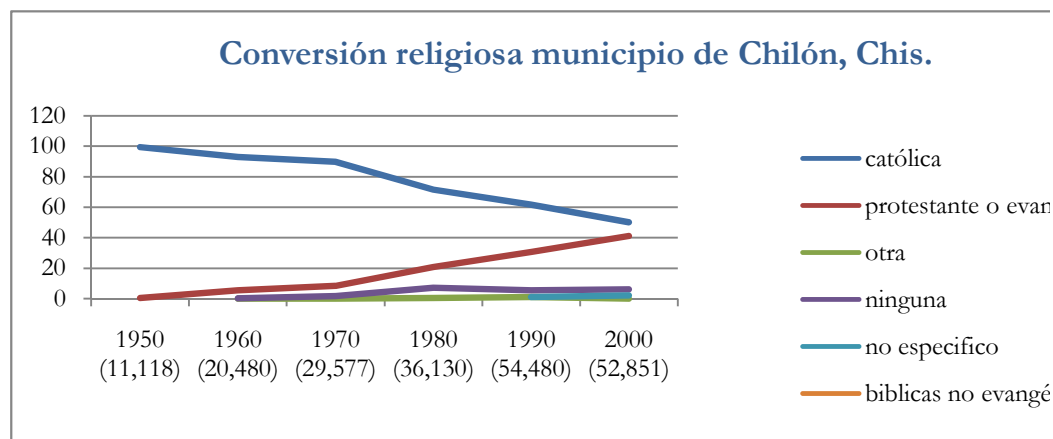
De acuerdo al estudio de Alain Bretón (1984), en Bachajón se defendieron sistemas de autoridad ajenas a las mestizas. Una de las autoridades principales eran los *k'atinabetik*, que son autoridades protectoras del *kalpul*¹⁰, de los cuales habría cuatro en el barrio de San Sebastián y dos en el de San Jerónimo. A esta autoridad se le elegía después de haber ejercido cargos importantes y de ser, a su vez, *poxtaywanej*¹¹, es decir, curanderos. Al hacerse protector del *kalpul*, su tarea consiste en proteger a un ancestro viviente ahí representado y, como conocedor de todos los miembros del *kalpul*, el *k'atinabetik* tiene la posibilidad de resolver los conflictos que entre ellos se den y que usualmente se relacionan con enfermedades o malestares físicos provocados por las y/o los antagonistas discrepantes. Esta es una de las funciones de lo que actualmente se conoce como *principales*. (cfr. Bretón, 1984)

Ciertamente en este ejido existen diversas religiones. Ya décadas antes habían llegado a Chiapas algunas religiones cristianas no católicas, pero es en la década de los cuarenta que el Instituto Lingüístico de Verano, institución ligada al protestantismo, llega a Chiapas. Aunque ya existía el cargo de catequista entre la gente de las comunidades, en realidad la atención de la iglesia católica en cuanto al suministro de los sacramentos y la construcción de la fe, era escasa: “[...] entre 1928 y 1958, antes de la llegada de los jesuitas, la región de Chilón era visitada por un sacerdote del clero secular dos veces al año” (Leyva Solano, 1995: 384). Esta desatención fue uno de los motivos por los que se dieron tantas conversiones tan aceleradas en el estado de Chiapas y, específicamente, en la región de Chilón a la que pertenecen tanto Bachajón como San Jerónimo Tulijá. El primero en llegar al ILV, fue William Bentley, quien buscó entrar en

¹⁰ *Kalpul* se ha traducido como barrio en Bachajón. Tal vez se pueda pensar como colonias dentro de los barrios. Es entonces que el *k'atinabetik* es la autoridad de la colonia. Es importante recordar que en el caso de las autoridades indígenas tradicionales, la autoridad consiste más en el servicio que en la soberanía

¹¹ *Poxtaywanej* es una palabra que designa a una persona por lo que se podría pensar como sustantivo, sin embargo, su traducción al tseltal significa, más claramente, un verbo, un acto: el acto de dar medicina

Bachajón para aprender la lengua tseltal y así poder evangelizar y traducir el nuevo testamento a este idioma en el afán de buscar conversos. Poco tiempo después llegó la misionera Mariana Slocum quien hizo efectivo el proyecto de un diccionario tzeltal-español, así como la traducción del nuevo testamento protestante al tseltal con lo que difundió la doctrina con resultados muy exitosos, siendo que de 1950 al 2000, las religiones cristianas no católicas protestante aumentaron en el municipio en más de 40%



Gráfica realizada a través de los datos obtenidos por Carolina Rivera Farfán, basada en los censos de población

A la par de las religiones oficialmente institucionalizadas, existen otras creencias muy ligadas a las culturas devenidas de las grandes civilizaciones mesoamericanas y que podrían comprenderse como una parte de las prácticas y la religiosidad que distinguen a este grupo de indígenas tseltales y que tienen que ver con lo que se ha dado en llamar *nagualismo*, con *ajaus* o *señores dueños de la tierra*, con algunas fuerzas que guardan los distintos elementos naturales del mundo que les rodea: el río, los ojos de agua, las cuevas, pero también el universo, el tiempo, la milpa. Según Eugenio Maurer (2007), el hablar de *nagual* es inadecuado a la zona maya pues es un término náhuatl y por lo tanto encierra distintas visiones y características. El término *brujo* tampoco se adecua pues es una categoría occidental europea de tiempos de la inquisición. Ni siquiera habla de personas de conocimiento en tanto que el conocer es diverso y tiene connotaciones occidentales. Él considera más bien que entre las tseltales y los tseltales de la zona, existen personas de poder, gente que no sólo conoce el orden cósmico del espacio en el que se desenvuelve

[...] es gente que tiene un poder. No sólo es saber qué yerba hace bien a qué o cura qué [...] es tener una relación tal con el medio natural que les rodea que, al parecer, se pueden accionar fuerzas de la naturaleza para los fines de la persona [...] no es gente mala, sólo hacen un manejo voluntario de sus posibilidades naturales [...]” (Entrevista personal a E. Maurer, octubre 2007)

En Bachajón y en las comunidades y rancherías que de ahí se desprenden, han pasado de *no-tener-religión*, a constituir escenarios importantes de prácticas religiosas entrelazadas con ámbitos sociales en este mismo sentido, y en cierto modo gran parte de su vida, tanto individual como colectiva, la viven atravesadas por este elemento.

Las almas tseltales, como las nombra Pitarch (1996), han sido notoriamente estudiadas¹²:

[...] cierto tipo de “almas” – un intrincado y abigarrado conjunto de principios anímicos: animales de toda especie, fenómenos atmosféricos, extraños seres humanos, sustancias minerales y otros – que de acuerdo con la creencia indígena residen en el interior del cuerpo humano y, simultáneamente, fuera de él, diseminadas a lo largo del mundo (Pitarch, 1996: 9)

Uno de sus informantes explica la manera en que se aprende la existencia de este conjunto anímico, esto es, a través de las oraciones

Los que tienen religión (católicos, evangélicos) no pueden aprender [...], pero sí aprenden un poco porque también escuchan oraciones, cuando se enferman y no se curan visitan un chamán [...] también hacen su *kuxlejal* (una oración de protección), aunque no tengan su altar doméstico se lo piden prestado a otra casa (Pitarch, 1996: 19)

Entre los seres que forman parte de este conjunto anímico *a lo largo del mundo*, están los cerros: ahí donde se siembra, ahí donde se toma leña para hacer fuego y cocinar, ahí de donde surge el agua que beben las personas y sus animales, con la que se limpian a sí mismas, su casa, sus ropas. Ahí en el cerro habitan los señores de la tierra (*ajan*) quienes parecen tener un gran poder sobre las tseltales y los tseltales. Por eso es necesario, al entrar a una cueva del cerro, hacerlo para orar o de manera muy respetuosa, sino se hace así, es posible que el señor de la tierra, dueño de animales y plantas que habitan ahí, se enfurezca y cierre la cueva dejando al visitante enterrado en él. Un ejemplo del poder de este elemento se dio durante el año 2004: por ahí del mes de septiembre se dio una noticia a nivel nacional: dos pequeños niños, hermanitos, quedaron atrapados en una cueva en el ejido de Agua Azul. Esta noticia llegó a San Jerónimo Tulijá donde nos

¹² Han sido Villarojas (1947), Calixta Guiteras (1965) y Pedro Pitarch (1996), los principales estudiosos de este elemento

comentaron que eso era un castigo del *ajau* para el padre de los niños pues se sabe que traficaba con animales del monte, como el tepescuíncl o el armadillo, los cazaba y los llevaba a vender a Palenque. El *señor de la tierra* permite la cacería o la quema del monte para la siembra, sólo si el objetivo de esto es el autoconsumo. Al parecer el padre de los pequeños dio un tiro a un armadillo que herido entró a una cueva, como él sabía que podía tener un castigo por haber dañado al animal, mandó a sus dos hijos a traer el cuerpo. Cuando entró el más pequeño siguiendo a su hermano mayor, la tierra se vino abajo dejando atrapados a los niños. Varios principales de Tulijá acudieron al lugar para intentar sacarlos a través de varias oraciones y ofrendas mientras que la gente comentaba que el *ajau* lo que quería era que el padre entrara. Algún muchacho me comentó:

No, ese señor no va a entrar porque bien que sabe su pecado, pero el *ajau* no le va a devolver a sus hijos. Que no ves que dicen que ya les pasaron un micrófono a los chamacos para ver cómo están y dicen que están bien, que ahí les dan comida pero que les dicen que tiene que ir su papá por ellos (conversación con Tilo Casas, septiembre 2004)

Los principales regresaron frustrados pues no se les permitió hacer las oraciones que hacían falta porque el papá y la mamá de los niños no son católicos y su religión les prohíbe hacer este tipo de rituales. No hubo manera de sacar a los pequeños, ni rascando la tierra con máquinas, ni con los más profesionales rescatistas. Todavía diez días más tuvieron contacto con ellos, después de eso no se supo más.

Esposa del *ajau* se le considera al rayo que suele ser benéfico con las personas porque manda la lluvia y no hace daño. Por otro lado y también formando parte del conjunto anímico, pero hacia el interior de la persona, existe lo que se denomina *lab*, que Pitarch, a través de su etnografía, llama *ave del corazón* y que relaciona con una gallina. Maurer (1983) por su parte asegura que esta palabra no tiene traducción al castellano pero también le dicen en tseltal “*schanul* o pequeño animal, y *sch’ubhl* o alma” (Maurer, 1983: 401). Este ser vive en el corazón de la persona y se acompaña por un animal que vive en su medio ambiente propio. Pueden ser aves, animales rastreros, carnívoros o domésticos, también el rayo es un *lab* así como se habla (al menos en Tulijá) del *sombrero* que es un señor vestido de negro, bajito que se pasea por las calles y que si se le topa puede matar de un susto.

Las personas que tienen *lab*, tienen poder y es indistinto si se es hombre o mujer: “Según los guaquepequenses [...] Todos los *Trensipaletik* (principales) poseen su *lab* y todas las mujeres principales también” (Maurer, 1983: 404) Y ese poder es usado para

los fines de cada persona, así que puede ser benéfico o dañino dependiendo de las intenciones de cada quien. Son personas que se conocen también como *echadores de enfermedad*, pero a la vez, son también curanderos.

Las jóvenes y los jóvenes que salieron de esta tierra en la que nacieron y crecieron, al llegar al nuevo espacio en que construirían un nuevo horizonte de vida, llevaron consigo muchas de las formas habituales que aprehendieron de sus predecesores, sobre todo en lo relativo al trabajo y el comercio agrícola. Varios *jtatiketik*, comentan que en ese entonces, en aquellos lugares de los que provienen¹³, no usaban zapatos, sino unos huaraches que ellos mismos hacían con pieles de animales que cazaban, vivían en casas de techos de guano (que según *loloob* pueden durar hasta cincuenta años, por lo que inquieta saber porqué se decidieron a cambiar sus techos por láminas que caducan en menos de diez), no tenían escuelas y no tenían religión “por eso se creía que había brujos”. El nuevo espacio les significaba entonces un mejoramiento de sus vidas (ahora usan zapatos, techos de lámina, van a la escuela y practican la religión), pero la principal razón para aventurarse en la conquista de este territorio fue la posibilidad de adquirir grandes extensiones de tierra propias ubicadas cerca de un río caudaloso, para poder trabajarlas y heredarlas a las futuras generaciones. También buscaban heredar a sus hijos e hijas, la tradicional estructura jerárquica que ellos y ellas mismas habían vivido en el antiguo territorio con las generaciones precedentes. Así, los actuales *jtatiketik* comentan de cómo antes no se cuestionaba tanto como ahora las formas de llevar a cabo la organización social. La mayoría de las *jnantiketiki* aprendieron a vestirse con la nagua que usaron sus propias madres, pero saben que hoy en día es impensable tratar de obligar a sus propias hijas a vestir la nagua. También de Bachajón provenía la idea de que los hombres y las mujeres debían cumplir con determinadas labores en la constitución del hogar, idea que hoy en día ha cambiado entre las jóvenes y los jóvenes actuales, nacidas y nacidos en Tulijá. En Bachajón los jóvenes varones elegían a una muchacha para robarla (con o sin el consentimiento de la joven): “no las hubiéramos robado si hubiéramos tenido sacerdote para casarnos” y una vez robada, debían pagar con trabajo o comestibles a la familia de la novia y así empezaban a conformar sus propias familias. Esto ha variado fundamentalmente en el hecho de que las chicas ya no se dejan robar si no se trata de un joven que les agrada. Otro asunto es

¹³ Aunque más del 90% de la población tulijeña proviene del barrio de San Jerónimo Bachajón, este barrio está conformado por varias rancherías de las que provienen las fundadoras y fundadores de Tulijá

que los jóvenes de antes buscaban empezar a desempeñar cargos comunitarios desde temprana edad, tan pronto como su sexualidad les llamaba a formar familias, hoy en día los jóvenes se encuentran cada vez más desinteresados en esta sucesión de cargos y algunos empiezan a desempeñarlos estando aún solteros.

Aquí finaliza nuestro acercamiento al lugar de origen de las personas que conforman la comunidad de San Jerónimo Tulijá. A partir de lo descrito se pueden empezar a comprender algunas de las características socioculturales que aún se conservan a pesar del desplazamiento territorial hacia la selva. Ahora será necesario recorrer la historia de este largo caminar y comprender el contexto en que se funda esta comunidad.

2.2. Reforma Agraria y colonización de la selva

La fundación de San Jerónimo Tulijá está conformada por diversos factores entre los que destacan la gran repartición de tierras que se dio con la Reforma Agraria en México durante el siglo XX y la colonización del territorio selvático, ésta por un lado como parte de este mismo proyecto que fue la reforma y por otro, como una re-conquista de los territorios *perdidos* o *arrebatados* a los pueblos de origen maya que emprendió la iglesia católica en el estado, haciendo una analogía con el libro bíblico que narra el *éxodo* judío.

La ley de la Reforma Agraria surgió en México como uno de los logros principales de la Revolución Mexicana. Está expresada en el artículo 27 de la Constitución Mexicana de 1917 y consiste, básicamente, en el reparto agrario “primero a los pueblo y luego a los individuos organizados, generando la llamada 'propiedad social' compuesta por ejidos y comunidades agrarias" (Concheiro y Grajales, 2005: 50). En realidad, la revolución mexicana fue una lucha configurada desde el centro del país. Es así que al estado de Chiapas llegó Carranza tardíamente y a una realidad inesperada: la revolución que demandaba la eliminación de la clase terrateniente, no llegó a la clase campesina chiapaneca que se unió a los terratenientes en defensa del único modo de subsistencia que hasta ese momento conocían: la finca.

Un primer período de la Reforma Agraria se localiza entre 1920 y 1934, en el que ésta se entendía como un acto de justicia. Esta connotación cambió cuando tras la crisis del 29, al sector agrario se le asignó la función de abastecer la producción de alimentos a precios bajos a la creciente población urbana. Es importante hacer notar que a principios del siglo XX la población rural conformaba 75% de la población y que, para finales del mismo siglo, la población rural se redujo a 25%, dando un drástico giro a las conformaciones sociales entre lo rural y urbano. La urbanización parece ser uno de los objetivos primordiales de los gobiernos mexicanos posrevolucionarios. (Datos otorgados por Antonio García de León durante una cátedra para el doctorado de Historia en la Universidad Nacional Autónoma de México. Abril del 2007).

La repartición de tierras se trataba en realidad como una concesión que el gobierno hacía de tierras nacionales para su usufructo a un nuevo sujeto jurídico: el ejido o comunidad. Este nuevo actor social, como lo denomina Robledo (2000) favoreció el crecimiento de la agricultura, pero también contribuyó a la “industrialización temprana

de la economía nacional. La presencia de este actor ha determinado la configuración de diversas instituciones económicas, sociales y políticas” (Robledo, 2000: 16).

Las parcelas entregadas a particulares, miembros del ejido, tenían ciertas restricciones: la tierra debía ser cultivada personalmente por el titular de la parcela, no podía permanecer ociosa, ni ser arrendada, venderse o ponerse como garantía, era inalienable aunque podía heredarse si esto no implicaba fragmentación. La asamblea ejidal era la encargada de tomar decisiones importantes al respecto de la tierra de uso común y las parcelas, pero sólo se podían reunir si era convocada por las dependencias agrarias gubernamentales y eran validadas por la presencia de funcionarios públicos (cfr. Warman, 2000). Sin embargo, para 1940 había más de 1,5 millones de ejidatarios lo que imposibilitaba la vigilancia completa de estos decretos, así que en varios casos se toleró el arrendamiento, la venta y la fragmentación de las parcelas agudizando el fenómeno de lo que se dio en llamar *minifundismo*. Este es el caso de San Jerónimo Tulijá. De hecho resulta impensable no fraccionar la tierra cuando se tiene más de un hijo varón a quien heredar. Esto se logró resolver hasta cierto punto, con los momentos de ampliación ejidal que lograron darse en la comunidad, pues a través de este trámite se les otorgó nuevas tierras a los herederos, aunque no cesa la idea del padre ejidatario, de repartir su propia porción de tierra entre los hijos varones. Así, por ejemplo, *loloch* tiene tres hijos varones y, aunque a través de una de las tres ampliaciones que se han dado, cada uno de los tres posee cuarenta hectáreas de selva Lacandona, *loloch* quiere hacer un testamento especificando la repartición de sus cuarenta hectáreas para sus tres hijos.

La producción de autoconsumo no sólo proporcionaba una seguridad alimentaria a la población campesina del país, sino que también aseguraba la reproducción social a través de condiciones de existencia tradicional, razones más que adecuadas para que las familias jóvenes fundadoras del ejido de San Jerónimo Tulijá, asistieran a la conquista del terreno, lo que les aseguraría el sustento por generaciones, así como la posibilidad de construir una cotidianidad tal cual la habían apprehendido. Sin embargo, durante el siglo XX la producción alimentaria disminuyó considerablemente así como los precios de los productos del campo. Además, la falta de cualquier seguridad social de jubilación para los trabajadores del campo hizo de la parcela, el pedazo de tierra cultivable, el único patrimonio de sus titulares para la vejez: “La herencia o sucesión se recibe en México en torno a los 50 años, que es la edad umbral en que inicia el manejo conservador del patrimonio” (Warman: 2000).

Es así que, si bien las parcelas eran trabajadas por dos generaciones, el aumento en la esperanza de vida introdujo una tercera generación que competía con sus padres por la herencia de la tierra. En el caso de la actual juventud tulijeña, ciertamente, aunque muchos jóvenes no tengan interés en trabajar la tierra, sí lo tienen en cuanto a heredarla para así tener un patrimonio de inversión agrícola: sea rentándola o vendiéndola.

El intervencionismo estatal se reflejaba en las peticiones de ampliación de ejido en las que se pretendía incorporar a las nuevas generaciones en las labores agrícolas: “Estos trámites requerían más de diez años desde la solicitud de dotación hasta la correspondiente emisión de la Resolución Presidencial” (Warman: 2000). Sin embargo en 1971, el gobierno federal tenía la obligación de aceptar y tramitar *ilimitadamente* las solicitudes de dotación y ampliación de tierras y de establecer nuevos ejidos, tiempo en el que *loloch*, llevando el cargo de comisariado ejidal, logró dos de las tres ampliaciones que se dieran en el ejido:

En el texto original del artículo 27 constitucional prevaleció el principio de la obligación del Estado de dotar de tierras a los pueblos, lo cual se fue logrando mediante los procedimientos de restitución, dotación, ampliación y titulación de tierras a los núcleos agrarios que las solicitasen (Robledo, 2000: 23)

Entre 1954 y 1970, la política agraria nacional se enfocó en la promoción de la colonización de la selva Lacandona, protegiendo así las superficies ilegales de las haciendas que eran las de mayor calidad.

[...] durante todo el período 1971-1994 nunca se volvió a plantear una estrategia clara de reparto de tierras, e incluso con anterioridad a las reformas de 1992, que significaron el fin de la política del reparto agrario, se declararon improcedentes la mayoría de las solicitudes de dotación de ejidos que se presentaban a la Secretaría de la Reforma Agraria (Legorreta, 2007: 127)

La colonización de la selva Lacandona como un *espacio social*, inició en el siglo XIX. Si bien es una zona habitada desde la conquista por los grupos llamados *lacandones originales*, éstos parecen haber desaparecido a causa de enfermedades y pestes hasta entonces desconocidas para ellos. Posteriormente, grupos indígenas regresaban a la zona buscando nuevas tierras para producir su sustento y huyendo de los malos tratos en las haciendas y con los caciques. Como un *espacio de mercantilización*¹⁴, la colonización de la

¹⁴ En realidad la Lacandona no era un vacío que llenar, ahí habitaban ya varias comunidades indígenas, entre ellas las llamadas caribes o lacandonas, las más representativas *folklóricamente* hablando, de las culturas mayas y que hoy se les relaciona con los lacandones originales aunque se sabe que en realidad provienen de Yucatán y algunos de Guatemala y que no tienen relación con las poblaciones que radicaban en la selva a la llegada de los españoles en el siglo XVI (cfr. De Vos, 2002)

selva inició en 1870 siendo un recurso que empresas madereras tabasqueñas emplearon ante el agotamiento de sus maderas preciosas (cedro y caoba principalmente) aprovechando la afluencia de varios ríos y sus brazos para el transporte de mercancías.

Para la época del porfiriato, este espacio selvático estaba monopolizado por firmas madereras y por gente de otros estados que si bien no la usufructuaban, sí tenían grandes extensiones de propiedades privadas (cfr. Marielle, 1994).

La colonización campesina de la selva tropical es uno de los procesos sociales más complejos que se han dado en las últimas décadas tanto por las causas como por los efectos que ha tenido. Para amplios grupos de población representó la esperanza de una alternativa de vida productiva. Para el gobierno significó un medio de disminuir la presión social por el reparto de la tierra y sus efectos políticos. Para los organismos internacionales que aportaron créditos con los que se impulsaron las políticas gubernamentales, la colonización de la selva aparecía como una forma “económica” de ampliar la frontera para la agricultura y principalmente para la ganadería (Cortez Ruiz, 1998)

Ya en 1950 el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización (DAAC) inició un proceso de anulación de once títulos de propiedad expedidos en el porfiriato, logrando la expropiación total entre 1957 y 1972 a través de tres decretos que convertían a la región en terreno nacional primero, y un cuarto decreto que reducía más de seiscientos mil hectáreas a tierras comunales para los pueblos mayas conocidos como lacandones (cfr. Cortez Ruiz, 1998), llamados *caribes* por las habitantes y los habitantes de ejidos aledaños a esta zona y por ellos y ellas mismas:

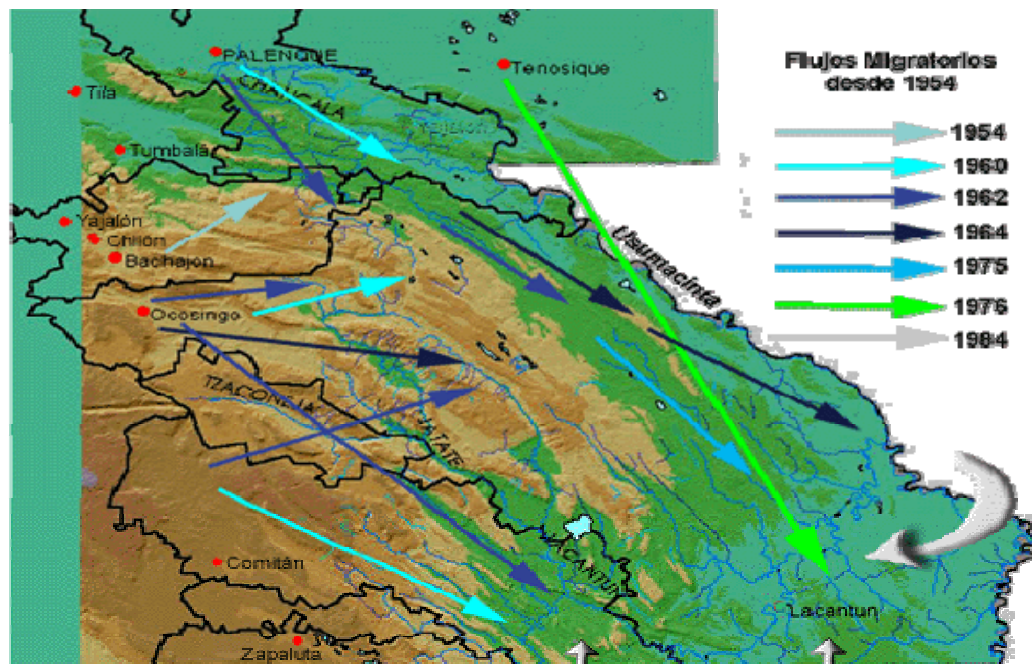
El 26 de noviembre [de 1971], Luis Echeverría firmó en Los Pinos la resolución presidencial que creaba, con el nombre de *Zona Lacandona*, una reserva comunal de más de 614 000 hectáreas. En ella sólo tendrían derecho de vivir los casi 300 lacandones que entonces existían en Chiapas y, en un futuro no especificado, “los grupos indígenas de la región que no tengan tierras suficientes para su sostenimiento y desarrollo” (De Vos, 2002: 98, las cursivas son del texto original, el año entre corchetes es una aclaración mía)

Para 1972, se hacía oficial el decreto presidencial que benefició a 66 familias de lacandones ignorando a casi 2400 familias de otros pueblos indígenas habitantes de la zona expropiándoles las tierras que el mismo gobierno, anteriormente, les había otorgado. La década de los sesenta había sido la más intensa en cuanto a movimiento colonizador hacia la zona selva, fue cuando el gobierno mexicano promovió los programas de colonización conocidos como La Marcha del Trópico en que se ofreció a solicitantes de tierra de todo el país, las tierras de la selva Lacandona para su uso y disfrute de las comunidades nacientes (cfr. Cortez Ruiz, 1998). Es así el caso de dos ejidos que están en camino a San Jerónimo Tulijá: 5 de mayo y Reforma, ambos

conformados por familias campesinas del estado de Puebla, principalmente de las zonas de Tehuacán y Huauchinango.

Esto provocó que cuarenta colonias tseltales y ch'oles quedaran legalmente como invasoras de las que otrora fueran sus propias tierras, creándose así un conflicto agrario que es conocido como La Brecha. Al respecto, Jan de Vos (2002) explica una serie de irregularidades que contiene el documento oficial de restitución de tierras *Zona Lacandona* que en realidad no resulta del todo benéfico: en 1974, Echeverría introdujo, por decreto presidencial, una compañía maderera estatal llamada Compañía Forestal de la Lacandona S.A. (Colofasa), que si bien le proporcionó al pueblo lacandón una remuneración económica, también produjo una intensa invasión de productos integrándoles a un sistema de consumo que, cambiando sus hábitos, sobre todo los alimenticios, les llevó a adquirir enfermedades en las que gastaban mucho del dinero recibido. Además esta diferenciación gubernamental, enfrentó a los pueblos caribes con las habitantes y los habitantes de otros pueblos mayas que poblaron la zona (para un mayor conocimiento del conflicto ver *El sueño de Trudi DUBY* en De Vos, 2002)

Con esto se obligó a las comunidades que no tenían aun resolución presidencial de dotación de tierras o de ampliación ejidal, a formar parte de la Zona Lacandona como comuneros, dirigidos siempre por los que dieron en llamar *lacandones auténticos*. Por otra parte, las tierras no comunales se hicieron ejidos repartidos entre los pueblos indígenas campesinos que poblaron la selva desde 1940 en las cañadas de Ocosingo y Las Margaritas: a partir de 1950 en la zona norte, en los 60 en el corazón de la selva y en los setenta en la subregión de Marqués de Comillas (cfr. Leyva Solano, 1995). Xóchitl Leyva (1995) explica que ya desde los años 30 hubo un primer momento colonizador de peones que salían de las fincas de Ocosingo, Altamirano, Comitán y Las Margaritas hacia el corazón de la selva, en lo que se denomina Las Cañadas, hacia el sur de la zona Selva (cfr. Leyva, 1995: 376) De acuerdo a los datos recopilados por esta misma autora, es posible pensar que actualmente existan más de cien mil habitantes y más de mil localidades distribuidas en la zona selvática tras los distintos momentos colonizadores



Mapa que muestra los lugares de origen y las direcciones que tomaron las pobladoras y los pobladores actuales de la selva en los distintos años de migración
http://www.centrogeo.org.mx/CiberAtlas/lacandona/coloniza/sel_colo_fl.htm

La colonización de la selva, en palabras de Jan de Vos:

[...]es una epopeya única en la historia reciente de México. En ninguna otra parte del país hubo el movimiento demográfico, el efecto ecológico y el cambio cultural que se verificaron en La Lacandona durante el último medio siglo. Los responsables de ese peculiar proceso fueron unos sujetos igualmente fuera de lo común: campesinos que fueron pioneros, es decir, gente dispuesta a dejar lo conocido para ir a conquistar algo nuevo. A pesar de provenir de ambientes naturales y socioculturales muy distintos, todos coincidieron en tener el mismo sueño: dejar un presente sin futuro, optar por lo desconocido, vivir de urgencia, hacerse de un pedazo de tierra y aspirar a una mejor vida (De Vos, 2002: 138)

Por su parte las empresas explotadoras de maderas preciosas, durante varias décadas de el siglo XX, encontraron en la Lacandona un espacio ideal a sus objetivos, no sólo por la abundancia de árboles de caoba, cedro y chicle, sino por el capital humano que en esos momentos se desplazaba a la zona y que proporcionaba mano de obra barata. Una de estas empresas, norteamericana, era la Maderera Maya que, a mediados de siglo y asociada con el Aserradero Bonampak, contruyeron la carretera Palenque-Chancalá, así como diversos caminos de terracería que llegaban a algunas comunidades. Conversando con varios *j'atiket'ik* de San Jerónimo Tulijá, supe que ellos habían negociado con esta empresa la utilización de recursos naturales para la explotación de maderas preciosas con fines mercantiles. La asamblea del ejido representada por el comisariado ejidal, en ese entonces don Sico Morán, había aceptado que Maderera Maya les abriría un camino

para llegar a la comunidad como continuación del camino que llegaba desde Chancalá cruzando los ejidos de Reforma, 5 de Mayo y Chocoljá a cambio de que la empresa pudiera llevarse todos los árboles que hubiera a 500 metros de cada orilla del camino. Pero vieron que la empresa, después de cumplido el trato, siguió sacando tráilers llenos de troncos y una vez, en Chancalá, un retén militar detuvo uno de estos tráilers, mostraron un papel firmado supuestamente por el comisariado ejidal que casualmente estaba ahí y que descubrió el engaño: el gerente de la Maderera en esa zona tenía el mismo nombre y el mismo apellido que el comisariado y era quien firmaba los permisos. Tuvieron que regresar el tráiler y quedó parado en el ejido durante un año. Una mañana en que todos los ejidatarios estaban trabajando en la milpa, llegó gente de Maderera Maya, puso gasolina al tráiler y se lo llevó. Algunos *jtatiketik* opinan que a don Sico le debieron dar dinero para que diera el permiso de que el tráilers saliera, desde entonces no ha vuelto a ser solicitado para llevar ningún cargo más.

En 1972, estas madereras fueron compradas por Nacional Financiera que en 1974 se convirtió en la paraestatal Cofolasa. Entre 1980 y 1984, se construyó la carretera fronteriza del sur que es la continuación de la anterior y termina hasta Benemérito de las Américas en la subregión de Marqués de Comillas, esto aceleró el proceso de colonización

Esta carretera comunica a la región con el resto del país. Este hecho tiene un profundo significado en la formación socioeconómica regional, y da origen a la actual microregión. Así las diferentes regiones y etapas de la colonización no sólo dieron origen a un mosaico cultural y religioso sino que sentaron las bases de una diferenciación social que tiende a acentuarse (Cortez Ruiz, 1998)

A la vez, estos nuevos caminos crearon nuevas rutas comerciales. Anteriormente, para salir de Tulijá, había que pasar por el ejido Zapata que se creó igualmente, a mediados del siglo XX, por un grupo chol' proveniente de Tila. Ahí paraba la gente a comprar zapatos y algunas frutas de la zona. Al cambiar este tránsito, cambiaron también las relaciones comerciales y sociales entre los ejidos aledaños.

En los años 80 hizo erupción el volcán del Chichonal desplazando a diez mil zoques hacia la Lacandona. También en esos años la guerra en Guatemala llevó a decenas de miles de guatemaltecos a refugiarse en el entramado selvático vecino a su país. Por su parte, Petróleos Mexicanos y la Comisión Federal de Electricidad entraron en la zona buscando yacimientos y ríos que aprovechar.

A principios de la década de los noventa y con la escasez de tierras para repartir, tanto la propiedad social como la privada se encontraba en la posibilidad de pulverizarse, por lo que el 6 de enero de 1992, se proclamó una ley contrarreformista¹⁵ al artículo 27 constitucional. Un primer cambio fue que las tierras ejidales (y algunas privadas), ya no eran una concesión del gobierno sino que se otorgaba a la asamblea ejidal la autoridad suprema, con autonomía e independencia de cualquier intervención gubernamental:

El valor de la tierra como capital se transfería del Estado a los núcleos ejidales para su uso y disfrute, incluida la comercialización (...) Se rompía así el vínculo tutelar entre el Estado y los campesinos; y los productores rurales, dotados de un capital territorial, fueron libres de manejar su propio desarrollo (Warman, 2000)

El ejido permaneció como sujeto jurídico. La asamblea ejidal adquirió la capacidad de reunirse cuando fuera necesario para tomar las decisiones comunes, entre las que se permitió tomar la tierra de uso común para venderla, rentarla, concederla a alguna sociedad mercantil, usarla como garantía hipotecaria o su explotación colectiva. En el barrio central de San Jerónimo Tulijá, la situación de la tierra ha constituido un problema a partir de esta contrarreforma. La mayoría de los *jtatiketik* y también entre los jóvenes y los jóvenes, consideran que esto, más que una ventaja, ha roto la “armonía comunitaria” pues algunas familias (principalmente las de adscripción priísta) sí piensan en vender sus tierras con tal de recibir *tak'in* (dinero), mientras que las del barrio central – y por supuesto, las del barrio zapatista – las consideran un patrimonio fundamental para la reproducción social de su comunidad. Si bien es cierto que la renta, venta y fraccionamiento de las tierras ya se presentaban, actualmente con la licencia oficial para hacerlo se crean una serie de confusiones que terminan por dejar a muchas familias *oficialmente* sin tierras. Un ejemplo de esto se dio cuando el comisariado ejidal de la asamblea del *kakawil* (la distribución de barrios se explicará más adelante), firmó con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) las actas de propiedad privada para cada ejidatario, pero esto lo hizo consultando sólo a los de su barrio aunque firmó en nombre de todos los barrios. Así, los ejidatarios del barrio de San Juan y los del barrio central, en estos momentos no tienen papeles de propiedad de sus tierras o las tienen pero como ejidatarios no como propietarios

¹⁵ La reforma agraria, como ya lo menciono, surge a partir de la revolución mexicana y se establece en la constitución de 1917. Manejada así durante todo el siglo XX, como una reforma, el término contrarreforma se refiere a la resolución presidencial de suspender esta reforma, es decir, de tomar una decisión contra-reforma (agraria)

privados pues ellos aun piensan en defender la propiedad colectiva de la tierra que al parecer, y en sus palabras, es lo que mejor les funciona como comunidad.

También a los titulares de las parcelas se les permitió enajenar sus tierras para el uso individual a personas no miembros del ejido, ceder sus derechos ejidales a otros ejidatarios o a sus sucesores o a vecindados sin tener que pedir autorización sino sólo notificándolo a la asamblea y ésta ya no tenía la facultad de incautar las parcelas ociosas.

Esta reforma favoreció la posibilidad de hacer un uso mercantil, legal, de la tierra como mercancía de compra venta bajo ciertas condiciones, aunque el que anteriormente estuviera prohibido no quiere decir que no pasara disfrazada de cesión de derechos.

En el caso de Chiapas la repartición de tierras fue fundamentada en la colonización de la selva Lacandona por grupos indígenas campesinos y se vio acompañada de la repartición de créditos y asistencia técnica para el desarrollo principalmente del ganado, convirtiendo buena parte de la selva en pastizales. Sin embargo, a esta expansión de la frontera agrícola le sigue otro momento: el actual, en el que ya no sólo se encuentra suspendida la repartición de tierras sino que se maneja un discurso oficial de reforestación y cuidado ambiental que parece buscar expulsar de la zona a varias de las comunidades indígenas que aun viven del uso y consumo de esta tierra.

La pluralidad en las zonas de origen de las poblaciones que conforman la zona Selva y que reúne a tsotsiles, tseltales, zoques, zapotecos, mestizos de Michoacán, Puebla y Veracruz, por ejemplo, ha implicado una convergencia de cosmovisiones, de diferentes experiencias productivas, formas de apropiación de los recursos y prácticas organizativas (cfr. Cortez Ruiz, 1998).

Así nos encontramos con ejidos, donde toda la tierra ha sido parcelada en su totalidad, donde se ha desmontado la mayor parte de la selva para introducir ganadería extensiva y donde la organización es mínima o se lleva a cabo sólo con el fin de obtener ciertos recursos institucionales. Como contraparte existen ejidos donde se ha decidido que una parte importante de la dotación (en ocasiones más de la mitad de la superficie) se mantenga como propiedad colectiva, generalmente ésta se conserva sin desmontar y sólo se aprovechan las maderas preciosas, aunque se da el caso inclusive de que el ejido decide no aprovechar este recurso. (Cortez Ruiz, 1998)

En todo este proceso colonizador, la Iglesia Católica tuvo un papel muy importante. En el estado de Chiapas, esta institución está dividida en tres diócesis: i) la de San Cristóbal que es la más antigua y a la que llegó, como primer obispo efectivo, Fray Bartolomé de Las Casas; ii) la de Tapachula que fue promovida por el arzobispo de San Cristóbal,

Lucio Torreblanca en 1958 y; iii) la diócesis de Tuxtla, promovida en 1965 por el sucesor de Torreblanca: Samuel Ruíz García.

La situación de esta Iglesia a mediados del siglo XX, se encontraba amenazada por la intromisión de otros credos cristianos no católicos que estaban ganando fuerza y terreno en las comunidades indígenas. Torreblanca sabía que el problema de la catequesis era la falta de agentes misioneros para trabajar al interior de todas las comunidades dispersas a lo largo de este gran estado, por lo que consideró una buena estrategia que la palabra de Dios fuese llevada por la misma gente de las comunidades. Así inició una labor de formación de catequistas, esto es: integrar en las labores misioneras a la propia población de las comunidades con el fin de lograr una mayor atención de éstas por la institución eclesiástica. Al sucederle en el cargo Ruíz García y en el contexto del “Concilio Vaticano II (1962-1965), por lo que respecta a la iglesia universal, y en la II Conferencia General del CELAM reunida en Medellín (1968) para América Latina” (Peppino, 1999: 74), retoma este proyecto de catequesis apoyándose en diversas misiones de distintos órdenes en el territorio de su diócesis y sus distintas zonas pastorales. Pero no sólo continuó esta labor sino que la llevó más lejos proponiendo una ordenación de diáconos quienes tendrían las mismas funciones sacramentales que un sacerdote pero basándose en las formas tradicionales indígenas-mayenses, lo que incluye que estos diáconos cumplan estas funciones *junto-con* sus esposas y esto tiene que ver con una visión en que:

Es Dios Padre quien ocupa el papel protagónico en el proceso, ayudado en gran medida por la Virgen, quien a su vez encarna la metáfora de “la Madre Tierra”. Posiblemente como pareja, representa la supervivencia de la primigenia pareja divina de las religiones mesoamericanas (Gran Padre y Gran Madre). (Ruiz García, 1992: 10)

Samuel Ruiz tomó como el elemento central de la catequesis la *Palabra de Dios* a través de la lectura y reflexión comunitaria de la Biblia.

Tenemos que hacer una exégesis, enmarcada en la propia cultura, que usa los propios símbolos [...] han de distinguir los campos, el indio y el bíblico, señalando siempre lo específico de cada uno, poniendo en claro cómo una experiencia enriquece a la otra, cómo un elemento se encuentra en el otro. Pero sin confundir. La experiencia religiosa india vale no porque se parezca a la bíblica. La experiencia india vale por ser lo que es (Siller, 1992: 53)

Se formaron equipos coordinados de catequistas, se promovió la castellanización y alfabetización, amén de una formación ética, mejoras en el cultivo de café y soya, talleres diversos, cursos de primeros auxilios y enfermería, entre muchos más.

La zona tseltal diocesana avanzó en el trabajo pastoral y propuso el método del *Tijwanej*: a través de preguntas sobre la realidad vivida y la Palabra de Dios, se toma la palabra de la comunidad “[...] y se devuelve como alimento para el pueblo [...] y que la Palabra de Dios no permaneciera ajena a su realidad” (Diócesis de San Cristóbal, 1999: 10). Este método buscó provocar una mayor conciencia ética sobre la realidad de pobreza e injusticia en Chiapas así que se inició una labor pastoral conjuntada con la lucha por la recuperación legal de las tierras, por la justicia social, así como por salarios y condiciones laborales dignas.

En 1975 se inició en las comunidades un proceso de reflexión acerca de cómo también la iglesia católica había estado oprimiendo a los pueblos indios¹⁶ y de la palabra de estos mismos pueblos surgió entonces la petición de que se les impartiera el sacramento de la ordenación, iniciando así la preparación para el diaconado indígena permanente¹⁷ y la constitución de la iglesia autóctona a través de la pastoral indígena.

Se había venido sugiriendo la idea de una iglesia autóctona con base en los catequistas, en los presidentes de ermita y en los principales de las comunidades [...] se comenzó a buscar un diaconado indígena con características propias, tal como lo indica el Concilio. O sea, que el diácono no se desarraigue de su comunidad para su formación, que no sea impuesto de arriba, que viva con sus hermanos, que se sostenga de su trabajo, que viva en la comunidad indígena ese carisma propio del indígena, que es del servicio a su comunidad” (Morales en De Vos, 2002: 216)

Es a partir de esto, como cuentan los dos diáconos de Tulijá: *loloeh* y su compadre don Tobal López, que varios jóvenes de la comunidad entraron al proceso de catequesis primero y de diaconado después, para así poder llevar la religión a sus pueblos: una palabra liberadora. En voz de *loloeh*:

Nosotros no sabíamos mucho del Jesús cuando vivíamos allá. Pero porque estuvimos trabajando mucho, también con mi compadre Plutarco Durán Grande y con mi compadre Sico Morán, estuvimos aprendiendo muchas cosas. Todavía lo aprendemos por eso vamos a los cursos de interregional o de interzona. Ahí

¹⁶ El término *indio* se ha llegado a tomar como sinónimo de alguien a quien se le han negado todos sus derechos que le dan dignidad como persona. Algunos se resisten a ser llamados indios y buscan en su historia los nombres originales de sus pueblos como una forma de rescatar el proyecto de vida e identidad propias, sin embargo, otros consideran que: “Aceptar ser indio es una manera de asumir la realidad de negación que se nos impuso, para transformarla en afirmación de nuestro ser” (cfr. López, 1996: 16)

¹⁷ Los diáconos se nombraron en tseltal *Tubunel*, es decir: *servidor*

aprendimos también que al Jesús no le gusta cómo vivimos y que por eso somos nosotros que tenemos que luchar porque los gobiernos no nos quiten más de lo que de por sí siempre nos están quitando. Si somos cristianos sabemos que tenemos que luchar, porque de por sí nos vamos a morir. Así lo vimos en el encuentro en el 1974. Yo sí estaba muy joven pero entendí bien lo que el Jesús quiere de nosotros y por eso nos vamos a morir luchando (conversación con *loloch* y don Tobal López, mayo 2008)

De acuerdo al texto escrito por Pilar Gil (1999), *Recreando la palabra*, los antecedentes de esto están en la Primera Declaración de Barbados lanzada en 1971 donde se acusa a la Iglesia católica de represora de los pueblos indios y a la Misión evangelizadora como la continuación de las formas de opresión y dominación; sin embargo en esa misma declaración se reconoce la facción de la Iglesia que trabaja en la autocrítica, a favor de la liberación indígena y con una conciencia clara del respeto hacia las culturas indias, facción de la que formaba ya parte la diócesis de San Cristóbal (cfr. Gil, 1999: 396).

Según esta misma autora, la evangelización llevada a cabo desde la Iglesia católica en Chiapas se había venido dando como una forma de transculturación indígena, así, los primeros catequistas llegaban a sus comunidades con la intención de desindianizarlas por la relación que había entre el evangelio y la occidentalización. Sin embargo, a partir de los 60, la pastoral dio un cambio radical relacionado con la CELAM de Medellín en 1968 y su interés en la apertura y valoración de las tradiciones populares. De esto se desprende el acompañamiento en el proceso de colonización de la selva por los misioneros ubicados en el área y surge la idea de realizar un Congreso Indígena en 1974 (cfr. Ibid: 401). Organizado conjuntamente por la diócesis de San Cristóbal y el gobierno del Estado, se conmemoraron los quinientos años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas y varios grupos indígenas hablaron de problemáticas comunes, referentes, principalmente, a la tierra, el comercio, la salud y la educación: “Dicho Congreso originó un sentido de solidaridad, de movilidad, de politización en alto grado, al punto de ser reconocido como el momento señero de la insurgencia campesina contemporánea en la entidad” (Morales, 1998: 159). *Loloch*, narra este encuentro con mucha emoción:

Había mucha gente [...] un chingo [...] había, vas a ver, de como nosotros tseltales pero es que también los hay así como en de Oxchuc, o sí son de otro lado [...] también había de los tsotsiles [...] mmmmh [...] eso, sí, tojolabales, mames, había de ch'oles [...] ¡pero todo estaba lleno! Éramos muchísimos indígenas que ahí estábamos reunidos [...] sí pues si no entendíamos nada porque mucho se hablaba en castilla, si estaba el obispo y el gobernador se hablaba en castilla, aunque había unos que nos decían en tseltal lo que se estaba diciendo [...] pero si hablaban en

ch'ol o en tsotsil o los otros, pues no nos entendíamos, pero eso no importaba nada porque la cosa es que ahí estábamos reunidos la bola de indios, muchos, muchos indios estábamos ahí de acuerdo en que ya no queríamos más injusticia que todos estábamos viviendo, porque bien que a todos nos han venido a joder, ¿verdá?, no importa si es de ch'ol o tseltal [...] es más, creo que a ti también te vienen a joder, ¿verdá? Por eso es que no tienes tierra ni nada [...] jajaja (conversación con loloch, mayo 2008)

Gil (1999) también hace referencia a la nueva labor de los catequistas que consiste en interpelar a la comunidad para que ésta dé su palabra y la reflexione activamente desde los ámbitos religioso, social, económico y político (cfr. Gil, 1999: 401), esto con el fin de construir una conciencia compartida en que las autoridades tradicionales retomen su palabra anteriormente negada por los mismos catequistas:

[...] con la construcción de esta estructura eclesiástica, básicamente india, se produce el nacimiento y la posibilidad de expansión de la conciencia que les impulsa, respaldados por la organización religiosa, a persistir en la lucha para la defensa de su dignidad humana, social y cultural (Ibid: 402)¹⁸

Las zonas pastorales que abarca la diócesis de San Cristóbal son seis: i) la zona ch'ol, ii) la zona sur, iii) la zona sureste, iv) la zona centro, v) la zona tsotsil y vi) la zona tseltal, ésta última era atendida por las misiones de Bachajón y Ocosingo, la primera de jesuitas y la segunda de dominicos. La cuestión del nombramiento de diáconos resultaba particularmente relevante para las personas que viven en la selva quienes, estando en confines tan remotos, padecían una mayor carencia de los servicios eclesiásticos fundamentales. La zona tseltal tuvo sus diferencias en cuanto a estos nombramientos creándose dos facciones: una apoyaba el diaconado permanente y otra que defendía el diaconado temporal pues “un ministerio permanente entre los indígenas podría crear un nuevo tipo de caciquismo clerical” (De Vos, 2002: 233). Esta diferencia de opiniones se hizo tan irreconciliable que en 1987 se desprenden de la zona tseltal las comunidades atendidas por los jesuitas de Bachajón, creándose así una séptima zona conocida como CHAB, iniciales de los tres centros de operación de la Misión jesuita: Chilón, La Arena y Bachajón (cfr. ibid: 234).

Jesús Morales (1998) habla de la Selva Lacandona como un imaginario colectivo, primero de colonización española, luego de explotación maderera y chiclera y finalmente de expansión agrícola con la dotación de tierras ejidales a indios y campesino no sólo de

¹⁸ En el mes de enero de 2008, durante una de las reuniones dominicales en la iglesia, se me pidió participar en la recolección de firmas y huellas digitales de las presentes y los presentes, en contra de convertir al maíz en un biocombustible (etanol) pues con esto dejará de formar parte substancial de la dieta alimenticia y pasará a la alimentación de máquinas automotoras.

Chiapas sino de todo México (cfr. Morales, 1998: 150). A los motivos de este proceso, además de los ya mencionados, les agrega el imperativo cultural, la búsqueda de nuevas formas de vida o las manifestaciones oníricas que tienen que ver con valores y símbolos¹⁹. El autor afirma que “[...] una dimensión aspirativa es la de la guarda de *la comunidad*” (ibid: 152), que paradójicamente ubica en el trabajo en las fincas pues de ahí devienen algunos cargos y modos de socialización que actualmente se mantienen como tradicionales en las comunidades selváticas. Pero es la iglesia católica la que provee a la finca la imagen del momento opresor y a la selva la de la Tierra Prometida por Dios y es la Misión de Bachajón la encargada de recoger la memoria del despojo llevado a cabo por los finqueros en el documento *La denuncia tzeltal*.

La liberación que se proponía desde el trabajo diocesano a partir de la década de los sesenta, se conjuntaba de maravilla con el momento político agrario que se vivía en esos momentos en la zona de la selva: la tierra se convertía en la reivindicación principal y en esa demanda estaría presente la iglesia católica y, para el caso de San Jerónimo Tulijá, esta institución está representada por la Misión jesuita de Bachajón.

Xóchitl Leyva (1995) menciona que la Misión de Bachajón abarca nueve municipios con 84% de población indígena tseltal. Los misioneros asumieron la importancia de conocer la lengua, pasar más tiempo en las comunidades y discutir textos sobre antropología, sociología, historia y marxismo, como herramientas para la constitución de un evangelio encarnado, una iglesia popular autóctona donde la liturgia se adecuara a la cultura impulsando la toma de conciencia sobre la situación socioeconómica indígena: “El resultado de este cambio fue el paso de una catequesis dicotómica y asistencialista a otra de integración, que desarrolló la catequesis del éxodo” (cfr. Leyva, 1995: 392)

Este éxodo además, tuvo motivos específicos de la gente proveniente de Bachajón hacia el norte de la zona selva

[...] un buen número de inmigrantes, provenientes del pueblo de Bachajón, huyeron de la violencia en la propia comunidad. Los bachajontecos tenían fama de ser una población bronca, tanto entre ellos mismos como hacia afuera. En época

¹⁹ *Loloch*, tiene a su mamá enterrada en una parte de su tierra que usa como potrero y ahí asisten él y su familia cada año, el 2 de noviembre a rezar. Cuando le he preguntado por qué no está ella también en el panteón me dice que es porque cuando ella murió todavía no había panteón, ni siquiera había centro poblacional sino que cada quien vivía en su parcela. Al preguntarle si no su mamá extrañó la tierra en la que nació para morir ahí, él me respondió que “no, porque de todas formas ella había soñado mucho tiempo antes que iba a morir ahí. Si ella sabía cuando llegó que ya no iba a regresar allá [...] si ella misma fue que me dijo que mejor sí nos viniéramos para acá que porque ella sabía que íbamos a estar mejor [...] ya sabía ella que aquí iba a morir [...] ¡sí así lo soñó!” (conversación con *loloch*, noviembre 2007)

reciente, los conflictos internos se agudizaron por el acaparamiento de grandes extensiones de tierra en pocas manos. Responsables y víctimas de ese procedimiento, por igual, eran a menudo acusados de brujería y encontraban en la huida a la selva la única manera de salvar el pellejo (De Vos, 2002: 154)

Pero principalmente, la colonización de la selva para la diócesis, para la Misión de Bachajón y para el proyecto pastoral, se basó en una idea de *liberación*: el espacio por conquistar, la selva Lacandona, se convierte en la tierra prometida, en el lugar-donde-ser-libres: “éxodo de las fincas y de las malas tierras, de la miseria y de la opresión hacia una tierra que prometía comida, dignidad y libertad” (Altamirano, 1974). Y no sólo eso sino que la tierra a la que llegarían, no es precisamente una tierra nueva, no desde la visión de la comarca india tseltal, sino que es la tierra de sus ancestros y de la que injustamente fueron despojados los indígenas y los indígenas que conforman esta comarca. Además la posesión de la tierra era parte fundamental de la liberación que promulgaba el catecismo jesuita-diocesano y la comunidad es el espacio, en este caso social, que entraña la liberación:

[...] que la comunidad sea el valor supremo de la cultura y que revalore la cultura: lengua, tradiciones, música, mitos, cómo la comunidad decida – eso sí, de acuerdo con la misión –, quiénes serán sus ministros (diáconos) en la iglesia autóctona [...]. La comunidad, en suma, es la vida política y el sustento de la ley [...]. Tierra entonces, y comunidad y acuerdo, son partes consustanciales de la liberación [...]. La comunidad finalmente, es el verdadero órgano de gobierno por el propio pensamiento de Dios (Villafuerte Solís, y otros, 1999: 41)

La Misión de Bachajón, en teoría, ha caminado junto con las comunidades indígenas en la búsqueda de la reconstitución comunitaria, promoviendo el diálogo interreligioso y retomando algunos aspectos de la religiosidad tradicional (anteriormente negada por la misma Misión) como una forma discursiva de coherencia identitaria: en noviembre del año 2004 se llevó a cabo en San Jerónimo Tulijá, un encuentro en el que participaron, durante tres días, varios grupos mayas de distintas regiones (desde Yucatán hasta Guatemala), en el que se intentaba revitalizar una serie de símbolos que se comparten, no sólo entre estos grupos externos, sino también entre los distintos grupos que confluyen al interior de la comunidad. Este dato lo conozco porque en ese tiempo yo estaba presente en la comunidad impartiendo clases en la preparatoria. Ahí platicué con uno de los catequistas organizadores que proviene del barrio de San Sebastián de Bachajón. Él me confesó que los padres de la misión estaban haciendo esto porque estaban arrepentidos por haber condenado y reprimido las formas religiosas autóctonas

y que con esto pretendían regresar a los pueblos mayas algo de lo robado por la iglesia durante los 500 años de conquista.

Luciano Hernández G. (2007), por su parte, hace una revisión profunda de las actividades y proyectos que se llevan a cabo al interior de las comunidades tzeltales de la región y hace notar que las actividades de la Misión no se limitan al ámbito religioso sino a la construcción de la comunidad en sí desde los ámbitos sociales, económicos y políticos también. De hecho, ante la burocracia y corrupción que se creó dentro de la reforma agraria y sus instituciones oficiales, la Misión se encargó de “organizar el memorial de irregularidades agrarias y de agravios gubernamentales y patronales en contra de los campesinos e indios para denunciarlo públicamente y emprender la ruta de la solución legal” (Villafuerte Solís, y otros, 1999: 38). El reclamo se centra i) en la restitución de bienes comunales de los que las comunidades fueron despojadas, no sólo en el sentido de la tenencia de tierra sino también en cuanto a los derechos mínimos que deben prevalecer; ii) también el reclamo se refiere a las nuevas dotaciones como un hecho indispensable dada la explosión demográfica principalmente en la zona selva y; iii) una tercera exigencia se referiría a la necesidad de atender y fortalecer una organización social en los nuevos asentamientos que asegurara su libertad e independencia en la resolución de conflictos y en la construcción de un camino propio posible.

La definición de los límites territoriales o ejidales es una constante batalla entre los pueblos que radican en la Selva Lacandona y las estrategias gubernamentales; pero es de pensarse que hoy día, gran parte de la población selvática no es colonizadora sino que ya nació ahí, esa es su tierra de nacimiento, la que sus padres les están heredando y por la que hay que retomar la lucha de los abuelos y abuelas contra los finqueros, esta vez en la defensa del territorio.

La reforma agraria junto con la colonización selvática (desde sus dos ópticas: la del estado y la de la iglesia) fue entonces una estrategia de vida fundamental para las jóvenes y los jóvenes que llegaron a orillas del río Tulijá en la selva Lacandona, que veían en el trabajo agrícola la base de subsistencia familiar posible. Hoy en día, estas familias jóvenes colonizadoras que salieron de Bachajón, son las ancianas y los ancianos (*jnantikjatatiketik*) de la comunidad de San Jerónimo Tulijá. Sus hijos e hijas mayores nacieron también en Bachajón, pero las nietas y los nietos, así como las hijas y los hijos menores, ya nacieron en el poblado hecho, acomodado espacialmente, resuelto y con instituciones formadas.

Las familias colonizadoras llegaron en condiciones sumamente desfavorables con la esperanza de poder dedicarse a una agricultura de subsistencia abriendo tierras de cultivo a través de la técnica de tumba-roza-quema. La presión sobre la tierra, su uso e intenso desgaste, ha limitado su categoría de opción principal de vida para las generaciones siguientes a las de las colonizadoras y los colonizadores y por ende, se ha tenido que buscar nuevas opciones para el futuro de una población en constante aumento.

Es en este contexto que un pequeño grupo de familias provenientes de distintas rancherías pertenecientes al ejido de San Jerónimo Bachajón, salieron hacia la selva a conformar una nueva comunidad: San Jerónimo Tulijá.

2.3. San Jerónimo Tulijá: la creación de un nuevo espacio

Cuando muchos indígenas migraron a las profundidades de la selva Lacandona para hallar una nueva vida y una nueva tierra, no les bastaba agruparse como familia, necesitaban ser agrupación de familias, necesitaban ser comunidad. Después de consolidarse ésta, de alguna manera buscan una coordinación entre comunidades que conforma una comarca india.
(Paoli, 2003:23)

Finalizaremos este capítulo proporcionando una breve descripción del ejido de San Jerónimo Tulijá localizando algunos pasajes de su constitución adquiridos en el trabajo etnográfico y estableciendo así una idea de la cotidianidad vivida por las tulijeñas y tulijeños.

Del barrio de San Jerónimo Bachajón, llegaron a las orillas del río Tulijá²⁰ (que es uno de los brazos formados de la cuenca del caudaloso río Usumacinta), algunos varones, a la zona Selva (VI)²¹, a ese espacio que durante el siglo XX resultó el refugio de muchos anhelos creados y recreados en el imaginario material y simbólico de varios pueblos campesinos, entre ellos el que protagoniza el presente texto. En los datos oficiales este poblado forma parte del municipio de Chilón, aunque en la administración zapatista, Tulijá pertenece al municipio autónomo Flores Magón el que, al parecer, es de los municipios más grandes conformados en la remunicipalización rebelde²². Palenque es la cabecera municipal más cercana; está al norte del ejido y ahí acceden a través de dos o tres rutas que se realizan a lo largo del día en unas camionetas llamadas Urban (que cuando más, tardan una hora y veinte minutos en llegar), entonces realizan intercambios comerciales de compra y venta de productos agrícolas o bien, estudian, trabajan y viven ahí. También es el punto de partida regular hacia otros destinos, por ejemplo: de ahí salen camiones hacia la península para los trabajos temporales de recolección de piedras en las playas para el turismo o de construcción de hoteles también para el turismo; hacia el Distrito Federal (DF) para los que continúan el viaje hacia el norte, a veces más allá de las fronteras; o bien, dentro del mismo estado de

²⁰ Mejor conocido por quienes habitan la zona como *t'ulil ha'*, vocablo tseltal que significa *conejo de agua*. Esto es por que cuando empezaron a llegar estos colonizadores, vieron que en el río habitaban unos animales muy parecidos al conejo, *t'ul*, que nadaban ágilmente en el agua, *ha'*, y así bautizaron al río

²¹ La zona Selva es la sexta de las siete zonas en que está dividido el estado de Chiapas de acuerdo al mapa de geoestadística municipal del INEGI

²² Este dato lo obtuve de una conversación con Sico Casas, joven defensor de derechos humanos en la zona selva y que ha estado ligado de manera muy cercana al movimiento neozapatista que se dio a conocer el 1° de enero de 1994

Chiapas hacia las ciudades principales de Ocosingo, Altamirano, San Cristóbal de Las Casas, Tuxtla Gutiérrez, Chilón y, por supuesto, Bachajón.

Actualmente se han contado casi tres mil personas habitando el lugar, distribuidas entre el centro y varias rancherías aledañas que se fueron conformando alrededor de algunas parcelas que se encontraban más alejadas de la zona principal en la que se inició la construcción de la comunidad. Según datos del INEGI hasta el año 2005, se censaron 1760 habitantes de los cuales 902 son hombres y 858 mujeres, y se promedia que el 99.36% de sus pobladores son hablantes de la lengua tseltal (se calcula que 667 personas no hablan español y 1036 son bilingües). Estos datos contrastan con el recogido en campo, pues dos años después del censo del INEGI y en relación a un censo realizado por algunas personas del ejido para un proyecto de la Secretaría de Educación en el 2007, se encuentra que la población, prácticamente, se ha duplicado. También según datos del INEGI, para el 2000 ninguna persona del ejido residía en otra localidad y al 2005 son 191 personas las que tienen bachillerato o algún grado parecido (técnica, normal o preparatoria), concluido.

Según cuentan algunos *jtatiketik*, los motivos que les llevaron a dejar su lugar de origen y desplazarse a la selva fueron, principalmente la cacería y la pesca. Ahí vieron que había un río, *muk'ul ha'* (gran agua), que en sus propias tierras no tenían y por la que batallaban para regar sus cultivos, para consumirla ellos y sus familias y para mantener también a sus animales pues sólo contaban con un ojo de agua, *slok'ib ha'* (agua pequeña).

Asomémonos al momento en que un grupo de tseltales apenas se ha juntado en un punto de la selva y se empieza a constituir una comunidad, realiza diversos rituales que son comunes en todo el pueblo tseltal y quizá en lo que ellos consideran todo el pueblo indio (...). Uno de estos rituales será el del agua, cuando llega el 3 de mayo, día de la Santa Cruz, se reunirá toda la nueva comunidad en los manantiales próximos para venerarlos. Guardarán un profundo silencio (Paoli, 2003: 28)

Entonces, dicen, sí tenían tierras en sus rancherías bachajontecas, pero no eran tan buenas como las que hallaron a orillas del Tulijá, así que durante la década de los 50 empezaron a conquistar la vorágine selvática y a instalarse en la zona algunas familias. Dicen que fueron exactamente doce y que el primero en llegar fue don Pedro Guzmán quien murió el día 22 de marzo del 2008. Ese día, la gente de la comunidad comentaba que había fallecido uno de sus fundadores y que sólo queda uno vivo que vive en la ranchería de San Miguel. Noté en ese momento varias inquietudes por parte tanto de

jóvenes como de adultos y adultas en cuanto a que nadie tiene registrada la historia de fundación de la comunidad y que como ya están muriendo los fundadores, esa historia no se podrá rescatar.

Las familias fundadoras de este ejido son las de apellido Guzmán, Gutiérrez, Méndez, Demeza, Hernández y Jiménez. Después fueron llegando Espinoza, Cruz y Gómez entre otros. Estos apellidos españoles fueron impuestos sobre grupos de parentesco llamados clanes y cuyos nombres en tseltal se refieren a distintos animales. Por ejemplo, los Demeza son *K'em* (jabalí o tapir), mientras los Méndez son *ba'* (topo) y ambos grupos de parentesco son los más numerosos dentro del ejido.

Estas doce familias, entre las que se encuentra la que suele recibirme en su casa cuando voy a Tulijá, se encontraban dispersas cada una con sus casitas y solares en sus milpas pero, cuando por fin lograron la dotación de tierras²³ a través de la reforma agraria, iniciaron la construcción de un centro poblacional. En él se construirían no sólo las casas y solares de cada ejidatario sino también la Iglesia (católica) y el parque central, el salón ejidal y la cárcel, las escuelas que se fueran adquiriendo con el tiempo, las clínicas de salud que consiguieran tramitar, las cooperativas que empezaran a funcionar y toda institución que como comunidad fueran constituyendo.

La consolidación de estas comunidades de migrantes ha sido producto de un arduo trabajo colectivo para domeñar la montaña y defenderse de los animales que vivían en ella. Juntos, los parientes inmigrantes levantaron las primeras “champas” y milpas, desbrozaron un claro para erigir las casas habitación. Al centro construyeron la casa comunal y la ermita con su cruz y sus adornos de flores (Leyva Solano, 1995: 388)²⁴

El padre Mardonio y el padre Maurer²⁵, han trabajado en la Misión jesuita de Bachajón casi desde sus inicios y formaron parte del equipo de trabajo que se dedicó a apoyar la demanda de tierras y la conformación de los ejidos en esta zona. Ambos aseguran que un motivo principal de las primeras personas que salieron de Bachajón hacia Tulijá fue que estaban huyendo de la justicia²⁶ acusados de echar enfermedad y producir la muerte

²³ No tengo el dato exacto en cuanto a la fecha de la dotación primera, sin embargo, platicando con algunos jtatiketk, encuentro que esta fecha varía entre 1958 y 1962

²⁴ Si bien esta autora enfocó su análisis a las comunidades colonizadoras ubicadas en la subregión de Las Cañadas, el proceso general de colonización de la región Selva (VI) se asemeja, en cuanto a la vivencia de un momento significativo entre algo que termina y un nuevo horizonte que inicia, que experimentaron gran parte de las habitantes y los habitantes actuales de la Lacandona

²⁵ Entrevista al padre Maurer en Bachajón en octubre de 2007 y entrevista al padre Mardonio en La Arena en noviembre de 2007

²⁶ Esta misma afirmación la hace Jan de Vos quien trabajó un tiempo con la misión jesuita de Bachajón y que conoció y atendió personalmente al barrio católico de San Jerónimo Tulijá (comentario realizado durante el coloquio de presentación de proyectos de maestría en el CIESAS-Sureste, agosto 2007)

de otras personas, eran lo que Maurer denomina personas de poder y que se solía relacionar con naguales y brujos sin embargo, esta versión no se menciona entre las historias que cuentan los fundadores. Maurer (1983) asegura que quienes están evangelizados niegan su creencia en el *lab* pero él mismo duda de que en realidad no lo crean. En ese sentido puedo decir que cuando le he preguntado a *lolo* acerca de esto, él dice que eso no se cree (o no se *debe* de creer), pero también dice que antes sí pasaban cosas, que en Bachajón había gente que echaba enfermedad, es decir, que tenía poder, *lab*, y que entonces había que pulsar (tomar el pulso en la muñeca) al enfermo o enferma para averiguar quién era la persona que lanzaba la enfermedad. Así fue que descubrieron que a su hija Cori Morán le echó enfermedad doña Amaranta Giménez, la otra mujer de su marido don Petos Juárez y que fue esta misma mujer la que dio *chamel* (enfermedad y/o muerte) al hijo de la nueva mujer de Petos que es, a su vez, sobrina directa de Cori Morán

En un primer momento la dotación con resolución presidencial repartió la tierra en cuarenta hectáreas por cabeza de familia (varones) entre unos cien ejidatarios; posteriormente, al principio de los setenta, solicitaron más hectáreas para otros doscientos ejidatarios y actualmente se registran poco más de quinientos. Por supuesto los primeros ejidatarios (siempre varones), esto es, los fundadores de la comunidad, tienen sus parcelas más cercanas al área del pueblo.

La dotación con resolución presidencial se dio a principio de los años sesenta, posteriormente adquirió en diferentes momentos tres ampliaciones. Cada ampliación cuenta con su carpeta básica, pero existe solamente un plano definitivo del ejido. Por lo tanto, el territorio ejidal consta, según autoridades y documentos oficiales, de 26,000 hectáreas distribuidos por 532 ejidatarios existentes en su totalidad, con certificados de Derechos Agrarios debidamente asentados en el Registro Agrario Nacional. (Hernández, 2007: 13)²⁷

Haciendo un pequeño paréntesis metodológico quiero señalar que el enfoque en las instituciones, es una herramienta más para el análisis de los procesos de conformación comunitaria al incluir no sólo manifestaciones organizacionales como las llaman Appendini y Nujten (2002): escuelas, cooperativas, iglesias, sino también instituciones que subyacen a estas organizaciones: “el concepto institución en un sentido amplio que

²⁷ Cada ejidatario tiene 40 hectáreas de terreno, sin embargo, se menciona que en el ejido, algunos ejidatarios no cuentan con sus 40 hectáreas, y hay otros que rebasan esta cantidad; mientras que existen también unos cuantos ejidatarios solamente por papel, es decir, que algunos tienen su certificado de derechos agrarios, pero no tienen su parcela. También cabe aclarar que el ejido está dentro de la Selva por lo que gran parte del territorio es montañosa que cubre los cerros y rocas (Hernández, 2007:13)

no solamente incluye aspectos normativos, sino también aspectos reguladores y cognoscitivos”; esta concepción permite observar la existencia de instituciones como la tenencia de la tierra, cuya manifestación organizacional puede localizarse en la Reforma Agraria y que “son más bien prácticas rutinarias persistentes en el tiempo que un conjunto de reglas o normas” (Appendini & Nujten, 2002: 74) y que están en correlación con la conformación comunitaria y las acciones y estrategias que las y los actores sociales desenvuelven simultáneamente en las diversas instituciones que dan sentido y significado a su cotidianidad en comunidad. Si bien es cierto, el funcionamiento de las instituciones está influenciado por las relaciones de poder, también es cierto que éste es una facultad del sujeto colectivo y en todo caso las instituciones serán los instrumentos de mediación para el ejercicio del poder, siendo así que el poder está potencialmente en la comunidad pero se realiza efectivamente a través no sólo de las instituciones sino de la acción política que las actualiza: “El proceso de pasaje de un momento fundamental (*potentia*) a su constitución como poder organizado (*potestas*), comienza cuando la comunidad política se afirma a sí misma como poder instituyente (todavía no instituido...)” (Dussel, 2006,31). Esto afirma la importancia de las instituciones en cuanto a la fuerza generadora de comunidad que se desprende de las y los actores y agentes que las conforman. Una vez que se institucionaliza este poder del sujeto colectivo, queda delegado a la institución en manos de las representantes, pero esta mediación es necesaria para la reproducción material de la vida, para la legitimación de los acuerdos intersubjetivos. Sin embargo, este poder delegado y sus representantes, tienden a desgastarse, fetichizarse, burocratizarse, alienarse, de tal manera que pueden convertirse en medios de represión y violencia, de ruptura comunitaria ante la cual, paradójicamente, debe resurgir la comunidad y su verdadero poder de transformación y actualización (cfr. Dussel, 2006: 46).

Es así que en San Jerónimo Tulijá existen instituciones eclesiásticas, educativas y de salud que se consideran externas a la comunidad pero que son reapropiadas localmente (más bien, de hecho, fueron apropiadas desde antes de la fundación del ejido y trasladadas a él). También instituciones como la asamblea, el consejo de principales, el juez de paz y los funcionarios públicos entre los que se encuentra el comisariado ejidal y el agente municipal, o bien, algunas organizaciones indígenas campesinas como Xinich o Yomlej, se conformaron a partir de la necesidad de crear un interlocutor entre las comunidades colonizadoras de la selva y los gobiernos federal y estatal:

[...] la lucha por la tierra ha sido una piedra angular en el desarrollo de la movilización rural y la participación campesina en la política [...] la fuente de una organización permanente como la del ejido y las uniones de ejidos fue la dinámica desatada por la reforma agraria, a través del reparto de tierras y la fundación de nuevos asentamientos (Escalona; 2004: 65)

Se hace relevante la observación de situaciones de conflicto comunitario en el análisis de creación, mantenimiento y transformación de las instituciones, pues muchas de éstas inician con las prácticas organizativas necesarias para las resoluciones y acuerdos en momentos de crisis; se mantienen o se transforman también de acuerdo a las coyunturas, divisionales o unificadoras, con el fin de lograr determinados objetivos en momentos y lugares específicos.

En Tulijá las instituciones políticas a través de los programas federales implementados en los noventa, así como el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), han provocado diversos conflictos afectando instituciones tradicionales y funcionales a pesar de que ambas instituciones fueran creadas y recreadas por las mismas y los mismos actores y agentes comunitarios, para un bienestar común. Actualmente existen tres asambleas distintas en el ejido: la de los priístas, la zapatista y la central que difieren notoriamente en cuestiones como el manejo de la tierra. En parte, el tratar al ejido como un sujeto social provoca que estas diferencias se acentúen pues las decisiones que llega a tomar una de las asambleas, la que más se relaciona con el gobierno (que, en este caso, sería la llamada *priísta*), afectan al conjunto de ejidatarios en su totalidad. Resulta difícil definir si esta situación provoca ruptura o fragmentación comunitaria o si se trata de una forma de coexistencia plural de instituciones, aunque para las habitantes y los habitantes de la comunidad, se traduce en conflicto²⁸. Por ejemplo, existen actualmente dos clínicas de salud: una es la del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) y otra es la clínica autónoma, ligada al EZLN, que fue inaugurada el 10 de mayo del 2007. Podría suponerse esto una ampliación en las posibilidades de servicios de salud, pero no es así pues a cada clínica asisten las personas políticamente afiliadas a las instituciones en cuestión. Sin embargo, cabe aclarar que ninguna de las dos clínicas funcionan para las personas habitantes del ejido pues ninguna de las dos tienen médico o médica que asista a las enfermas y enfermos.

²⁸ Estas discrepancias, no rompen con una armonía comunitaria, pues ésta es irreal, inexistente, imposible. Sin embargo, el que existan enemistades, no quiere decir, en la autorepresentación que de sí tienen como pueblo, que no exista la comunidad, pues ésta se refiere, más que a la convivencia armónica, a una estrategia de subsistencia que les permite la resolución de conflictos al margen de cómo se tenga que llevar a cabo el diálogo o el enfrentamiento.

Regularmente viajan hacia Villahermosa, Ocosingo y Altamirano. En este último municipio hay una clínica organizada por monjas que atienden indistintamente a toda la población indígena que llega. Se pensaría que siendo Palenque la cabecera municipal más cercana, fueran a la clínica de salud que hay ahí, sin embargo, cuando les he preguntado por qué se van tan lejos, invariablemente responden que “a la clínica de Palenque se va a pagar pa’ que lo maten a uno”

También existió una cooperativa que unas hermanas franciscanas ayudaron a instalar. Era una cooperativa de abarrotes llamada El Águila pero, con la división que sufrió la comunidad a finales del siglo XX, esta cooperativa se vino abajo por diferencias políticas entre sus participantes.

Todos estos han sido factores tanto externos como internos, desarrollados por distintos agentes y actores que han coincidido en el proceso de fundación y construcción del ejido de San Jerónimo Tulijá y que ayudan a explicar una serie de transformaciones que su población ha vivido. Entre otras está el hecho de que actualmente, San Jerónimo Tulijá está conformado por tres barrios que, como ya lo mencioné, cada uno tiene su propia asamblea: el de *kakawil* (pozo grande), al que la gente del ejido dice *priísta*; el de San Juan, que sería el *zapatista* y el central que se relaciona como *perredista* y también, en cierto sector, como *zapatista*. Esta división del poblado puede aparecer demasiado tajante pero es así como la gente de la localidad observa su situación.

A la entrada del zapatismo después de 1994, se observaron varios enfrentamientos entre las distintas facciones políticas, principalmente entre zapatistas y priístas. Fue entonces que se formó el barrio de San Juan en el que de por sí vivían familias en cierto modo, marginadas, pues son gente de Chilón que llegó después, algunas son vecindadas y en general, como dicen en el barrio central: “ahí son pobres”. En este barrio hay una pequeña capilla católica y está en proyecto el instalar una escuela autónoma.

Un ejemplo de las tensiones que se han vivido a partir de esta división, es lo que don Pablo Huidobro narra: el 3 de mayo de 1997 llegó el gobernador Ruiz Ferro, iba a ver las instalaciones de la preparatoria que iniciaría sus funciones en agosto de ese año, pero un día antes o esa madrugada, sus trabajadores habían puesto un templete en el parque para que diera un discurso. Éste fue tomado por los *compas*, había como dos mil personas ahí que le impidieron dar su discurso, sin embargo, el gobernador bajó en su

helicóptero en la telesecundaria y por atrás del parque pasó hasta las instalaciones de la que sería la preparatoria y las aceptó para que empezara a funcionar. Dice que luego también quiso llegar en Damasco (un ejido aledaño) y ahí de plano ni siquiera pudo bajar su helicóptero porque la pista fue tomada por los zapatistas que no lo dejaron bajar.

Este evento fue uno de tantos en que se desataron enfrentamientos internos entre los grupos políticos, lo que llevó a la gente priísta, la del barrio de *kakamil*, a solicitar al gobierno federal la instalación de una base militar “tenían miedo de que los zapatistas llegaran con sus armas a querer matarlos”²⁹. Esta base llegó en 1997 y fue causa de nuevos conflictos en la comunidad: los soldados promovieron la prostitución y el uso de alcohol y drogas entre las jóvenes y los jóvenes y, como se instaló precisamente en el barrio que la solicitó, fue éste el más afectado por la presencia militar, pero no hubo vuelta atrás y cualquier petición, de cualquiera de los barrios del ejido, para sacar al ejército de la comunidad, fueron vanas. Hasta febrero del 2005, de repente un buen día, empezaron a salir los tanques con todos los soldados dentro. No era raro ver estos móviles andando a las afueras del ejido, pero en esta ocasión no quedó ningún soldado dentro de la base, habían quitado el alambre de púas que los delimitaba y habían desinstalado los pequeños cuartos de madera en que avistaban, vigilaban y vivían los *guachos*³⁰. Las razones oficiales de este desmantelamiento del cuartel militar y la salida de los soldados de San Jerónimo Tulijá son desconocidas, las especulaciones van desde la presión internacional por remover esa base, la insistencia en las peticiones de la comunidad que por años fue ignorada o bien que “ya no hay zapatistas de quien cuidarnos” dice don Severino González.

Una de las instituciones más importantes en esta conformación ha sido la Misión jesuita de Bachajón creada unos años después de la fundación de este ejido. Aunque por ese tiempo San Jerónimo Tulijá ya estaba constituyéndose en poblado tras la repartición de tierras ejidales, el trabajo de la Misión pronto se acopló a las necesidades de la comunidad, siendo ésta, en palabras de Jan de Vos, “una de las comunidades más jesuíticas de la zona”³¹. En realidad, al igual que relacionan los barrios con la adscripción

²⁹ Entrevista con don SG quien fue subdirector de la preparatoria los primeros años de su fundación. Septiembre, 2007

³⁰ Este término es muy usado en varias comunidades indígenas de Chiapas y se refiere, despectivamente, a los soldados

³¹ Comentario en el coloquio de presentación de proyectos de la maestría en Antropología Social (2006-2008) del Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social. Agosto, 2007

a partidos u organizaciones políticas, los relacionan con la adscripción religiosa, así, el barrio del *kakawil*, el *priista*, es también un barrio de religiones protestantes: básicamente pentecostés y presbiteriana. Hay también una familia que es testigo de Jehová. Las del barrio de San Juan y del centro, son católicas. De hecho, se permitió la construcción del templo católico, del presbiteriano y tres pentecosteses, pero hoy en día, dicen, ya no se permiten más templos religiosos (por eso, el cuarto templo pentecostés, no se ha podido terminar de construir, pues no hay permiso ejidal para esa construcción). Al parecer, las fundadoras y fundadores del ejido, es decir, los primeros pobladores de la zona eran católicos. *Loloch* expresa un poco de la historia de su religiosidad de la siguiente manera:

Yo soy de por aquí de Jalte'tik que es ranchería de Bachajón. Ahí nací pues y lo que pasa es que no había religión pues, cómo va a haber si no había curas, nadie para bautizar o hacer casamientos, quién iba pues a dar la palabra del Jesús. Cuando llegamos acá fue lo mismo porque además llegamos unos cuantos y no es que vivíamos aquí donde tú lo ves que estamos, sino que cada uno con su familia allá donde está el potrero. Si ni panteón teníamos, por eso ya ves que mi mamá está enterrada en el potrero pues. Si mi mamá no tenía religión por lo mismo que te estoy diciendo, nomás ya cuando empezamos a buscar, en 1962, de prepararnos como catequistas, mi mamá fue que ya fue católica, pero antes no tenía religión (entrevista a *loloch*, 17 de abril del 2007)

Sin embargo, ni en el tema de política ni en el de religión, la división es tan radical y más bien se entremezclan las posturas por los distintos barrios.

El primer templo que se construyó desde el momento en que empezaron a establecer el centro poblacional del ejido, fue el católico, frente al parque central donde también están el salón ejidal y la primera escuela oficial que se creó en la comunidad: la primaria federal Cuauhtémoc que se fundó hace unos cuarenta años³². Después se creó el templo presbiteriano y, de hecho, *loloch* asegura que es una buena iglesia y, junto con la católica, mantienen muy buenas relaciones entre sí y logran acuerdos comunitarios. La iglesia pentecostés inició sus labores después e instaló un pequeño templo entre el barrio central y el *kakawil*. Al parecer al interior de esta iglesia surgen muchos desacuerdos que la han dividido y que lleva a sus feligreses a construir nuevos templos coordinados por nuevos líderes. Así, al interior del ejido se encuentran ya tres templos pentecostales y uno está en construcción: “¡si siempre se están peleando! Por eso es que a cada rato están abriendo nuevos templos, jajaja” (*loloch*, julio 2007)

³² La información de la fecha exacta de llegada de esta escuela no la obtuve pues las profesoras y los profesores son siempre nuevos y el director mantiene una ausencia constante, pero la gente de ahí dice que fue hace cuarenta años que se fundó

Las fiestas religiosas católicas más importantes son: el santo patrono, San Jerónimo, los días 27, 28, 29 y 30 de septiembre; día de muertos, la madrugada del 2 de noviembre; navidad, año nuevo, semana santa y el día de la Santa Cruz que se celebra el 3 de mayo. Todas estas fechas son de intensa participación de feligreses del barrio católico y de rancherías aledañas y se acompaña por la llegada de comerciantes de otros ejidos. Estas festividades solían guardar su simbolismo ceremonial más allá de su significación católica, conjuntándose con el calendario agrícola de siembra y cosecha de la milpa. Por ejemplo la fiesta de San Jerónimo se celebra el 30 de septiembre pues es esta fecha la que “marca el nacimiento del maíz nuevo” y además a este santo se le invoca para pedirle buena salud de plantas, animales y hombres, así como una buena distribución de las lluvias (Bretón, 1984: 113). Sin embargo, en palabras de varios *jtatiketik*, esto ha cambiado “por el cambio climático que ahora ya no se sabe si va a haber lluvias o no, ahora parece que está al revés y cuando antes llovía ahora ya no y sólo llueve cuando no es tiempo para que llueva”³³.

También una parte de la religiosidad y las prácticas de la población se mantienen (trasladadas desde Bachajón) en lo que Pitarch (1996) llamaría *co-esencias*. Al parecer, estas prácticas no dependen tanto de la adscripción religiosa sino que aparentan mantenerse en lo que llamaremos la *cosmovisión* de la población en general. Es decir, aunque casi no se hable del tema, se comenta de las personas que tienen *choj*³⁴, es decir, que tienen un animal que les acompaña durante su vida y del que adquieren determinadas características. Esta es una creencia o práctica trasladada, casi en su totalidad, de Bachajón, aunque esto no es así del todo pues son cuestiones que con la evangelización han sido negadas y si bien, la gente que venía de Bachajón se considera católica, la lejanía de sus poblados con la cabecera y la insuficiencia de la iglesia católica en ese entonces para predicar, hacía que estas prácticas fueran más cotidianas. En Tulijá las iglesias empezaron a entrar casi desde sus inicios, así que el *lab* es un tema en el que se cree pero a la vez se niega, sobre todo a la gente externa a la comunidad. Personalmente y conforme me he ido relacionando con la gente de Tulijá ha aumentado su confianza para hablarme de este tema. Así que estoy enterada de varias personas: ancianos, ancianas, mujeres, hombres, niños y niñas que tienen *lab*. Incluso se me ha permitido sin mayor sorpresa decirle *ts'unun* (colibrí) a la pequeña Colibrí que dicen que

³³ Conversación con *jtatik Wizant* en noviembre de 2007

³⁴ *Choj*, significa *tigre* en tseltal y se refiere a las personas que, como denomina el padre Maurer, tienen poder

una vez le dolía su brazo y cuando le preguntaron qué le pasaba ella dijo que su tío Reynaldo González le había echado una piedra; cuando éste lo negó asombrado, ella le dijo que sí que se acordara, que ella había ido a visitarlo a su casa la noche anterior y que él le lanzó la piedra, entonces don Reynaldo recordó que efectivamente esa noche había visto un *ts'unun* en un árbol de su solar y que por jugar le había tirado una piedra.

Otra institución que resulta de gran relevancia para la comunidad es el consejo de principales, esto es un poder gerontocrático donde la palabra de los viejos es determinante. Éste es “sucesor en gran medida de los cargos políticos del periodo colonial y que en Chiapas se conoce como ‘autoridades tradicionales’” (Pitarch, 1996: 27). Para ingresar al grupo de principales (cargo vitalicio), es necesario haber cumplido con otros cargos que van desde la mayordomía y la capitanía de la iglesia, a la comisaría o la policía ejidal. A los principales los elige la comunidad³⁵ y, aunque se supone es voluntario, es decir, cada quien decide si acepta el cargo o no, hay una especie de responsabilidad moral que les impide negarse a realizar las labores que se les solicitan. Sus obligaciones primordiales, siempre o de preferencia acompañados por sus esposas, pueden ser de índole religiosa o civil. Son solicitados por las familias católicas en las casas para hacer oraciones a las enfermas y enfermos, a los altares o a las muertas y muertos, también bendicen ganados y cosechas³⁶. Del mismo modo pueden ser solicitados para buscar soluciones y llegar a acuerdos en momentos de disputa dentro de las instituciones educativas, entre familias o vecinos y vecinas, aunque en general, los conflictos al interior de la comunidad, son llevados ante un juez de paz si se trata de problemas familiares o, ante el comisariado ejidal si los problemas son de tierra u otras instituciones.

Los jóvenes en Tulijá (los varones), al menos quienes se quedan ahí a vivir, pueden ir haciendo su camino para ser tomados en cuenta y respetados como principales cuando se hagan mayores. Empiezan a participar en cargos desde los

³⁵ Aunque don Severino González, quien es pentecostés, me hizo saber que entre las religiones cristianas no católicas, no hay principales. Las autoridades que rigen en esos barrios son las civiles (comisariado, agente o policía ejidal) y, en todo caso, los pastores, pero éstos no son considerados como principales sino que sólo se ocupan de evangelizar

³⁶ Pude observar una de las actividades de los principales en el mes de noviembre de 2007: el cambio de la ya podrida cruz de la entrada a la comunidad por una nueva. Al *sembrar* la nueva cruz elaborada por un grupo de jóvenes, las ancianas y los ancianos hicieron tres hoyos en la tierra debajo de la cruz: en uno regaron pozol, en el otro frijol y en el tercero depositaron las vísceras de un pollo que en ese momento se mató, se asó un poco y se compartió. Los tres hoyos fueron bañados con seis refrescos grandes y finalmente, hincadas e hincados alrededor de la cruz, se hizo una prolongada oración, se cubrieron los agujeros con la misma tierra que se sacó para hacerlos y partimos del lugar

dieciséis años – si así lo desean y si son solicitados para ello – y mientras más cargos cumplan y de mejor manera lo hagan, más van formándose un estatus al interior de la comunidad.

Entre los cargos que un principal debió llevar a cabo antes de llegar a este punto, es el de presidente del comisariado ejidal (también hay secretario y tesorero) que no sólo es quien recauda las contribuciones ejidales (actualmente unos 80 pesos al bimestre por cabeza de familia, es decir, por poseer parte del ejido) sino también, principalmente, fija los linderos de las parcelas y los ejidos y cuida que se respeten³⁷. La participación en los cargos civiles y religiosos pasa principalmente por los varones, aunque algunas mujeres han participado en patronatos escolares o de la clínica de salud³⁸. Es parte de una organización social a la que todos están obligados y que en cierto modo, todos esperan desde la infancia. Es decir, participar en un cargo comunitario es una carga de trabajo extra a la que de por sí llevan a cabo para subsistir, implica tiempo y dinero (aunque cuando el comisariado ejidal debe viajar para solucionar algún problema, la comunidad o las afectadas y afectados contribuyen económicamente para los gastos de traslado), responsabilidades mayores. La mayoría de las personas que he conocido mientras desempeñan algún cargo, se quejan del trabajo que éste les requiere, pero a la vez, al cumplir con un cargo correctamente, elevan su estatus personal en la comunidad. Tomar un cargo es un paso que los varones que radican al interior de la comunidad, buscan cumplir en mayor o menor medida.

Finalmente, una institución que ha generado grandes expectativas entre jóvenes, adultos y adultas es la educación, que ha sido una constante en los intereses de las

³⁷ Un ejemplo del quehacer como comisariado ejidal, lo narra, nuevamente, *loloeb*, uno de los principales que es también diácono de la iglesia católica actualmente: cuenta que él fue comisariado entre 1968 y 1971 (el cargo dura tres años) y que entonces conoció el DF pues tuvo que ir a la Secretaría de la Reforma Agraria para arreglar un problema de linderos con Bachajón pues cuando fue a Tuxtla nada más le hicieron poner su huella digital en papeles que no sabía leer y con los que después querían cobrar al ejido treinta mil pesos. No sólo arregló ese conflicto durante su tiempo de cargo, sino que logró las dos primeras ampliaciones del ejido con la que se beneficiaron algunas familias vecindadas de ese momento además de las nuevas generaciones.

³⁸ Estos cargos que se les da a las mujeres y que no son cargos de la iglesia como cocineras o como esposas de catequistas o diáconos, suelen relacionarse con el programa del gobierno federal conocido actualmente como Oportunidades y que en la década de los noventa se implementó como el Progreso y que obligaba a las mujeres a desempeñar ciertos cargos o a realizar ciertas actividades como revisiones médicas, si querían recibir el apoyo económico que ofrecía el programa. En el caso específico de la escuela preparatoria particular, hubo un patronato formado en su totalidad por mujeres y no tenía que ver con ningún programa de gobierno pues esta escuela era privada y a quienes llevaban el cargo no se les ofrecía ninguna ventaja, pero sé que se les eligió mujeres en un modo de expresar una cierta conciencia en cuanto a equidad de género que en esa escuela se promulgó bastante dadas las influencias directas de muchos universitarios y universitarias que por ahí pasaron como profesoras y profesores.

personas que conforman la comunidad de San Jerónimo Tulijá. En sus inicios carecían de una escuela, así que con la ayuda de dos *jtatiketik* que habían cursado hasta 3° y 4° de primaria respectivamente, iniciaron una escuelita para las niñas y niños del ejido, donde enseñarles a leer y hablar un poco de la lengua castilla, así como algunas operaciones matemáticas básicas para el intercambio comercial con los *kaxlanetik*.

Dentro de los estatutos del contrato ejidal existe una cláusula que designa cuarenta hectáreas para la construcción de instituciones educativas. Es así, que conforme han ido llegando las diferentes escuelas, se les ha ido asignando cierta cantidad de hectáreas de terreno para la construcción de las aulas. Hasta el momento todavía reservan espacio para este rubro pues existe la expectativa general de lograr implementar una universidad de tipo Intercultural dentro de unos años más.

La escuela primaria federal Cuauhtémoc inició sus labores en la década de los sesenta y a ella asistieron (y asisten) gran parte de los niños y niñas de la comunidad.

También se creó la telesecundaria que se inauguró en 1980 por el gobernador Juan Sabines Gutiérrez (padre del actual gobernador de Chiapas) y que iba a ser asignada a otra comunidad que se llama Hol Chamen'ha', pero ahí lo que querían era una secundaria técnica así que se instaló en Tulijá. Según lo narra don Froy (el intendente de esta institución que ha trabajado ahí durante diez años) había en el estado 25 telesecundarias manejadas por la Secretaría de Educación del Estado. Empezó la escuela en San Jerónimo con cuatro alumnos y alumnas en primer grado, siete en segundo y tres en tercero, pero actualmente cuenta con 250 alumnos y alumnas en total de las cuales el 70% son de San Jerónimo y el otro 30% son de otras comunidades y rancherías.

A principios de los ochenta inició sus labores el jardín de niños y niñas. Inició con la llegada de don Severino González proveniente de Santo Domingo (ejido tseltal aledaño). En ese tiempo se llevó a cabo un programa de castellanización para niños y niñas, y los del Instituto Nacional Indigenista (INI) buscaron 600 muchachos para capacitarlos. Él mismo cuenta que estuvo cuatro meses en un internado cerca de Villahermosa y de ahí lo mandaron a fundar un kínder para castellanizar niños chiquitos en Tulijá. Él mismo narra que no había salones sino que daba clases bajo un árbol en el parque central y contaba con 50 alumnos y alumnas (conversación con don Severino González, septiembre 2007).

En 1996 se instaló la primaria bilingüe federal. El director de esta escuela, don Reynaldo González, comenta que la escuela bilingüe en el estado empezó cuando

algunos misioneros jesuitas empezaron a contratar maestros indígenas bilingües. Después la Misión de Bachajón solicitó al gobierno federal que se hiciera cargo de la escuela y así empezaron a solicitar maestros y maestras. Esta escuela fue requerida por la gente del barrio del *kakamil* (conversación con don Reynaldo González, octubre 2007).

Por último, en 1997 se inauguró la preparatoria particular federal Benito Juárez. Ésta inició gracias a la labor que para esto desempeñó, voluntariamente, don Pablo Huidobro; y no es que en ese momento estuviese desempeñando algún cargo, él asegura que si empezó este trámite fue porque se dio cuenta que cada vez había más jóvenes terminando la secundaria y que era un gasto extra para los padres y madres de familia enviarles a otro lado a continuar sus estudios. Primero buscó que se instalara un Colegio de Bachilleres (COBACH), pero no obtuvo el permiso porque ya había tres bachilleratos de este tipo en el municipio de Chilón y no se podían otorgar más ahí. Luego el director del COBACH de San José Patiwitz (ejido aledaño) le propuso ver si podían hacer una extensión de esta escuela en San Jerónimo, que le mandara algunos alumnos y algunos maestros. Don Pablo envió entonces como a quince alumnos y alumnas y algunos profesores³⁹, pero de todas formas nunca se hizo la extensión. Luego fue la organización Xinich⁴⁰ la que le propuso que consiguiera maestros y que entonces la podían hacer una institución particular pero incorporada a la Secretaría de Educación Pública (SEP).

Consiguió entonces que le apoyaran algunos y algunas profesoras de la telesecundaria y de la Cuauhtémoc, además del médico de la clínica, sin embargo hubo mucha polémica al respecto de esta escuela⁴¹. El 29 de abril de 1997, don Pablo llegó a Tuxtla con un paquete de documentos en el que venía el número de alumnos de kínder, primaria y secundaria de Tulijá y los ejidos aledaños. Había reunido firmas de quince ejidos para sacar este trámite y en Tulijá, quienes lo apoyaron, le ayudaron a pagar estos viajes. Ese mismo día le dieron el paquete de formatos para llenar los profesores,

³⁹ Entre ellos el profesor Geyo Morán quien hoy en día funge como director del Bachillerato Intercultural y que en ese entonces estaba terminando sus estudios como profesor

⁴⁰ Esta es una de las organizaciones (junto con Yomlej que ya mencioné anteriormente), que se crearon a partir de las dificultades territoriales que se fueron dando en la colonización de la selva Lacandona (dificultades que expliqué en el apartado sobre Reforma Agraria y colonización de la Selva). Xinich, significa hormiga en lengua ch'ol, que es la comunidad que la creó pero también la comunidad tseltal de la zona se unió a la organización

⁴¹ Dice don Pablo Huidobro que por ejemplo, el contador Vico Morán, hijo de *loloch* que trabaja en el PRI de Chilón, en una asamblea para ver este asunto dijo que todo eso era pura mentira, que sí iba a haber una preparatoria en Tulijá pero dentro de 30 años, que no se dejaran engañar; también por ejemplo, don Sico Morán, compadre de *lolox* y papá de Geyo Morán, una vez se encontró con don Pablo y le dijo que no andara engañando a la gente (comenta risueño de cómo ahora el mismo don Sico está tomando el curso de alfabetización para adultos que está impartiendo el bachillerato todos los días a las seis de la tarde durante tres meses).

directivos y patronatos que iban a trabajar ahí, así que para poner esos nombres que necesitaban ser licenciados, le ayudaron también en Xinich. En 1999 empezaron a llegar profesores y profesoras estudiantes de licenciatura, prestadoras de servicio social de la Universidad Iberoamericana Santa Fe, de la de Puebla y de la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa, esto fue gracias al apoyo de la Misión de Bachajón que tenía contacto directo con las dos primeras universidades (creadas y administradas también por jesuitas) y a la Metropolitana la conectaron gracias al profesor de campo de Santa Fe. La llegada de estas y estos profesores alivió la carga que para las madres y padres de familia era pagar mensualmente una colegiatura (por muy significativa que pareciese), pero en el año 2004, por conflictos entre la comunidad y las y los *kaxlanetik* que llegaban a impartir algunas clases, se suspendió el acuerdo. Esto aunado a la entrada de patronatos con distinta perspectiva hacia la escuela de la que tenían los patronatos en sus inicios – de una escuela hecha por y para la comunidad con tintes autónomos –, desembocó en la oficialización de la escuela. Todavía un sector de padres y madres de familia abogaba por la implementación de un COBACH “a ver si ora sí”, pero más bien encontraron en el sistema intercultural auspiciado por el gobierno federal e iniciado en el sexenio de Vicente Fox, una alternativa más cercana a mantener las expectativas de inicio y a la vez oficializar la escuela para no tener que batallar con la contratación y el pago a profesores y profesoras. De este modo, en el año 2005 inició sus labores el Bachillerato Intercultural que hoy en día cuenta con un alumnado cercano a las y los doscientos estudiantes provenientes del ejido y de rancherías cercanas. Parte de que se tomara la decisión de hacer esta escuela intercultural tiene que ver con el deseo que muchos padres y madres de familia tienen de que sus hijos e hijas puedan trabajar ahí. De hecho, el que las profesoras y los profesores en las escuelas interculturales del país sean de la comunidad es parte importante de este programa educativo. Sin embargo, en la escuela de Tulijá la mayoría de las profesoras y los profesores son ch’oles y apenas en este ciclo escolar se incorporaron los profesores Genaro Durán y Julio Huidobro, ambos licenciados en derecho y originarios de San Jerónimo Tulijá. También el director de la escuela, el profesor Geyo Morán quien fue uno de quienes más apoyó la fundación de esta institución como preparatoria particular, es tseltal originario de esta localidad.

Finalmente, después de establecer y describir algunas de las instituciones que se han creado con la conformación comunitaria, daré una breve descripción de las labores económicas cotidianas que se desempeñan en el ejido, así como los ámbitos de

socialización en que inician estas labores y que les insertan en el espacio familiar y comunitario desde su más tierna infancia.

Aún es la labor de cultivo una de las bases económicas, tanto para el autoconsumo como para el comercio, siendo la palma de aceite, el café y el chile, las principales producciones. El maíz y el frijol de distintas especies, sabores y colores, son cultivos importantes en tanto que son la base de su alimentación, que también se compone de productos temporales: calabaza, chayote, camote, yuca, mango, naranja, aguacate, plátano, anona, entre otras. Toda esta variedad alimenticia proveniente de la generosidad de la selva y del trabajo de sus habitantes, se complementa a través de la pesca de truchas, piguas y terrosos caracoles de río. Regularmente se disfruta el *tibal* (la carne) si alguno de los miembros es hábil para la cacería de animales silvestres como el armadillo, el tepescuincle y el cerdo de monte y, alrededor de las casas circulan gallinas, pavos, cerdos y borregos que ya más o menos engordados, se convierten en deliciosos caldos. Sal, azúcar, huevos, jitomate, pan, galletas, refrescos y hasta *Sabritas*, son consumos que se adquieren en cualquiera de las incontables *tienditas* de abarrotes. Además de éstas, otros comercios y oficios al interior del ejido son tiendas de ropa y zapatería, peluquerías, un taller mecánico, una talachería, un restaurant, un puesto de discos piratas, una carpintería y algunos más. Además, en días de fiesta y en algunos más aparecen en el parque central diversos puestos de ropa, de discos o de artículos para el cabello, maquillaje y enseres de cocina, provenientes de ejidos aledaños.

El comercio ha sido una constante en la historia de este pueblo. Así, al interior se pueden ver también niños y niñas caminando con canastas de tamales, empanadas o pan, pero, en general, los intercambios comerciales suceden en ciudades cercanas como Palenque, Chilón y Bachajón. Junto con las labores comerciales, la gente sale del ejido para estudiar pero, principalmente, en busca de un salario del que varias familias de la comunidad viven.

La educación *no formal*⁴², es decir, la que se adquiere en un primer espacio de socialización que es la familia y en uno segundo que es la comunidad, inicia desde la infancia con la enseñanza de las labores de acuerdo a roles de género dentro del

⁴² Suele realizarse una distinción entre educación formal y educación no formal, adjudicando la primera al proceso de escolarización y la segunda al proceso de enseñanza-aprendizaje que se recibe en la familia o la comunidad. En este momento es así como tomo estos conceptos, sin embargo es de observarse el hecho de que, para esta comunidad tseltal, tiene mayor importancia la educación que se recibe en casa y en la comunidad que la que se adquiere a través de la escuela. Por eso es que resulta de mayor importancia que niños y niñas desempeñen sus labores domésticas o del campo, a que asistan a la escuela.

contexto del campo. Así desde niñas y niños inician las labores en la casa, luego en la milpa, el frijolar, el cafetal (estos dos últimos son trabajados también por mujeres) y empiezan la escuela, que sería un tercer espacio de socialización y que es además el lugar en el que aprenden la lengua castilla y se acercan a algunas de las formas de vida mestizas. Por la mañana asisten a ésta, a menos que tengan alguna labor urgente o emergente que tengan que cumplir en casa. Por ejemplo, la pequeña Cori Morán tiene 9 años y a ella le corresponde siempre cuidar a su hermanita de meses. Cuando Cori va a la escuela la hermanita es cuidada por su mamá pero si un día ella tiene que salir por cualquier motivo, como ir a ver al doctor a Palenque, entonces Cori perderá días de escuela porque tiene que cuidar a su hermanita. *Pollo* tiene 12 años y cuando no tiene clases le toca ir al rancho a sacar a los borregos, si tiene clases va su papá pero cuando éste tiene que salir, entonces *Pollo* va a sacar a los borregos y, o llega a la escuela después del receso, o ya no llega.

[...] la educación tradicional en la milpa ha constituido un ámbito de sentido muy importante para consolidar la relación padre-hijo varón, y para que éste conozca y maneje el ecosistema [...] en la mayoría de las veces que los padres *tseltales* llevan a sus hijos menores de seis años a “trabajar”. Ese tiempo de “trabajo” será más dedicado a la pedagogía que a la labor dura (Paoli, 2003: 16)

Este proceso de *educación no formal*, introduce a los sujetos en las dinámicas propias de su comunidad pero es la escuela, la *educación formal*, la que introduce elementos externos que conllevan a cuestionamientos sobre estas mismas dinámicas, críticas que las generaciones anteriores no relacionaban con sus propios proyectos de vida. A través de la escuela, jóvenes entran a un mundo de documentos oficiales creadores de nuevas expectativas de trabajo distintas a las de sus madres y padres dedicados al campo y que les lleva a tener ciertos conflictos en cuanto a la búsqueda de subsistencia entre generaciones

Reflexiones finales del capítulo

El proceso de desplazamiento que vivieron las jóvenes y los jóvenes de mediados del siglo XX, aunque difícil, abrió las expectativas de vida que en ese momento tenían. Estas familias encontraban en el trabajo en la tierra, la opción fundamental para llevar a cabo una reproducción social adecuada para la subsistencia de ellos y ellas como comunidad.

La repartición de tierras llevada a cabo por la Reforma Agraria en un espacio fértil, junto a un río caudaloso, aparecía como un sueño hecho realidad. Ciertamente que el trabajo agrícola es pesado, cierto que enfrentarse a los animales salvajes de la selva es asunto de vida o muerte, pero de la tierra trabajada sale el sustento necesario, lo indispensable para la vida. Así que la oportunidad de adquirir legalmente cuarenta hectáreas de suelo cultivable por cabeza, resultaba esperanzadora. En nada importaría entonces, si acaso el mandar a este grupo de gente a la selva fuese una estrategia oligarca para mantener los sistemas de fincas y cacicazgos. Importantísimo resulta ahora el tratar de defender estas tierras de la máquina devoradora neoliberal.

Y una significación mayor para estas tierras es el hecho de que se las pueda comparar con Cannán, “la tierra prometida”, el momento y el espacio guiados hacia la liberación del pueblo preferido de Dios, del más chiquito, del más marginado. Es decir, la colonización de la selva significó el momento en que Dios se acordó de su pueblo y le otorgó lo necesario para vivir: estas tierras son sagradas entonces porque esta liberación es divina también.

Así mismo, el intentar trasladar las formas simbólicas aprendidas en la tierra de origen: Bachajón, hacia la nueva tierra: Tulijá, conformando una nueva comunidad, resultaba necesario para la preservación de este pueblo. Por eso la importancia de acercarnos a las instituciones de Bachajón y de este modo encontrar las continuidades y las variaciones localizables en Tulijá. Esto nos lleva a comprender cómo las jóvenes y los jóvenes de las distintas generaciones han cambiado o, mejor dicho, han ampliado las posibilidades para un futuro que siempre puede ser mejor o peor, y aquí se encuentra la incertidumbre, el qué pasará con estas tierras en que se desenvuelve esta comunidad.

Las jóvenes y los jóvenes de principios del siglo XXI en Tulijá tienen ahora un acceso mayor a algunas cosas que la generación colonizadora, tal vez, seguramente, ni siquiera imaginaba: i) una escolarización mucho más elevada: la mayoría de *jtatiketik* – y ni pensar en las *jnantiketik* – apenas cursaron algún grado de primaria, mientras que sus

hijos e hijas, sus nietos y nietas, la gran mayoría, termina el bachillerato y un buen número de ellos y ellas ingresa y termina la universidad; ii) un contacto con las urbes más constante que se expresa en el aumento creciente de medios de comunicación, tanto carretero como en cuanto a medios masivos de información y nuevas tecnologías: tv, dvd, e internet, básicamente y; iii) un capital social logrado a través de las migraciones e inmigraciones (principalmente de maestros y maestras del bachillerato) que les sirve de apoyo para lograr su salida de la comunidad, sea temporal o definitivamente.

Estas novedades se traducen en imágenes culturales y prácticas juveniles que crean nuevas identidades y que, conjuntadas con las condiciones sociales que presentan, pueden traducirse en: i) el abandono de las tierras que a la generación de mediados del siglo XX tanto trabajo costó conseguir y que puede llevar a la urbanización de la zona o a la ausencia de sus habitantes por la constante migración a las urbes, o bien; ii) el retorno a la comunidad con nuevos bagajes culturales que exacerben la identidad de este grupo tseltal o que simplemente lo modifiquen dentro de la agencia que las jóvenes y los jóvenes actuales poseen y van aumentando conforme crecen.

Es así que, tras conocer el contexto histórico en que se funda esta comunidad, el siguiente capítulo tratará de acercarse a lo que es ser joven en San Jerónimo Tulijá y cómo se desenvuelve esta figura social al interior del ejido.

3. COTIDIANIDAD Y JUVENTUD-ES EN SAN JERÓNIMO TULIJÁ. Condiciones sociales e imágenes culturales

“quiénes son las y los campesinos jóvenes”, significa de alguna manera justificar el pasado y el presente, pero sobre todo es interrogarse sobre la construcción del futuro. (Caputo, 2000: 1)

Introducción. El presente capítulo dará una idea de cómo se desenvuelven en la cotidianidad las jóvenes y los jóvenes de San Jerónimo Tulijá. Presento en un primer momento la metodología enfocada en las estructuras del mundo de la vida. En seguida realizo un acercamiento a lo que es ser-joven en San Jerónimo Tulijá, haciendo referencia a la escasez y adopción de algún rito de paso, así como los usos de las denominaciones *ach'ix*, *kerem*, *jnantik* o *jtatik* (vocablos que se explicarán en el capítulo y que se refieren a jóvenes y adultas y adultos) y algunas de las concepciones en los estudios sociales sobre juventud que pueden ser o no, aplicables al caso. Posteriormente dedico un apartado a estos mismos estudios referidos a la generalidad de la figura social denominada jóvenes y a la especificidad de este grupo en las sociedades rurales actuales. El apartado siguiente, busca dar un panorama de las condiciones sociales en que se desenvuelve la cotidianidad de las jóvenes y los jóvenes tulijeños, así como de las imágenes culturales que de ellos se desprenden. Para esto, realicé una serie de apartados que se refieren a la etnicidad, la estratificación social, las relaciones de género, los medios de comunicación a los que tienen acceso, los usos del cuerpo y las prácticas juveniles en general. Finalmente este capítulo concluye con el momento que viven estas jóvenes y estos jóvenes al querer conformar un hogar propio. Las técnicas de investigación que utilizo para este apartado son básicamente etnográficas, pero también ocupo y discuto las categorías: estructuras del mundo de la vida cotidiana y juventudes rurales. La primera la ocupo con la intención de observar el dato profundo del quehacer cotidiano a partir del que se desenvuelven las relaciones sociales básicas de las personas. La segunda tiene la intención de puntualizar las diferencias dadas entre las juventudes urbanas (ampliamente estudiadas durante el siglo XX) y las juventudes rurales que es a las que se refiere este estudio.

Palabras clave: cotidianidad, jóvenes, jóvenes rurales, condiciones sociales, imágenes culturales, género, etnicidad, estratificación social, prácticas juveniles, cuerpo, pareja.

Lo cotidiano es lo que se nos da cada día [...] al despertar, es el peso de la vida, la dificultad de vivir, o de vivir en tal o cual condición [...] Lo cotidiano nos relaciona íntimamente con el interior [...] Tal vez no sea inútil reiterar la importancia del dominio de esta historia “irracional”, o de esta “no-historia” [...] lo que interesa de la historia de lo cotidiano es lo invisible
P. Leuilliot¹

En el capítulo anterior se intentó exponer el escenario en el que se despliega la cotidianidad, dentro de las instituciones fundamentales, en San Jerónimo Tulijá después del momento extraordinario que fue el conquistar ese pedazo de selva Lacandona y luego acomodar el espacio comunitario. Ahora me gustaría acercarme a esta cotidianidad, al día a día que las jóvenes y los jóvenes viven, habitualmente, al interior de distintos ámbitos en San Jerónimo Tulijá. En ese sentido, lo cotidiano se encuentra en el tiempo ordinario, el habitual, mientras que el tiempo extraordinario se reflejaría en los momentos en que el espacio, las acciones y los sentimientos de las personas, salen de lo común y se convierten en días de fiestas, de elecciones o, incluso, de enfrentamientos y conflictos.



Foto: Pilar Muñoz. *Niebla a la entrada de Tulijá*

La vida cotidiana en Tulijá no se conforma de un solo tiempo sino que está más bien conformada por distintos tiempos. En el caso de las jóvenes y los jóvenes, se observan tiempos de trabajo, tiempos de estudio, tiempos con la familia, tiempos con las amigas y amigos, tiempos para la comunidad.

Conjugados con estos tiempos se localizan los espacios para su realización: la escuela, la casa, la iglesia, la milpa o el fogón, los parques², el río, las canchas de la telesecundaria y del bachillerato, la tiendita de la esquina donde hay televisión con servicio satelital³, la banca colocada afuera de la casa de las vecinas y vecinos y/o parientes.

¹ Texto tomado de De Certeau, 1999: 1

² Hoy en día hay dos parques en Tulijá. El primero que ha existido ahí desde los primeros años de conformación comunitaria: el parque central. El segundo es una adaptación del espacio construido por los militares que se instalaron en la localidad en 1997 y salieron de ella recientemente, en el 2005. Se puede decir que éste es uno de los espacios re-significados por la comunidad, pero, principalmente por las jóvenes y los jóvenes quienes ahí encontraron un espacio en el que reunirse para hacer deporte o simplemente para pasear, dejó de ser el espacio de los *guachos* que vigilan

³ Hasta el año 2001, había pocas casas con TV. Hoy en día casi todas las casas tienen TV y DVD. Sin embargo, la tiendita de la esquina a la que me refiero, tiene un pórtico amplio con algunas mesas y sillas y, como tiene servicio satelital, transmiten películas para niños y niñas, partidos de fútbol, películas gringas

3.1. ¿Qué es ser-joven en San Jerónimo Tulijá?

En San Jerónimo Tulijá, la construcción social de las juventudes se ha diversificado poco a poco. Las denominaciones *ach'ix* y *kerem* se utilizan actualmente para referirse a las jóvenes y los jóvenes, sin embargo, no existe una delimitación específica de esta figura social además de la celebración de los 15 años de las muchachas, que más bien aparece como una adquisición de la tradición mestiza. Esto lo menciono así pues es un festejo en el que no aparecen elementos propios de su cultura.

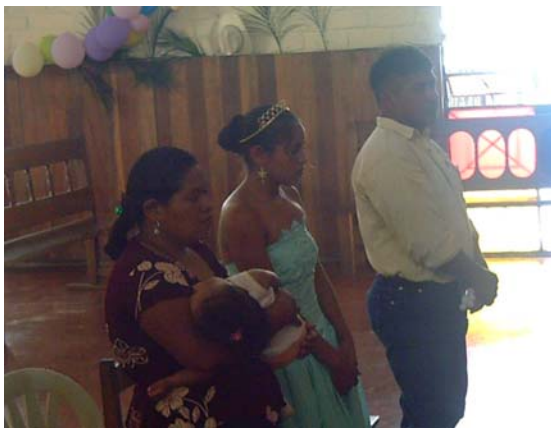


Foto: Pilar Muñoz. *X'Mal en sus 15 años*

acompañados siempre por sus esposas, quienes le dicen a la muchacha que ya es una mujer y que tiene que portarse correctamente, es decir, lo que clásicamente dicen los sacerdotes en las ceremonias mestizas de 15 años. Después se sirve la comida (a la que se asiste aún sin invitación) en la casa materna/paterna de

O al menos así lo observé en dos ceremonias de este tipo que tuve la oportunidad de presenciar: la quinceañera pide un vestido de gala, de colores brillantes y con falda abombada, usa guantes, corona y zapatillas y se pinta la cara y se peina el cabello especialmente. Realizan una ceremonia precedida por alguno de los diáconos y varios principales⁴



Foto: Pilar Muñoz. *Principales bendiciendo a X'Mal*

la chica (usualmente es pollo en caldo, pero puede ser res o cerdo, con tortillas, arroz y agua de horchata usualmente) y para la noche se parte el pastel y se espera a un grupo musical, momento en el que la quinceañera se cambia el vestido por algo más cómodo para bailar. También lo encuentro como un rito adoptado por algunas preguntas que me

(norteamericanas) y también mexicanas. Ahí se reúnen niños y niñas, jóvenes, adultos (a veces algunas adultas) y ancianos.

⁴ Si bien ésta sería la única distinción del festejo de 15 años con el mestizo, tiene que ver más con las formas de recrear su propio catolicismo, que con este festejo en sí

hicieron al respecto: “¿cuándo se celebran los 15 años, cuando los cumple o cuando ya va a salir?”, “¿verdad que no tiene que bailar a fuerza con muchos hombres?”, “¿verdad que es mejor que compre un vestido que después lo pueda volver a usar?”, y así, lo que denota que se trata de un festejo que desconocen y que buscan adaptar a su población. Sin embargo, en cierto modo, sí han resignificado este ritual en el sentido mestizo: es el paso de la niña a la mujer, aunque esta resignificación no aparece profundizada por rasgos tradicionales, pues más bien he advertido que este proceso se observa en cuanto empiezan los cambios fisiológicos. Lo digo así porque muchas veces que me hacía acompañar por chicos y chicas de la casa en la que vivo a las visitas y entrevistas, la gente me comentaba: “¡Qué grande está ya el Pimpol!”, “¡La Mica ya es toda una mujer!”, refiriéndose a un niño de 13 años y una niña de 15. Cuando yo decía que no me parecía, que yo les seguía viendo pequeño a uno y pequeña a la otra, me decían que si no notaba yo los cambios que tenían, que era evidente que ya no eran niños. Al preguntar si no había algún festejo ante estos cambios, me decían que no, y luego me decían que sí, que para las niñas se podía festejar cuando cumplían 15 años. Al preguntarles si siempre se ha festejado en las niñas el llegar a esta edad me decían que “eso sí no, porque antes, a esa edad muchas de las muchachas ya estaban para casarse”. Ante mi duda de porqué y en qué momento decidieron empezar a festejar los 15 años de las muchachas, respondían: “pues así se usa, ¿no?” “¿a poco a ti no te festejaron?” “es bonito hacerles su fiesta si hay el dinero, se ven bonitas con sus vestidos y además es bueno que vayan a la iglesia a festejarlas”. Estas respuestas me llevaron a otra reflexión: hay niñas que festejan, como si cumplieran 15 años, otros cumpleaños. Por ejemplo, Rina, la hija de don Reynaldo González, le pidió a su papá que le festejara sus 8 años alegando que es su única hija y que le tenía que hacer una fiesta como a otras niñas cuando cumplen 15. Lo mismo pasó con la hija de don Nolo Morán según me platicaron, como en el 2005 (es difícil conseguir las fechas exactas de cuando ocurren cosas, ni siquiera don Nolo me supo decir en qué año exactamente fue. A veces ni siquiera se acuerdan del año en que nacieron sus hijos e hijas), que cuando cumplió 11 años pidió su fiesta. Y la dinámica de estas fiestas que no son por la celebración de los 15 años, son exactamente iguales a éstas, aunque en el caso de Rina, hubo también dos piñatas con algunos dulces y muchas frutas. También me queda claro que es un festejo que se realiza entre católicos y católicas, así me lo hicieron saber las personas a quienes les pregunté. Por ejemplo, don Severino González que es pentecostés, me explicó que él no le hizo ningún festejo a

ninguna de sus cinco hijas porque en su iglesia no se usa eso, y su esposa, doña Amaranta Guzmán, me dijo que ella, aunque cuando era chica era católica, tampoco había visto que se usaran esos festejos y aseguró: “eso es una moda nueva, no sé porqué lo hacen así ahora, pero hay mucha gente que lo hace nomás porque quieren hacer una fiesta”⁵

Al parecer, de acuerdo a lo que me han comentado al respecto, el ser *ach'ix* o *kerem*, depende un poco más de la edad que del estado civil. Al nacer, niños y niñas se nombran *alal*, que según don Yano Durán significa que todavía no es persona. Al cumplir un año, lo he visto en varias ocasiones, si se tienen los recursos se hace un gran festejo y, al parecer, es el único cumpleaños que se agasaja además de los tres años que son tradición católica; desde este momento el o la *alal*, puede nombrarse como *tut ants*, *tut ach'ix* o *tut winik*, *tut kerem*⁶, así es hasta que entran a la pubertad, y en ese sentido, en Tulijá ocurre lo que en toda sociedad: algunos y algunas entran a esta etapa más precozmente que otros y otras que tardan en hacerlo y manifestarlo en su corporalidad y en su sociabilidad, así que tampoco está marcada esta entrada por ningún tipo de ritual; digamos que las denominaciones *ach'ix* y *kerem* se adquieren “a ojo de buen cubero”, lo que suscita que varios chicos y chicas sean nombradas en ocasiones *tut' ants* o *tut' winik*, y en otras *ach'ix* o *kerem*.

Brito (1998) asegura que “[...] la juventud se inicia con la capacidad del individuo para reproducir a la especie humana y termina cuando adquiere la capacidad para reproducir a la sociedad” (Brito Lemus, 1998). Esta noción de lo que es ser joven es importante para nuestro análisis en particular. Según esto, la juventud inicia cuando estamos aptos y aptas biológicamente para reproducir a la especie, es decir, la juventud inicia con un proceso biológico y, también según esta idea, la juventud termina cuando la y/o el individuo, adquiere una capacidad de reproducción social que se traduce en: a) independencia, tanto emocional como económica, de la casa materna/paterna; b) la inserción al mundo laboral y a las instituciones creadas por las adultas y adultos precedentes, y; c) la capacidad de crear un hogar propio. Sin embargo, en el caso de las jóvenes y los jóvenes rurales⁷ hay una dificultad mayor para localizar el inicio y el final de la

⁵ Todos estos datos los obtuve de conversaciones con varios jtatikes y jnantikes, así como con varios y varias jóvenes (Casildo Giménez, Ana Celeste Durán, Berenice Durán, Tina y Lena Morán, don José Morán, loloch, don Sico y don Yano Durán, entre otros y otras)

⁶ Pequeña mujer, pequeña muchacha, pequeño hombre, pequeño muchacho. *Ants* y *winik* (*antsetik* y *winiketik* en plural), son vocablos que denominan el género: mujer y varón, pero no suele usarse para referirse a las personas directamente y no tienen que ver con la edad.

⁷ Y más bien en los distintos ámbitos socioculturales, considero que se debe distinguir y especificar las formas de vivir y ser joven. Todavía no se logran dilucidar los factores generales que determinen el proceso juvenil y

juventud, dificultad que radica principalmente en que se conjuga la reproducción biológica con la reproducción social en tránsitos paralelos, es decir: si desde niños y niñas aprenden y realizan cotidianamente las labores correspondientes a su género, tienen entonces la capacidad de mantener o administrar un hogar desde muy temprana edad, es posible que la capacidad de reproducción social llegue antes que la capacidad de reproducción biológica pues de hecho, al parecer, niñas y niños reciben una educación enfocada a una futura reproducción social de la comunidad.

Durante el trabajo de campo en el tercer período de mis intermitentes estancias en esta comunidad, me dediqué a preguntar a quienes me parecían aún jóvenes si así se consideraban a sí mismos y a sí mismas, aunque ya estuvieran casados o casadas, invariablemente la respuesta era positiva y ante mi segunda pregunta de cuándo o en qué momento se convertirían en adultos o adultas, me daban un número, una edad que varía entre los 35 y los 40 años. Cuando pregunté a personas adultas si sus hijos e hijas casadas ya eran adultas y adultos o no a pesar de sus cortas edades, la respuesta varió siendo que para algunas personas el tener la responsabilidad de una familia ya les hacía adultos y adultas, para otras esto no era parámetro justo pues consideran que todavía su edad les proporciona un margen de error. Así lo cuenta don Vico Morán sobre su hija Laura Morán quien saliendo de la escuela preparatoria fue a trabajar a Palenque y regresó al año siguiente embarazada:

[...]si es que cometió una falta, por eso la regañé mucho, es mi responsabilidad pues si soy su papá. Pero todavía está joven, si apenas cumplió los veintitrés. Me puse de acuerdo con *jnantik* [su esposa] para cuidarle al niño. De todas formas nos hace falta dinero y si allá en Monterrey lo va a conseguir pues está bien. *Jnantik* ya está bien encariñada con el niño. Ojalá que Laura encuentre un buen hombre todavía, pero si va a ser necesario que regrese por su hijo (conversación con don Vico Morán, septiembre, 2004)

Y acerca de su hijo Mauricio Morán que se casó a los veintidós años hace diez, dice:

[...] aunque ya estaba con su hijo le pagué para que terminara la preparatoria. Me hubiera gustado que se fuera a estudiar porque si es muy listo pues, pero ya ves que no se quiere ir a ningún lado. Yo le digo, ahora que estás joven aprovéchalo porque después ya el cuerpo no da pa' estarse yendo a buscar futuros, pero él no quiere, no quiere dejar a sus hijos, está encariñado pues (conversación con don Vico Morán, febrero, 2001)

no parece viable dicha generalización, resulta más acertado considerar los factores contextuales que demarcan el ser joven

Entonces muchos y muchas jóvenes viven el proceso de reproducción social formando familias en las que la mujer y el varón desempeñan sus labores sexualmente diferenciadas y cumplen un rol comunitario (cargos que se desempeñan dentro de la comunidad), sin embargo, ellos y ellas mismas se autodenominan como *a'chixetik* (muchachas) o *keremetik* (muchachos).

En cambio, algunas personas adultas opinan que cuando se convierten en padres y madres se convierten en *jnantiketik* (señoras o adultas) o *jtatiketik* (señores o adultos), independientemente de la edad que tengan. Por ejemplo: *jnantik* Chila Morán se juntó con *jtatik* Nolo Casas a los quince años. Desde ese entonces se les conoce como *jnan* Em a ella y *jtat* Man a él (aunque a Chila, su abuela y su abuelo le llegan a decir *ach'Em*). Así que ella dice que su hija Tina Casas que se juntó con Eustaquio Morán a los dieciséis años, ya es *jnantik*, sin embargo, tanto Tina como Eustaquio dicen que no son adultos todavía, se consideran jóvenes aún, y expresan sus deseos de retomar y terminar sus estudios (ella de preparatoria y él buscando la posibilidad de entrar a alguna universidad) como una continuidad de su ser-joven.

Es así que quienes opinan que, aunque estén juntados o juntadas, sus hijas e hijos si son menores de veinte años, siguen estando muy jóvenes, aunque lleven a cabo sus responsabilidades familiares y comunales como cualquier adulto o adulta, colaboran en la ampliación del espectro de permisibilidad y moratoria que se concede durante la juventud, conjuntado con la responsabilidad de mantener y reproducir una familia propia.

Uno de los factores que atraviesa la representación del ser joven, se encuentra en la idea de *generación* y los conflictos que las diferencias intergeneracionales puedan suscitar.

Las posibilidades de aparición de conflicto entre las generaciones dependerán, en gran medida, de las condiciones reales de traspasar la experiencia de los adultos, así como de la tolerancia de éstos para con los jóvenes (Brito Lemus, 1998)

Hemos mencionado ya la diferencia en las percepciones del ser-joven entre la generación que llegó a conquistar el espacio selvático y significar un nuevo mundo, una nueva comunidad, y la generación de pobladores que ya nacieron ahí y que ahora lo que intentan es reapropiarse de ese espacio y resignificarlo a través de su acción sobre él.



Foto: Pilar Muñoz. *Loloch y chuchu' en la tumba de "mamá"*

Toda esta construcción tiene que ver con un bagaje cultural, un *habitus*, implantado en las memorias de las y los individuos que conforman una generación. Es así que la generación de llegada recuerda momentos, espacios, actores comunes que les proporcionan una dimensión de contemporaneidad que nada tiene que ver con los espacios, los momentos y las acciones que se encuentran en la memoria de las generaciones que ya nacieron en San Jerónimo Tulijá, en la comunidad ya constituida y que, de hecho, las jóvenes y los jóvenes mantienen como constituyente.

En este mundo adulto existe la idea de hacerse responsables de la formación, capacitación y preparación de las jóvenes y los jóvenes, como el futuro de su pueblo, para el desempeño de las funciones necesarias para la reproducción social positiva del grupo. Las adultas y adultos buscaron crear un espacio apto para el desarrollo social de su comunidad implantado en la figura de las jóvenes y los jóvenes como herederos de estas tierras. Sin embargo, como menciona Jan De Vos: “Uno de los mayores problemas de la colonización [es la] rápida saturación de espacios agrícolas y por tanto la falta de perspectiva para las siguientes generaciones” (De Vos, 2002: 14).

La reproducción de la sociedad, en su aspecto de relevo generacional, es resultado de un proceso contradictorio de eslabonamiento entre lo establecido y la innovación. En lo que el joven es absorbido por una función dentro de la división social del trabajo, se abre un compás de espera cada vez más amplio. Éste es producto del alargamiento de la escolaridad, por un lado, y la crisis del desempleo, por otro (Brito Lemus, 1998)

Las adultas y adultos de San Jerónimo Tulijá tienen una amplia conciencia de las diferencias sociales, culturales y de aprendizaje que existen respecto a ellos y ellas mismas con las jóvenes y los jóvenes. En ese sentido, han tenido la capacidad de aceptar las nuevas imágenes culturales y prácticas juveniles con que actualmente se expresan sus hijos e hijas, sus nietos y nietas: la gran mayoría aceptan las nuevas vestimentas, la música, las películas y las nuevas formas de hablar en lo que llaman *tseltañol* (una combinación de frases en tseltal y castilla). Tal vez serían las nuevas formas de relacionarse entre hombres y mujeres algo que cause conflicto, pues los roles asignados por género aparecen aun como principales en la administración necesaria para el hogar.

A la vez, adultas y adultos son conscientes de que las condiciones sociales actuales son distintas a las que ellos y ellas mismas vivieron cuando eran jóvenes y decidieron introducirse a la selva. Es así que, sin pensar en un desarraigo de la tierra como fuente básica de autosustento, impulsan, en la mayoría de los casos, a sus hijos e hijas – la inclusión de las mujeres en estas nuevas formas de vida es de notarse – a continuar los estudios, a buscar trabajos remunerados a través del salario en distintas urbes y a, después, con mayor preparación, regresar al ejido, al trabajo agrícola, para sacar adelante a la comunidad. Sólo en este regreso es en donde encontraríamos algunos conflictos, pues muchas jóvenes y muchos jóvenes, sí están dispuestos a salir pero no a regresar (aunque muchas otras y muchos otros, afirman que es mejor la vida en el ejido)

3.2. Condiciones sociales e imágenes culturales entre jóvenes de Tulijá

Feixa (2006), cuando habla de las culturas juveniles como microculturas que se expresan entre los grupos de jóvenes, plantea un análisis basado en dos perspectivas complementarias:

[...] las *condiciones sociales*, entendidas como el conjunto de derechos y obligaciones que definen la identidad de cada individuo en el seno de una estructura social determinada [...] se construyen con materiales provenientes de las identidades generacionales, de género, clase, etnia y territorio [...] las *imágenes culturales*, entendidas como el conjunto de atributos ideológicos y simbólicos asignados y/o apropiados para cada individuo [...] se traducen en estilos más o menos visibles [...] en formas de comunicación, usos del cuerpo, prácticas culturales y actividades focales (Feixa, 2003: 10,11. Las cursivas son del texto original)

Las condiciones sociales de las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, determinan muchas de sus acciones e incluso, de sus perspectivas sobre su futuro.

Por ejemplo, hay un grupo de jóvenes varones que se reúnen en las esquinas y los parques, que generalmente se dedican a beber y fumar y que usan atuendos tipo *cholo*, esto es: pantalones holgados que cuelgan de la cadera y dejan ver el resorte de la ropa interior, además de camisas, preferentemente oscuras, con los cuellos alzados o playeras *rockeras*. La mayoría de las adultas y adultos les llama *maliantes*, excepto cuando alguno de los hijos está en ese grupo, entonces son jóvenes que se divierten. Tal es el caso de Tilo Casas. Su mamá Chila Morán me pregunta afirmando:

[...]¿verdad que no porque Tilo usa arete y tatuaje es malo ni homosexual? Nomás es que a veces le gusta tomar y ya ves que se pone un poquito violento, pero es porque es joven. Hace falta que se vaya a buscar trabajo a algún otro lado para que así deje de tomar, ¿verdad? (cfr. conversación con Chila Morán, noviembre, 2007)⁸

Si Tilo Casas y su grupo de amigos pueden formar un grupo de *maliantes* dentro de su comunidad, es, en primer lugar, porque son varones, porque trabajan las parcelas de sus padres que es su obligación y les da el derecho a comer en casa, porque con su trabajo se

⁸ En realidad Chila Morán no habla español, así que este interrogatorio que intentaba justificar a su hijo, fue en tseltal. Sin embargo, no lo escribo en la lengua original porque honestamente no sé cómo fue que me lo dijo. Con los años que he vivido en ese lugar he aprendido a escuchar el tseltal y sobre todo cuando habla Chila, pero todavía no me sé expresar en esta lengua y mucho de lo que entiendo es porque repito lo que me dicen en español para confirmar si eso era lo que me querían decir

ganan el dinero que gastan en alcohol y cigarros. En segundo lugar, porque, aunque exista una prohibición de venta y consumo de alcohol al interior de la comunidad, las nuevas generaciones no lo respetan y las generaciones mayores, las autoridades, los principales, aunque ven esto con preocupación, no lo reprochan suficientemente, no como antes, tal vez porque saben que estos jóvenes necesitan ese espacio temporal para recrear sus propias expresiones juveniles, sus imágenes culturales en que *ellos-son-los-cholos* de la comunidad, quienes se visten de cierto modo, quienes utilizan un lenguaje castellano con que parafrasean las películas de *narcos* (traficantes ilegales de narcóticos) y *tiras* (policías), quienes caminan con el pecho hacia arriba y con miradas amenazantes, quienes así y de distintas maneras, expresan su propio espacio territorial, ése del que apenas han podido escapar en algunas ocasiones, ése que les otorga seguridad y solidez al mismo tiempo que una curiosidad natural por ir más allá del territorio heredado por las generaciones anteriores.

En general, los muchachos que como Tilo, tratan de construir un espacio juvenil identitario expresado en el consumo de alcohol y tabaco, como “los chicos malos”, *mero maliantes*, son quienes por distintos motivos (disciplinarios o económicos), no tienen o no han tenido la posibilidad de continuar los estudios o de salir en busca de trabajo asalariado. Por eso para Chila, hace falta que su hijo salga de la comunidad y así lo expresa:

[...]¿no crees que Tilo pueda conseguir un trabajo en Puebla?, ¿tú no lo puedes ayudar? [...], sí sé que está difícil encontrar trabajo pero no digo que vaya a buscar uno como tú, él así nomás de mozo o lo que sea, si de todas formas es un pobre campesino, ¿verdad?, no va a buscar otra cosa, lo que sea, pero que tenga trabajo y que viva allá (cfr. conversación con Chila Morán, noviembre, 2007)

Cuando llegué por primera vez a Tulijá, una de las situaciones que más tranquilidad me daba para habitar un lugar tan desconocido para mí, era que estaba prohibido el alcohol. Al respecto se cuenta que hace unos veinte o veinticinco años, las mujeres, hartas de ver a sus maridos tirados en la calle de alcoholizados, de vivir constantes conflictos y enfrentamientos por la excitación alcohólica y de sentir miedo de salir de sus casas por no toparse con las groserías de los hombres embriagados, decidieron que nunca más entraría el alcohol a Tulijá. Así que cuando llegó el camión de cervezas para repartir en las pocas tienditas que existían en ese entonces, no lo dejaron pasar. Ante la insistencia del chófer, bajaron todas las cajas de bebida y las tiraron al río o las rompieron en el suelo, nunca más

ha regresado ese camión surtidor. Lógicamente se vendía clandestinamente, pero incluso quienes llegaban a comprarlo procuraban no ser vistos públicamente y así funcionaba por lo menos hasta el 2001.

Hoy en día se ha abierto mucho más la ingesta de alcohol y sobre todo entre las jóvenes y los jóvenes pues mucha gente menciona que ya no hay autoridades comunitarias y que si las hay ya no hay quien las respete. Es el caso de Tilo Casas, quien es, además, bisnieto de uno de los diáconos. Una noche llegó a su casa con una actitud violenta característica de los alcohólicos. Todos y todas, incluyendo a su mamá, estaban asustadas escondidas en uno de los cuartos esperando que se tranquilizara, mientras que su papá no intervenía pues al parecer Tilo es un poco más fuerte, físicamente, que él. El joven estuvo agrediendo a sus hermanas y hermanos y estuvo a punto de tirar y destruir la televisión y el aparato de DVD, pero entonces salió su bisabuelo de la recámara, tomó ambos aparatos y los guardó en su cuarto e hizo a Tilo tranquilizarse y retirarse a dormir. Fue el único de la familia que pudo controlarlo porque al parecer le admira mucho y le respeta porque, él mismo lo dice: “es una gran viejo. Él sabe mucho y es buen pedo, pues”. Sin embargo, platicando con otro joven de la comunidad, Mauricio Morán, él dice que sí, efectivamente, cada vez más chavos e incluso chavas, están tomando mucho alcohol y es porque ya no hay autoridad, y menciona:

[...] pues es que ahí tienes atch' Pili, por ejemplo, antes si un muchacho era visto tomado en la calle, el domingo los diáconos lo decían. Decían el nombre del muchacho y regañaban al papá y a la mamá, ¡en plena iglesia!, ¡frente a todo mundo!, porque tenían que controlar a su hijo. Pero ahora ya ves que uno de los que es más borracho es Tilo, por eso ya su loloch no dice nada en la iglesia, porque ni modo que regañe a alguien si es su propia familia (entrevista con Mauricio Morán, noviembre, 2007)

Las adicciones no resultan un tema de análisis específico, principalmente porque al parecer, sólo es el alcohol el que está causando algunos problemas. Cuando estaban los soldados decían que repartían marihuana entre los muchachos; es posible, sin embargo, fuera del falso imaginario que existe en buena parte de nuestras sociedades respecto a las actitudes violentas y agresivas de las consumidoras y los consumidores de marihuana, los momentos de tensión social que se viven con estos jóvenes se dan cuando están bajo los efectos etílicos. Otra razón para no ahondar en este tema es que se trata de una situación relativamente controlable. Aunque está causando inquietud entre las pobladoras y pobladores de la comunidad y sería, probablemente, un tema de análisis antropológico interesante, no es una característica general de las juventudes tulijeñas que venga al caso en

este texto, pues ésta es apenas una de las diversas imágenes culturales que manejan las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá.

La escuela preparatoria, por ejemplo, ha sido un espacio de locución, sociabilidad, interacción y escenificación de su identidad juvenil.



Foto: Pilar Muñoz. *Emilio, Mario, Leo y Silvano en la prepa*

A esta escuela, acudieron, durante los ocho años de su existencia, profesores y profesoras mestizas provenientes de distintas universidades urbanas-metropolitanas. Regularmente se imponía la moda que ellos y ellas trajeran en cuanto a atuendos y adornos corporales. En el 2000, por ejemplo, el profesor de Derecho

y Ciencias Sociales, Daniel Zúñiga, estudiante de Derecho de la Universidad Iberoamericana Puebla, durante los cuatro meses que estuvo ahí usó siempre un pantalón color beige con varias bolsas al que doblaba en los bordes de las piernas, guaraches y playera blanca. Después del primer mes, ya se podía mirar a varios muchachos con pantalones del mismo color o parecido, casi siempre de vestir y con pinzas, arremangados de las piernas, guaraches (aunque solían usar zapatos de vestir para ir a la escuela) y playeras blancas, re-creando una identidad juvenil basada en una imagen que era a la vez de autoridad y respeto, y a la vez de correspondencia generacional.

Cuando somos jóvenes buscamos siempre una figura, un modelo que seguir. Vamos decidiendo los modos de expresión a los que nos queremos acercar o con los que buscamos identificarnos. La preparatoria ha sido un espacio para esta identificación pues, con excepción del patronato formado por madres y padres de familia, está conformada por jóvenes. Resulta un espacio para explayarse, para convivir y conformar grupos de amistades o parejas sin la observación y el juicio de *jnantiketik* y *jtatiketik*. Se realizan actividades focales que interesan a las muchachas y muchachos y, en todo caso, si no les interesan, asisten con el gusto de entrar en esa dimensión tan alejada de las adultas y adultos. Siendo las profesoras y profesores igualmente jóvenes, con iguales inquietudes y efervescencias, se puede vislumbrar el trato de temas impensables para platicarse con las mayores y los mayores. Temas como la sexualidad, las adicciones, las relaciones de género, las expectativas escolares y laborales, entre otras.

Si bien, las imágenes adoptadas provenían entonces del modelo dominante-occidental que profesoras y profesores expresaban en su forma de vestir, en la música que escuchaban, en las conversaciones que entablaban con las alumnas y alumnos, esta adopción no era total dadas las condiciones sociales de las muchachas y muchachos y las imágenes culturales con las que crecieron en su comunidad, aquellas que se despliegan en la cotidianidad creada durante la trayectoria de vida que, en el caso de las y los estudiantes de la preparatoria, eran estructuras construidas a lo largo de entre 15 y 25 años.

El cambio entre las generaciones que estudiaron en la preparatoria de la comunidad o en grados similares fuera de ella, con las generaciones anteriores, han surgido nuevas y nuevos actores sociales, que han tomado los recursos culturales externos y los han reconfigurado en elementos a-propiados que la población tulijeña ha aprendido a tolerar, sobre todo porque la transformación va más allá, hacia expectativas que, con el aumento en el nivel escolar, se reproducen en el imaginario comunitario de un futuro mejor para la comunidad.

La emergencia en comunidades indígenas campesinas de una juventud a la manera expandida por los medios masivos de difusión, es decir, la juventud que más influencia tiene en sus expresiones y que hemos llamado dominante-occidental, se puede observar en San Jerónimo Tulijá a simple vista, básicamente en las imágenes culturales expresadas en las formas de vestir y expresarse corporalmente, tanto en su andar como en los gestos y ademanes de manos y rostros.

Sin embargo, ciertamente este tipo de juventudes dominantes-occidentales, que se expresan en sus variantes por género e intragenéricas, se observan más en las formas, es decir, en las imágenes culturales, que en los contenidos, y esto se relaciona con la condición social.

Las imágenes culturales de los jóvenes y las jóvenes en Tulijá, son una mezcla del paradigma creado por los medios masivos de difusión y el espacio territorial de que se dispone: las chicas logran usar zapatillas de tacón sin atorarse en la terracería y lodazales de los caminos tulijeños, así como los muchachos aprenden a usar camisas de vestir, o playeras de cuello alto y manga larga color negro, bajo una temperatura que oscila entre los 35° y los 40° centígrados con un alto nivel de humedad, sin sudar demasiado, “sin perder el estilo”. Combinan estos atuendos, es decir, estas *formas (estilos)*, adaptadas a su propio espacio social y cultural, sin dejar de lado las acciones o atributos que les son permitidos conforme a su

género, edad y estado civil y que forman parte de la estructura social de su comunidad: saludan a las adultas y adultos⁹, las parejas en proceso de noviazgo no lo explicitan hasta que se juntan o se casan, las mujeres hacen labores domésticas, los varones trabajan en las milpas de sus padres y empiezan a cumplir con cargos una vez que empiezan a conformar la familia, las mujeres casadas dejan la escuela, usan faldas largas y continúan las labores domésticas, etc.

Han sido factores como la crisis del campo (consecuente con la creciente urbanización), el aumento en los niveles migratorios, la elevación de la escolaridad, la intromisión de los medios masivos de comunicación, el mayor acceso carretero a las ciudades cercanas, el aumento en el consumo de imágenes y símbolos culturales dominantes-occidentales, entre otras cosas, los que han desatado en San Jerónimo Tulijá, una nueva diversificación de las formas de ser joven, una que tal vez no sería tan notoria en otros tiempos, cuando la linealidad de los tiempos otorgaba identidades y certidumbres impensables a principios del siglo XXI entre las jóvenes y los jóvenes en los distintos grupos sociales.

Parte de esta diversificación ha conducido a la heterogeneidad en cuanto a capitales sociales, culturales y económicos que ha llevado a un cierto clasismo que, si bien no resulta excluyente durante las dinámicas comunitarias, sí lo es en tanto a la accesibilidad a la escuela, a los medios o a las ciudades, al consumo en general de productos “de marca”, por ejemplo.

Las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, han roto con ciertos valores establecidos en los criterios comunitarios y, a la vez, han integrado otros tantos que les permiten reconfigurar sus imágenes culturales y transformar los procesos relacionales al interior de su comunidad (como la posibilidad para las mujeres de continuar los estudios): “Esto explica la imbricación y resignificación de prácticas culturales que se muestran como resemantizaciones entre lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno, lo indígena y lo no indígena” (Cruz Salazar & Reartes, 2008)

Las condiciones sociales que definen al ser-joven y que han sido creadas como estructuras del mundo de la vida (la vida cotidiana), es decir, como formas *naturales* de socialización, en San Jerónimo Tulijá, están atravesadas por distintos factores: etnia, clase,

⁹ “Buenos días jtatik”, “buenos días jnantik”, a lo que la gente mayor responde: “buenos días tut’il” que significa pequeño o pequeña. También así les dicen ancianas y ancianos a quienes son adultos o adultas pero menores que ellas y ellos

género y territorio. Las imágenes culturales se relacionan más bien con el consumo cultural actual, diseminado por el creciente acceso a los medios de comunicación y la ampliación de medios de transporte y carreteros que facilitan la entrada y salida de las jóvenes y los jóvenes de su comunidad, así como la elevación en el nivel escolar y la migración; se expresan en: las formas de comunicación (lenguaje y uso de tecnología), los usos del cuerpo (piercings, tatuajes, moda, sexualidad), las prácticas culturales (música, películas, fiestas, religión) y las actividades focales (escuela, parque, deportes, antorcha guadalupana, graduaciones)

3.2.1. *Etnia*

El concepto *etnia* se refiere, en una definición elemental, a una población humana cuyos miembros se identifican entre sí en base a una genealogía o ascendencia común, o bien, a otro tipo de lazos históricos que se encuentran expresados por prácticas culturales, de comportamiento, lingüísticas o religiosas específicas.

San Jerónimo Tulijá está habitado por un pueblo de lengua y tradición tseltal de raíces mayas. Al interior de la comunidad, la convivencia, la cotidianidad, se despliegan dentro de una estructura social transmitida por generaciones, aprehendida y reconfigurada con el paso del tiempo que llevan a una cierta armonía étnica. Es decir, en el apartado sobre la historia y estudio de las juventudes en las Ciencias Sociales, se explicó que durante la colonia, la estratificación que existía entre las grandes civilizaciones mesoamericanas se difuminó creando un igualitarismo comunitario que hoy en día se traduce en identidades étnicas locales que, desde entonces, han sido despreciadas y menoscabadas como si se tratara de culturas inferiores a la dominante. Esto ha afectado la autopercepción de las personas nacidas y crecidas dentro de las estructuras culturales étnicas, creándose dos perspectivas generales del ser-indígena: i) una que se identifica con su etnicidad, comprende su historia de marginación y dominación y que intenta salvar y reivindicar los intersticios en que su cultura se relacione directa e igualitariamente con la dominante-occidental, y; ii) otra que busca esconder esta identidad, principalmente cuando se está fuera de la comunidad, por distintos motivos: no sufrir discriminación, sentimientos de inferioridad, acceso a puestos laborales entre otros.



Foto: Pilar Muñoz. *Levantamiento de la cruz*

Al interior de la comunidad de San Jerónimo Tulijá, las relaciones étnicas son igualitarias, sin embargo, las jóvenes y los jóvenes que salen hacia las distintas ciudades receptoras a estudiar o trabajar, adoptan distintas actitudes respecto a su propia identidad étnica. Por ejemplo, en las fiestas decembrinas del año 2000, conocí a Emilio Morán, nieto de don Vico Morán, quien regresó de Mérida donde estudiaba el bachillerato. Durante el paseo para pedir

posada que se realiza visitando varias casas de la comunidad (de adscripción católica), se acercó a mí para preguntarme de dónde venía y qué hacía ahí, para después empezar a platicarme de su vida en Mérida, de cómo le gustaba ir a la discoteca y la música pop:

Allá en Mérida hay muchas cosas que hacer y para ver [...] Me gusta mucho Maná, es un buen grupo, ¿no? [...] Es que lo que pasa es que ya llevo dos años viviendo allá [...], sí vengo seguido, bueno, en navidad, en semana santa y en el verano, cuando tengo vacaciones pues, porque mi papá quiere que esté aquí con la familia; pero aún así, qué quieres, se me olvida cómo se habla el tseltal, si allá se habla puro español, es normal, ¿no? Aquí no lo entienden, pero es que de todas formas yo pienso que puedo quedarme en Mérida de por sí, ya no quiero regresar aquí, me aburro, ya me acostumbré a la ciudad (Conversación con Emilio Morán, diciembre, 2000)

Otros muchachos y muchachas criticaban mucho esta actitud de Emilio Morán. Decían que era *stoi sba'*, es decir, engreído, que “pobrecito indio campesino que ya se cree *kaxlan* (mestizo)”, “cómo cree que va a venir aquí a decirnos que ya no se acuerda del tseltal, ¡cómo se le va a olvidar si creció hablándolo!”, “¡si ese güey iba conmigo en la primaria, es más indio que nada!”, “¡que se vaya a Mérida a actuar como *kaxlan*, pero aquí no!”.

Por su parte, Nicandro Morán comenta que cuando fue a Monterrey conoció el metro (medio de transporte urbano), pero no se subió porque iba con Juan Morán que no quiso subirse pues le dio miedo. Nicandro dice que a él le hubiera *encantado* subirse para ver qué se siente viajar en un tren subterráneo y poder compartirlo con sus *cuates*. Trabajó en una fábrica de autopartes en el turno nocturno que se le hacía muy desgastante:

Sí me pagaban bien, mejor que a los de la mañana y la tarde, la verdad, aunque tenía que llevar mi comida porque no había muchos recesos. Es mejor de noche, así no te están checando tanto, pero sí es un gasto por lo que te digo de la comida, a los que trabajaban de día les abrían el comedor[...] Hice varios amigos, ¡y no me creían que soy de Chiapas!, me preguntaban mucho por el zapatismo, que si yo soy zapatista, que si conozco zapatistas [...] De veras que si saben que eres de aquí, eso es lo primero que preguntan. Una vez les dije que yo hablo tseltal, pero creo que no saben, la gente allá no sabe qué es el tseltal, ya mejor me hice que no había dicho nada, ¿para qué?, a lo mejor de veras creen que soy zapatista ¡y me corren del trabajo! (conversación con Nicandro Morán, abril 2007)

Hay también varios muchachos y muchachas vinculadas estrechamente con la Misión de Bachajón, que participan activamente en los proyectos que el equipo jesuita organiza y trabajan directamente con Bachajón en conexión con Tulijá. Una muchacha como Ana Celeste Durán o un chico como Casildo Giménez, aseguran estar conscientes de la necesidad de su pueblo por retomar sus tradiciones y raíces, sobre todo entre jóvenes. Ana Celeste, además, estudia en San Cristóbal los fines de semana y dice que a ella no le da

vergüenza decir que es tseltal, que al contrario, que se siente orgullosa porque sabe que su pueblo es original. Por su parte, Casildo, al terminar la preparatoria, fue a trabajar a una tienda departamental en Mérida. Estuvo ahí dos años pero regresó porque dice que extrañaba a su pueblo, que es mejor para vivir y que ahora, con la oportunidad que tiene en la Misión de aprender sobre composta orgánica, tal vez logre realizar, junto con otros muchachos, un negocio del que pueda vivir y con el que pueda ayudar a su comunidad para mantener la tierra sana y fértil. Relaciono entonces el contacto con la Misión, como un espacio identitario, étnicamente hablando, para las jóvenes y los jóvenes, que ven ahí una oportunidad de construir un futuro cercano a sus familias, a su comunidad.

Otros muchachos dicen que es “ridículo” querer salir de la comunidad:

¡Si aquí hay todo!, ¿para qué quieren salir? En las ciudades hay contaminación, aquí mira, pura naturaleza, árboles, flores, pájaros. Es que se van porque creen que allá es mejor porque les pagan un salario. Pero aquí también se puede conseguir dinero, nomás hay que trabajar [...] El mundo de las ciudades es peor. Ahí nos ven como indios que no podemos hacer nada, ¿tú crees que yo voy a cambiar mi trabajo con los ganados, en la milpa, entre los árboles, para que me paguen poco por trabajar mucho?, ¿tú crees que yo voy a querer dejar a mi familia? [...] Los que se van luego ya no quieren regresar, pero están mal, si aquí es su pueblo [...] Somos indígenas y tenemos nuestra cultura que es mejor (conversación con Nuño Giménez, abril 2008)

He dicho anteriormente que al interior de la comunidad no hay diferencias étnicas. Sin embargo, por ejemplo, como *kaxlanetik*, quienes hemos vivido ahí nos damos cuenta que una manera de hacernos a un lado en las conversaciones o en determinados momentos, es cuando se ponen a hablar en tseltal. Como profesora lo viví en la escuela: ¡quién sabe qué de cosas me decían al principio que yo no entendía y todos los alumnos y alumnas se reían! Una vez que se empieza a escuchar y comprender la lengua, y más aun si se tiene la capacidad de hablarla, se dice que esta persona es *mero tseltalera*, es decir, se le incluye en diversos temas ampliando la relación de confianza.

Podría decir que en cierto sentido, el factor étnico resulta, al igual que el concepto de comunidad y el de identidad, como una estrategia de apoyo entre personas que forman parte de un grupo social específico. Como grupo étnico se pueden fortalecer las decisiones que se tomen respecto a las necesidades de sus componentes que, en general, son asimilables. Lo étnico tiene entonces dos sentidos propios referidos a distintas formas de usarlo: i) por un lado, el pertenecer a un grupo étnico definido puede ser un apoyo para la petición, por ejemplo, de tierras; o, en el caso de las jóvenes y los jóvenes, para la adquisición de becas a nivel superior para quienes usan y manejan la lengua castilla y alguna

lengua indígena; y ii) por otro lado, en la cotidianidad, fuera del espacio de identidad étnica, puede traducirse en abusos y discriminaciones laborales o sociales.

Como ya lo he dicho anteriormente, la preparatoria funcionaba como un espacio netamente juvenil, dada la juventud no solo de alumnos y alumnas sino de profesores y profesoras. Sólo los miembros del patronato estaban “fuera de lugar” como adultos y adultas que eran. Ahí se organizaban fiestas de cumpleaños con música, baile y comida (tamales, empanadas, chicharrines, refrescos y una vez, las profesoras hicimos pozole para todas y todos). Es decir, la etnicidad es uno más de los niveles identitarios en que se conducen las jóvenes y los jóvenes de San Jerónimo, pero también las juventudes son otro nivel identitario – generacional – que, en algunos casos, puede superar la identidad étnica.

3.2.2. *Estratificación social*

Se puede hablar de una estratificación diferenciada entre jóvenes que tiene que ver, no sólo con el capital económico de que se disponga, también, y mucho, del capital social, es decir, las relaciones sociales que se tengan establecidas con gente que pueda apoyar a las jóvenes y los jóvenes en sus proyectos futuros. Es así el caso de la familia de don Yano Durán. Su hijo, Vicente, finalizaba sus estudios de preparatoria en el año 2001 y se hizo muy amigo de un profesor que estudiaba contaduría en la Universidad Iberoamericana Santa Fe, Juan Pablo. Él ha sido un apoyo grande para las jóvenes y los jóvenes de esta familia. Así, cuando Vicente terminó sus estudios, viajó al DF con Juan Pablo quien le ayudó a establecerse en León, Guanajuato. Cada vez que Juan Pablo va a Tulijá lleva regalos para esta familia, por eso un día, el hermano de Vicente: Pablo, estaba muy orgulloso de los tenis *Nike* que Juan Pablo le había regalado y que usaba para ir a la cancha de futbol de la telesecundaria, donde se los quitaba para jugar y no arruinarlos.

Actualmente son Beto Durán y Ulises Durán quienes están por concluir los estudios de preparatoria, así que Beto, quien sí piensa seguir estudiando, ha sido apoyado por Juan Pablo; él le ha pagado tres viajes al DF para conseguir fichas de inscripción para hacer su examen y entrevistas en la Universidad Pedagógica Nacional y en Chapingo. Además, Juan Pablo le ha ofrecido su casa para vivir ahí mientras estudia.

No es este el caso de Nola Morán. Ella es una alumna brillante (lo constaté durante su participación en unos talleres de orientación vocacional que impartimos en abril de 2008), pero no tiene recursos ni redes sólidas que apoyen sus ganas de seguir estudiando:

No sí a mí me gusta mucho estudiar. Quiero estudiar medicina porque sí aquí tenemos la clínica [la zapatista inaugurada el 10 de mayo del 2007], pero no hay médicos que la atiendan, ¿para qué sirve? Antes todos querían estudiar derecho, está bien, sí hace falta aquí porque a veces hay cosas que pasan que se necesita, pero yo creo que hace más falta si es que hay médicos, porque es muy caro si alguien se enferma llevarlo a algún lado. Algunos pueden, pero otros no [...] He buscado en Tabasco, ahí hay una escuela de medicina. No sé en dónde más buscar, es que lo que pasa es que yo no tengo alguien que me ayude, así como Beto [Durán] y mis papás son muy pobres, no lo van a poder pagar para que yo vaya a estudiar, es muy caro [...] No es porque no quieren que me vaya, aunque mi mamá dice que si me voy me va a extrañar, pero es porque no pueden [...] ¡Quién sabe qué voy a hacer!, a lo mejor aquí me voy a quedar, pero no me quiero casar. ¡Es que yo sí quiero estudiar! (Conversación con Nola Morán, abril 2008)

Aquí Nola se refiere, además de a las diferencias en el acceso a la educación, a las capacidades que unas familias tienen y otras no, de acudir a algún centro de salud cuando se enferman y esta capacidad tiene que ver, principalmente, con el capital social de que se dispone. Generalmente, la disposición de este tipo de capital, así como del económico, tiene que ver con quienes han salido de la comunidad y regresan con dinero para establecer negocios (abarrotes, ropa, maquinitas de videojuegos) y/o para construir sus casas propias. Así, el hijo de don Vico Morán, Fernando Morán, se fue a Estados Unidos un tiempo y, al regresar, pudo construir su casa en la que ahora viven su esposa y sus hijos e hijas. Su hermano Mauricio Morán tiene ahora la ilusión de poner su casa para así darle a su mujer el lugar donde ella mande:

Ya ves ach’Pili, que aquí es así. Esta Petra [su esposa], bien que se ha entendido con mi mamá, pero de todas formas necesita su casa en la que ella diga cómo se van a hacer las cosas, digo yo. Además ya quiero que mis chamacos tengan su casa también. Ya tengo el terreno que es aquí cerquita, me lo da mi papá, nomás necesito para el material [...] Sí había pensado irme con mi hermano Fernando al otro lado, pero a la mera hora no me animé. Es que me tengo que quedar allá por lo menos un año y no quiero dejar a mi familia aquí, no quiero dejar a mis hijos y no verlos crecer, además Petra tampoco quiere que me vaya, dice que aunque me tarde más para hacer la casa no le importa [...] Je, je, sí se pone celosa (conversación con Mauricio Morán, febrero 2008)



Foto: Pilar Muñoz. *Reunión de principales*

Otro ejemplo de la estratificación social que existe entre las jóvenes y los jóvenes, es el de Genaro Durán. Él salió de la preparatoria en el mismo año que Mauricio Morán, 2000, pero su papá tenía la posibilidad de pagarle la carrera de Derecho en San Cristóbal, donde vivía

con uno de sus primos. Ahora Genaro es profesor del Bachillerato Intercultural (antes la preparatoria particular) y no sólo es admitido, sino que es convocado a las reuniones que hacen los *jtatiketik* acerca de problemas que se suceden en la comunidad. Su participación en estas reuniones aparece como fundamental pues todos los *jtatiketik* le preguntan qué pueden hacer, cómo y dónde para solucionar el conflicto en cuestión. Él ha sido el único de los muchachos casados a quien le he llegado a decir *jtatik* y lo acepta, porque así se asume aunque sólo tenga veintiocho años de edad. También Julio Huidobro estudió Derecho en la Universidad Iberoamericana Puebla y ahora es profesor del Bachillerato Intercultural. Él no participa en las asambleas (incluso aunque sea su papá quien las

convoca), porque no quiere hacerlo. Sin embargo, el ser profesionista le dio la oportunidad de trabajar, ganando un salario, dentro de su comunidad. Gracias a esto ahora está construyendo ya su propia casa, en la que vivirá con su esposa Anita Juárez, su hijo y su hija. Ahora él ya no participa en actividades juveniles en las que antes participaba, como la antorcha guadalupana:

No, yo no voy a ir esta vez, ya no estoy para eso. De todas formas estoy viendo porque hay muchas alumnas que piensan ir pero ya quedamos que no se va a justificar la falta, y son exámenes, así que allá ellos [...] No es que no me guste, si sí me gusta, es que creo que en esas fechas vamos a tener curso los profesores en México y no voy a poder ir [...] Bueno, eso hay que verlo. Creo que voy a hablar bien con los profes para ver si mejor sí justificamos las faltas [...] Es que, ¿sabes qué?, se tiene que gastar dinero y yo orita estoy viendo de hacer mi casa. Está bien porque de alguna manera participo en la antorcha porque les estoy dando trabajo a algunos chavos que van a ir: ellos me ayudan trayendo las maderas y yo les pago y así juntan el dinero para irse (conversación con Julio Huidobro, noviembre 2007)

Entonces, efectivamente, existen diferencias entre las jóvenes y los jóvenes en cuanto al acceso a diversos recursos, sean económicos, sociales o educativos, sin embargo, dentro de los diversos círculos de convivencia, suelen relacionarse de la misma manera, juegan los mismos deportes y los mismos juegos, tienen los mismos vicios y entre sí conocen sus historias, sus trayectorias, sus errores y aciertos, lo que ayuda a mantener una convivencia social más equitativa en cuanto a las relaciones sociales al interior de la comunidad.

3.2.3. Género

Una primera diferenciación de la cotidianidad entre las jóvenes y los jóvenes, está constituida por el género.

Mediante la socialización primaria, el joven interioriza elementos culturales básicos (uso de la lengua, roles sexuales, formas de sociabilidad, comportamiento no verbal, criterios estéticos, criterios de adscripción étnica, etc.), que luego utiliza en la elaboración de estilos de vida propios (Feixa C. , 1999: 86)

La cotidianidad instituida a través de estructuras del mundo de vida, se construye, en un primer momento, a través de la socialización primaria. Entonces es en el espacio familiar donde se aprehenden los roles laborales correspondientes a mujeres y hombres que en un futuro serán encargados y encargadas de la reproducción social comunitaria.

Dentro de las transiciones juveniles tiene un particular significado los procesos culturales de identidad, sobre todo lo referido a la toma de posición en torno a creencias, normas, valores y prácticas que histórica y socialmente han sido definidas en función del género. Es la etapa en la que se hace más evidente que hombres y mujeres son diferentes, no sólo en cuanto a sus características anatómicas y fisiológicas, sino en cuanto a los códigos de socialización con los cuales han sido formados y que definen las conductas permitidas adecuadas, prohibidas y reprobadas diferencialmente (Pérez Islas & Valdez González)

En cuanto a la división sexual del trabajo, desde pequeñas, las jóvenes aprenden a desgranar, limpiar, hervir y moler el maíz, lo hacen masa y después tortillas; a recoger el frijol del frijolar y el café del cafetal y el proceso que requieren para su posterior



Foto: Pilar Muñoz. *Manuelita y Chepita*

consumo; a lavar ropa y trastes sucios, a barrer y trapear. Desde muy pequeñas aprenden a cuidar a sus hermanitas y hermanitos más pequeños y a servir a todos los varones (incluidos los hermanos), ancianos y ancianas que les rodean. Además, aprenden que ellas no salen de la casa con la misma autonomía con la que lo hacen los hombres.

De hecho, para ir al río, las niñas de la casa deben ir conmigo. Sin embargo, dados algunos comentarios que me han hecho respecto a las relaciones de género en sociedades indígenas-

campesinas, puedo decir por ejemplo que: siempre las mujeres sirven la comida a los hombres, pero no siempre comen después de ellos ni alimentos de menor calidad, incluso, muchas veces mientras cocinan, van probando y comiendo los alimentos sin distinguir los que serían para los hombres. Sólo puedo decir del caso de Chila Morán que suele guardar la comida que sabe que le gusta a su marido o a su hijo mayor Tilo. Ciertamente las hermanas atienden a los hermanos: lavan su ropa y les sirven la comida, pero lo ven como un agradecimiento al alimento que ellos están destinados a llevar a casa, como un intercambio de servicios. Por último, suponiendo que en varias comunidades campesinas ocurre que las mujeres no ven a los ojos a los hombres, puedo decir que aquí no ocurre así, sólo voltean la mirada si el hombre las ofende o intimida.

Éstos a su vez, desde niños aprenden a ir al potrero y cuidar *los ganados*¹⁰, las crías de borregos, cochinos, guajolotes y gallinas; a *jalar palos*, es decir, a cortar troncos de árboles y cargarlos, sea en una camioneta, en un burro o en sus propias espaldas, para llevarlos a la casa; a no temerle a la montaña donde habitan animales como el tigre y la peligrosa víbora *nanyaca*. Además aprenden que a ellos no les corresponden las labores de la casa, lo que a veces les dificulta la posibilidad de prepararse ellos mismos su comida¹¹.

Así lo aprenden desde la infancia y es a partir de esto que las jóvenes y los jóvenes se relacionan entre sí. Aprendizajes tan interiorizados que al momento de formar una familia los recrean sin mayor cuestionamiento, incluso los imponen aunque sus parejas sean de otro lado. Tal es el caso de Vicente Durán, quien vivió siete años en León, Guanajuato.



Foto: Pilar Muñoz. *Pimpo en camino a la milpa*

¹⁰ Así nombran al grupo de vacas, toros y cebús que poseen.

¹¹ Un ejemplo de esto lo he vivido en carne propia. *Pollo* es un niño de doce años que es parte de la familia con la que vivo. Cuando compro huevos, generalmente cocino varios para que quienes vayan llegando lo coman. Si cuando *Pollo* llega ya no hay, me dice que él también quiere huevo, le digo que ahí hay que se lo cocine y se enoja conmigo diciendo que soy yo quien se lo tiene que hacer. Incluso si llega y todavía hay huevo cocinado en la sartén, él me pide que se lo sirva: “¿cómo crees que me lo voy a servir yo! ¡Si no soy mujer! ¿Quién me va a calentar la tortilla?”. A todo esto le respondo que no está manco y que yo no le sirvo nada. Si está su mamá o alguna de sus hermanas, se encargan de servirle, si no, lo hace a regañadientes asegurando que ése no es trabajo para él.

Ahí conoció a su esposa con la que tiene una hija. En enero del 2008 decidió regresar a vivir a su comunidad. Regresó él solo, esperando que su esposa decidiera dejar su casa paterna/materna para vivir con él:

No voy a rogarle ni nada. Es que yo ya estuve viviendo allá con ella, estuve aceptando que hiciera lo que quería porque así estaba acostumbrada. ¡Si ni siquiera sabe echar tortilla! Yo no quiero que mi hija crezca así como su mamá, sin saber hacer nada. Aquí lo va a aprender [...] Bueno pues si no quiere venir, entonces que no venga, yo aquí me quedo y a ver ella cómo le hace si decide quedarse allá sola (conversación con Vicente Durán, febrero 2008)

Es en el acceso a los estudios donde se puede encontrar un avance en cuanto a las relaciones equitativas entre géneros. A diferencia de los jóvenes varones, todavía para el año 2001 era raro saber de muchachas que salían de la comunidad. Sólo algunas de ellas asistían a la escuela preparatoria y, cuando se graduaban, muy pocas eran apoyadas por sus familias para continuar los estudios universitarios fuera del lugar¹². Tal vez esta diferenciación es la que ha hecho que en general sean las mujeres las que suelen destacar en el desempeño escolar.

Al respecto, doña Amaranta Guzmán (hija de don Pedro Guzmán, uno de los fundadores primeros de la comunidad), dice sentirse contenta porque sus dos hijas, Sica y Karina, están estudiando en Tuxtla, la primera estudia Educación y la segunda estudia Turismo. Aunque le preocupa todo lo que les pueda pasar a sus hijas como mujeres en una ciudad tan grande, las aconseja para que estudien y se preparen “para que no tengan que vivir como yo, sin salir, sin conocer nada”, porque aunque a ella le hubiera gustado seguir estudiando, a su papá le parecía que no valía la pena pagar estudios a las hijas “él pensaba que las mujeres no sirven, que su lugar está junto al fogón” (conversación con *jnantik* Amaranta Guzmán. Octubre, 2007)

Esta concepción ha cambiado mucho. Varios *jtatiketik* actualmente piensan que a veces las mujeres aprovechan mejor los estudios que los hombres, por eso las apoyan para

¹² Encontré entre mis papeles algunas listas de asistencia que utilizaba en la escuela cuando fui profesora entre los años 2000 y 2001 y las que utilicé en 2004. En ellas se refleja cómo ha cambiado la situación en este aspecto. En mi primera temporada así se conformaban los grupos: en el grupo de primero habían registrados 30 alumnas y alumnos, de éstos sólo ocho eran mujeres; tercero era un grupo de quince en que había cinco mujeres y en quinto, de quince había tres mujeres (sólo una de ellas siguió sus estudios en la Universidad Iberoamericana de Puebla y actualmente es licenciada en Educación). Para la segunda temporada de trabajo (2004), en cada grupo había entre 29 y 33 alumnos y alumnas y, aunque seguían predominando los varones, las mujeres alcanzaban casi la mitad del alumnado. Además, de esta generación fueron varias las muchachas que lograron, con el apoyo de sus madres y padres, salir de la comunidad a continuar sus estudios universitarios en ciudades como Morelia, Tuxtla y el D.F.

que salgan a la universidad. Un ejemplo de este empeño de algunos padres porque sus hijas estudien, sucedió en agosto del 2007, cuando don Yano Durán llegó a San Cristóbal con su hija Tona Durán. Ella había realizado el examen de admisión para la Universidad Intercultural que se localiza en esta ciudad, pero no había sido aceptada. Entonces don Yano decidió ir con ella para hablar con el director de la escuela y ver si podían conseguir un espacio para que así Tona no se quedara sin estudios. Desplegó todas las estrategias a su alcance para lograr su objetivo que, tras su constante insistencia, alcanzó. Entre estas estrategias, la de más ayuda fue recurrir a un buen capital social que ha establecido don Yano con personas ajenas a la comunidad. Acudió a personas que ayudaron, desde el gobierno federal, a crear el bachillerato intercultural¹³ (proyecto impulsado por el gobierno de V. Fox), gracias a que alguna vez se le ocurrió pedirles sus teléfonos, así, desde la Coordinación General de Educación Intercultural en el Distrito Federal, se envió la orden de que se aceptara a Tona en la UNICH de San Cristóbal. También acudió a un amigo en Tuxtla Gutiérrez para que llamara a la gente del DF y a dos exprofesoras de la preparatoria¹⁴ que estaban viviendo en San Cristóbal para que con ellas se quedara su hija mientras se lograban los trámites.

Desde el uso de símbolos para denominar al ser varón y al ser mujer, como estos: ♂♀, se establece el espacio que refiere a cada género. Así, se representa al varón con una flecha que se dirige hacia *afuera* y en cualquier dirección, mientras que a la mujer se la representa con una cruz con la que se enclava al *adentro*, a la no movilidad, a la incapacidad de salir¹⁵. La reclusión de la mujer al espacio doméstico es una situación estructural e histórica que se puede observar en todo tipo de sociedades, desde las que se consideran más *avanzadas* y *modernas*, hasta las que se consideran *tradicionales* y *atrasadas*¹⁶. Sin embargo,

¹³ Aunque en realidad Tona no se graduó en el bachillerato, sino que perteneció aun a la última generación de la preparatoria particular que terminó sus cursos en 2007

¹⁴ Entre estas dos estaba yo que llevo buena relación con don Yano pues él fue secretario del patronato de la preparatoria cuando llegué allá la primera vez en el año 2000

¹⁵ Esta teoría la recupero del seminario en Literatura Latinoamericana impartido por el doctor en letras Frank Loveland en el otoño del año 2001 en la Universidad Iberoamericana Puebla

¹⁶ Las nociones de civilización-barbarie, sociedades avanzadas-sociedades atrasadas, lo moderno-lo tradicional, son ya demasiado añejas y suficientemente superadas por las ciencias humanas y sociales. En la antropología se conoce como una concepción evolucionista que hace más de un siglo debió desaparecer de nuestros lenguajes. Sin embargo, en el imaginario de muchas personas esta diferenciación persiste como válida, de este modo se clasifican a los países como desarrollados o subdesarrollados en pleno siglo XXI. En este momento lo ocupo más en forma de ironía para expresar el hecho de que también el *machismo* se localiza en lugares considerados tan *avanzados* como Alemania, así como la emancipación femenina se encuentra en lugares tan *subdesarrollados* como un pequeño ejido rural que es San Jerónimo Tulijá, ubicado en un país subdesarrollado

esto ha cambiado en todos los ámbitos localizables. En San Jerónimo Tulijá se siguen considerando estos roles y especificidades de cada género como importantes y el incumplimiento de estas funciones es severamente criticado por vecinos, vecinas y parientes¹⁷. Sin embargo, actualmente muchas mujeres salen de este reducido espectro de posibilidades, estudian la preparatoria y luego la universidad, salen de su comunidad, trabajan en tiendas citadinas o como profesoras en distintas escuelas, llevan dinero a sus casas maternas/paternas, crían gallinas y siembran café para vender. Las mujeres que logran realizar estas actividades son las solteras, con hijas e hijos o sin ellos, pero sin marido. Algunas veces apoyadas por sus madres y padres y otras veces impulsadas por los ánimos propios que les dan la fuerza para confrontar lo establecido por el mundo adulto. Cuando son casadas, estas posibilidades se cierran, pero aun así, las mujeres abren sus propios espacios más allá del fogón, en las visitas a los parientes, en la convivencia con las vecinas y vecinos. Además son ellas las que dominan en su totalidad el espacio doméstico, incluso cuando los varones de la casa (marido, hijos o hermanos) llevan dinero, son ellas las encargadas de administrarlo en las cosas que se necesitan: desde objetos domésticos, hasta la ropa de las hijas e hijos, la comida o las medicinas que sean menester. Mientras son jóvenes solteras, los espacios para la socialización y la articulación de sus propias formas culturales, se amplían a la escuela, al parque y a la casa de la compañera con la que se hará la tarea. A veces conforman equipos de fútbol o de volibol y salen a competencias interescolares de la zona.

[...] por ahora, surge desde *la manifestación abierta y la promoción de nuevas formas de relaciones de género en el mundo juvenil de sectores empobrecidos*¹⁸ [...] las y los jóvenes muestran a ratos nuevos códigos de relación, los cuales desafían a lo meramente patriarcal y señalan posibilidades para tensar las tradicionales cosmovisiones de género (Duarte Quapper, s/f)

Al intentar analizar las juventudes, es importante tener en cuenta que éstas se viven de maneras distintas y tienen incluso distinta duración dependiendo de si se es mujer o si se es varón entre otras cosas. Es así que las mujeres suelen empezar el proceso de desarrollo

¹⁷ Ejemplos de esto hay varios. Manuel Hudobro se juntó con la profesora Amaranta de la preparatoria y tuvieron un hijo. Ella, como citadina, no sabía hacer tortilla y tampoco estaba dispuesta a aprender, así que las y los vecinos le daban su tortilla y criticaban a Amaranta por no cumplir con el trabajo que le corresponde. Pero esto no sólo ocurre cuando se juntan con una *kaxlana* (mestiza).

¹⁸ Duarte Quapper (s/f), hace una distinción significativa de la denominación *pobre* en contraposición con *empobrecido* mencionando que: “*Pobre* designa un estado, *empobrecido* refiere a un proceso que contextualiza e historiza su carácter de producción social”

biológico antes que los varones y en el sentido social suelen ser portadoras y reproductoras de las formas sociales al interior de sus propias familias con más empeño que los varones.

La responsabilidad de las hijas e hijos, recae particularmente en la mujer. Si el marido es compañero, él se encargará de enseñar el trabajo a sus hijos varones, pero si no, le es fácil desentenderse del compromiso y su familia. Actualmente hay varias jóvenes que son madres solteras. Esto podría sentirse como una desventaja y sin embargo, para ellas ha sido la posibilidad, o más que nada, la necesidad, de desarrollar una serie de estrategias que les ayudan a lograr una cierta autonomía. En realidad no hay mujeres jóvenes viviendo solas, siempre será en la casa materna/paterna, pero eso no le resta trascendencia a los logros que muchas de ellas han alcanzado. Por ejemplo, Sica Guzmán, la hija de doña Amaranta Guzmán, tiene una hija. Claro, la niña se queda en casa con su abuela durante la semana en que su mamá viaja a Tuxtla para estudiar y trabajar, pero cada fin de semana llega ella para atender, educar y mantener a su hija. Otro ejemplo es Laura González quien tuvo una hija a los dieciséis años. A pesar de eso su papá la apoyó para que terminara la preparatoria y luego ella consiguió una beca para estudiar en Puebla la licenciatura en Educación. Terminó y actualmente vive en Bachajón donde trabaja para la Misión entre semana y se encuentra en el desarrollo de un proyecto de alfabetización con trabajadoras domésticas en San Cristóbal los fines de semana. Su hija vive con ella.

Algunos jóvenes varones intentan construir sus relaciones de pareja con formas distintas a las establecidas en la estructura social comunitaria.



Foto: Pilar Muñoz. *En la peluquería de Nico*

Así, Nicandro Morán se juntó con Elena Durán después de muchos años de noviazgo, cuando ella terminó la preparatoria. Viven en la casa materna/paterna de él y tienen un bebé. Mientras estaba en Monterrey, ahorró y compró una rasuradora eléctrica con la que ahora trabaja como peluquero cobrando a diez pesos el corte. Con esto le es suficiente para comprar maíz o tortillas, frijoles y café, huevo y salsa industrial. También le alcanza para comprar la ropa de su hijo, de su esposa y de él. Las labores que a Elena le corresponderían serían: la elaboración de la comida, el lavado de la ropa de su esposo e

hijo, la limpieza del espacio que habitan y los cuidados y crianza del bebé, sin embargo, además del lavado de ropa, sólo se dedica a su hijo, lo demás lo hace su suegra. Asimismo, Elena tiene total libertad de salir o entrar en su casa cuando quiere, así que es más común encontrarla en el pórtico de su casa materna/paterna con el bebé mientras Nicandro trabaja y, cuando su mamá se enfermó que estuvo hospitalizada en Villahermosa, Tabasco, Elena se fue con ella y estuvo fuera de casa unas tres semanas. La gente alrededor criticó mucho la ausencia de la mujer de Nicandro diciendo que no es propio de una mujer dejar así a su marido, “por más que su mamá esté enferma, ni modo, por eso se casó”. Esta crítica incluye a Nicandro, pues se considera que no tiene autoridad con su esposa y que entonces ella hace lo que quiere:

A mí no me importa lo que digan. ¿A poco porque estoy casado con ella soy su dueño o algo así? [...] Es que a ella no le gusta hacer comida y esas cosas y yo no la voy a obligar a nada [...] Yo sé qué es mi obligación y cumplo con ella, pero así como a mí no me gusta ir a la milpa, por eso puse la peluquería. Así tampoco a ella le gusta echar tortilla [...] Yo estoy bien con Elena. No tengo ningún problema porque no esté o porque le gusta pasear, ¡si a mí también me gusta pasear!, y ella no se enoja conmigo ni nada (conversación con Nicandro Morán, octubre 2007)

Las ideas sobre equidad de género en las relaciones juveniles marcan un cambio drástico respecto a las formas que continúan las generaciones anteriores. Mucho de esto tiene que ver con el contacto directo y estrecho que han mantenido con las profesoras y los profesores de la preparatoria, quienes en algunos momentos hicieron talleres de género y que constantemente hablaban de la necesidad de cambiar las formas relacionales entre hombres y mujeres. Así también, el acceso a los medios de comunicación y la inclusión de las mujeres en la elevación del nivel escolar, han provocado este cambio. Sin embargo, no parece sencillo lograr esta equidad en la práctica (honrosa excepción son Elena y Nicandro). Así por ejemplo, Julio Huidobro, quien estudió en Puebla, siempre intenta hablar correctamente el español con las *kaxlanetik* y los *kaxlanetik* que conoce y entonces despliega sus conocimientos y expectativas en cuanto a la equidad de género; no obstante, en los días de la fiesta patronal, varios jóvenes (varones) hicieron una colecta para rentar equipo musical y hacer una fiesta la noche del sábado (29 de septiembre de 2007) para las jóvenes y los jóvenes. En esta fiesta, la esposa de Julio estuvo bailando con su tío, lo que provocó los celos de Julio quien, al llegar a su casa la empezó a golpear. Dos primos de Anita Juárez (esposa de Julio) escucharon la riña y a golpes abrieron la puerta de la casa, logrando ella salir corriendo de ahí con su hijo y su hija en brazos. Fue a refugiarse en casa

de su abuelo y su abuela procurando que su marido no se enterara. A la mañana siguiente, Anita me comentó que es mejor no casarse para así poder separarse en el momento que quiera: “¿verdad Pili?, así orita yo ya no quiero estar con Julio. ¡Nunca me había pegado! ¡Y ni siquiera es porque estaba borracho!, pero no voy a regresar con él nunca más y no hay problema porque de por sí no estamos casados” (conversación con Anita Juárez, septiembre 2007). Fue en realidad su abuelita quien la convenció de acudir a la cita con el juez de paz (don Vico Morán en ese entonces) dos días después para reconciliarse con su esposo, recordándole que ya tenía una familia formada a la que tenía que responder y que Julio, en el fondo, no era tan mal marido. El ánimo de Anita para dejar a Julio era de un convencimiento total, inconcebible para su abuelita, quien aún conserva la idea de que sin marido las mujeres no pueden o no deben vivir.

3.2.4. Medios audiovisuales

Ya hemos dicho que entre los modelos juveniles más representativos dentro de San Jerónimo Tulijá, está el que manejan y promueven los medios masivos masivos de comunicación (o mejor dicho, de difusión), monopolizados en nuestro país por los consorcios televisivos y radiales de *Televisa* y *TV Azteca*. En Tulijá casi todas las familias tienen aparatos de televisión, unas contratan el servicio satelital y otras se quedan con estos dos canales de televisión abierta. Lo que más se ve, se sigue y comenta, son las telenovelas, casi siempre las de *Televisa* que es la señal que mejor se capta y que, en realidad, no son muy diferentes a las de la otra televisora. Si hay señal de satélite, también son las películas mexicanas de narcotraficantes, policías, militares, prostitutas y balazos en general, las más recurridas. Además, como ya lo mencioné, en la tiendita que tiene televisión y satélite se puede ver a muchos niños y niñas sentadas por la tarde frente a la TV viendo películas del canal de Disney, y no pocas veces ese lugar se abarrota de gente joven, infante, adulta y vieja, viendo partidos de fútbol o peleas de box mientras alguien compra un *jumbo* (refresco de dos litros o más) y vasitos desechables para compartir.

Mucha de la moda que visten las jóvenes y los jóvenes de la comunidad, es, o trata de ser, la que miran en la televisión. Así también lo son muchas de sus actitudes. Por ejemplo, recuerdo a una niña que vivía a una calle de donde me hospedaban. En el año 2000 la veía muy chiquita y me llamaba la atención por sus ojos tan expresivos y grandes, me parecía una niña linda. Para el año 2007, esta pequeña entró por fin a la telesecundaria y todas las mañanas la vi pasar frente a la casa cuando iba a la escuela: llevaba siempre la falda del uniforme muy alta mostrando sus delineadas piernas de púber, con las calcetas blancas hasta arriba y con el cabello recogido en una cola muy alta con flequillos cayendo a los lados de la cara; algunas veces, sobre todo en el camino de regreso al mediodía, se amarraba la blusa en la cintura enseñando el ombligo; siempre pintadas sus pestañas y sus labios y caminando con tono despreocupado. Ella, junto con sus amigas, despliegan en sus posibilidades una imagen cultural aprehendida de la telenovela *Rebelde*, después *RBD*, en la

que, curiosamente, participa también una joven que cuando era niña llamaba la atención por su ternura.

Hay un evento particular que no me consta en lo personal pero que me platicó mi amiga Margarita Hernández quien estuvo haciendo su trabajo de campo para otra institución en Tulijá, de enero a mayo del 2008. Me cuenta que un día caminaba hacia la preparatoria y en la esquina de una tiendita encontró a un grupo de muchachas que la llamaron:

Ven, ven [le dijeron]. Tú eres amiga de la profa Pilar, ¿verdad? [...] ¿Y qué estás haciendo aquí? ¿No quieres una cerveza? Mira, aquí tenemos varias que compramos [...] Yo conozco a la profa Pilar, es mi amiga, es buena gente [...] ¿Porqué no quieres cerveza? ¿Has visto Rebelde? La otra vez salió que se emborrachaban y ya X [aquí dijeron el nombre de alguno de los personajes femeninos] se animó, ¡y le dijo a Y [uno de los varones] que lo quería! Así le voy a hacer yo. Es que mira, me gusta un muchacho de la prepa, a ver si orita que vas lo ves y le dices que venga [...] (Conversación con Margarita Hernández, marzo 2008)

Margarita y yo comentábamos cómo los medios de comunicación masiva difunden un tipo de cultura que suele ser ante todo destructiva, excluyente total de otras culturas. Así muchas chicas se pintan el pelo y se ponen rellenos en la ropa interior para parecerse más a las actrices de la televisión. Igualmente, muchos muchachos se las ingenian para conservar el poco guardarropa “de moda” que adquieren y lucirlo todos los días¹⁹.

Además de la televisión, varias casas tienen aparato de DVD en el que ven películas que compran a veinte pesos en un puesto de piratería que hay al interior de la comunidad. Es interesante decir que, por lo menos en la familia con la que me hospedo y que he llegado a considerar *mi familia*, tienen una afición especial por las películas de caricaturas japonesas que ven una y otra vez (incluso Tilo que es un joven con apariencia hostil) y por películas no animadas, también japonesas o hindúes o rusas que, al parecer, les entienden o les interesan más que las películas *gringas* a las que la mayoría de los jóvenes y las jóvenes en las urbes mexicanas, estamos tan acostumbradas.

En cuanto a la música, la mayoría es también adquirida a través de la compra de CDs piratas y va de música ranchera, duranguense y narcocorridos, a reguetón, rap, hip hop, pop y rock pesado, siendo las primeras las más recurridas para las fiestas o bailes que organizan entre jóvenes: “es mejor para bailarla”, dicen, y compran los DVDs que traen los

¹⁹ El ingenio no es tanto pues lo que hacen es decirles a sus hermanas o a sus mamás que les laven la ropa *finá* todos los días y con cuidado

videoclips de las canciones para copiar los pasos y desplegarlos en cuanto se presente la ocasión.

En el año 2000, Nola, la mujer que vivía en la misma casa que nosotras sin ser parte de la familia, escuchaba la radio: apenas una estación lograba sintonizar cuando el clima estaba despejado. Actualmente no he visto a nadie escuchar la radio, excepto quienes tienen camioneta Urban de transporte público o auto particular con estéreo. Y en cuanto a prensa, como medio de comunicación masivo, la presencia de periódicos y revistas es casi nula. Cuando salen llegan a comprar algo de eso, pero no es muy común. Sólo una vez presencié que un artículo en la revista *México Desconocido* acerca del paraíso que es San Jerónimo Tulijá y las bondades de su gente, reunió a un grupo de *jtatiketik* en el parque, quienes preocupados hablaron de cómo la gente de afuera llega a Tulijá, saca fotos y luego hace artículos con los que gana dinero, además de promover a su comunidad como un espacio turístico que todavía, los ejidatarios, no están seguros de admitir. Las jóvenes como Tona Durán que estudia en San Cristóbal, sí compran revistas, sobre todo de espectáculos o de novelas baratas en dibujos. También compran posters o toman los que les regalan en las campañas políticas, para colocarlos en sus paredes; así encontramos en una misma habitación la foto del candidato del PRI (Partido Revolucionario Institucional), otra igual de grande, del subcomandante Marcos y una más de Anahí, protagonista de la telenovela juvenil *Rebelde*.

También hay teléfonos públicos con señal satelital (es decir, teléfonos celulares aunque no son inalámbricos) que unas veces funcionan y otras no. Hacer una llamada desde esos teléfonos puede costar desde cinco hasta nueve pesos por minuto, pero es la única manera de comunicarse hacia fuera de la comunidad. Recibir una llamada ahí también cuesta: la mitad de lo que cuesta hacerla. Pero es a través de este medio que las jóvenes y los jóvenes que están lejos mantienen contacto con sus familias. Además de esto, hay una comunicación muy intensa entre los ejidos y rancherías aledañas y que se basa en mandar recados de un lado a otro con las personas que se sepa acudirán al lugar con el que se quiere comunicar. Incluso pueden pedirle a alguno de los choferes de las Urban que en Palenque manden algo a Ocosingo con otro chofer que vaya para allá y que se comunique con el destinatario o destinataria en cuestión. En varias ocasiones me he sorprendido con la capacidad que tiene esta red de comunicación: de repente, sin más ni más, tal día en la madrugada se levanta *loloch* porque llegó un carro en el que le traen un mensaje de su hija

que está en Villahermosa, que le manda dinero para que vaya a verla junto con *chuchu*; ¿cómo es que desde una ciudad tan distante logra llegar el mensaje de Sefe sin usar ninguna de las tecnologías que nos parecen indispensables a las ciudadinas y ciudadanos?, a través de una conexión social que se establece entre comunidades y ciudades aledañas a San Jerónimo Tulijá.

También hay una sala de cómputo que supuestamente tiene internet, aunque desde mi estancia en el 2004 hasta la fecha, nunca me ha tocado que haya funcionado la línea. Sin embargo, varios y varias jóvenes, al salir, abren una cuenta de correo electrónico y procuran usarla cuantas veces les es posible para comunicarse con las amistades que tengan en diversas ciudades del país: a las que han asistido por cuestiones de trabajo o de estudio o de las que provienen las mestizas y mestizos que han trabajado con la comunidad (para el mes de septiembre de 2008, un conocido paramilitar de la comunidad, instaló en un cuarto de su casa diez computadoras y contrató internet satelital cobrando a diez pesos la media hora de uso)²⁰.

Todo este intercambio cultural que mantienen las jóvenes y los jóvenes de Tulijá, les lleva a crear nuevos vínculos urbano-rurales, en los que almacenan un cierto capital social con el que elevan en cierto modo su *estatus* juvenil al interior de la comunidad. Esta forma de cultura juvenil se extiende, integrando identidades innovadoras que, a pesar de las influencias externas, mantienen rasgos de su propia forma de ser-joven

²⁰ Desde mayo de 2008 he participado en la creación de un blog informativo con una asociación civil. He subido varias fotos y algún texto sobre San Jerónimo Tulijá, entre muchas cosas más. El más visitado es este rubro: aparentemente las jóvenes y los jóvenes de Tulijá, gustan de entrar a los buscadores de la web para buscar notas de su comunidad y son los más participativos a través de sus comentarios.

3.2.5. Usos del cuerpo


Dicen que en la corporalidad y la manera de expresarla, se desenvuelve la forma de ser de una persona. Las jóvenes y los jóvenes en Tulijá, suelen espigar mucho sus cuerpos, tal vez por la musculatura desarrollada en los trabajos propios de cada género en el campo, pero también me parece que tiene que ver, o al menos así me parece su expresión, con una dignidad personal específica, tal vez heredada de padres y madres. Las personas tulijeñas tienen una característica gestual muy expresiva. Usan ademanes de las manos, gestos de la cara y tonos de la voz exacerbados para contar o hablar de cualquier cosa. De hecho se dice que la etimología de la palabra tseltal se refiere a: *tseel'*, (risa) y *t'al*, (que viene), es decir: “que viene riendo”, aunque según Gilles Poulain, doctor en lingüística y especialista en lengua tseltal, eso es un mito²¹. Sin embargo, es importante aclarar que los estudios de Poulain se enfocan a la zona tseltal de los altos, mientras que aquí estamos hablando de tseltales de la zona de Bachajón y, específicamente, de quienes incursionaron a la zona Selva en los años 50. Y es importante esta distinción porque, incluso las personas que habitan los barrios bachajontecos, son menos expresivas y usan tonos de voz más suaves que las personas tulijeñas a las que nos referimos aquí.

Tal vez el alejamiento de su lugar de origen, la batalla constante para domeñar la selva y construir una comunidad, las juventudes fundadoras fuera del ojo vigilante de las adultas y adultos, sean factores que hicieron de esta población, una más expresiva de su dignidad, más risueña ante los problemas y más efusiva que otras poblaciones tseltales.

Sobre todo los varones, mientras más alta tengan la cabeza cuando van caminando, mejor. Las chicas suelen desplegar una corporalidad más encorvada, en su mayoría son tímidas y lo reflejan en sus cuerpos, aunque hay muchas que no son tan retraídas y andan con más desparpajo.



²¹ Conversación con Gilles Poulain, octubre 2006

Actualmente hay algunos varones que usan  Foto: Pilar Muñoz. *Momentos de ocio jugando ajedrez*

tatuajes y aretes, es la moda entre los *cholos* básicamente. También he visto que ahora más que antes, se animan a mover el cuerpo bailando lo que está de moda. Las mujeres además, se hacen más perforaciones en las orejas para usar varios aretes en cada una, usan perfumes, desodorantes y gel para el cabello si pueden. Durante mi estancia entre el año 2000 y el 2001, estaba de moda hacer pulseras y collares con semillas e hilos que tanto hombres como mujeres usaban.

Desde ese entonces hasta la fecha, la sexualidad ha sido tema tabú entre adultos, adultas y jóvenes. Sin embargo, diría que hay alguna permisibilidad en cuanto a las relaciones sexuales entre jóvenes. Si bien no es correcto ver juntos a un hombre y una mujer (ni siquiera entre las adultas y adultos), hay muchos espacios en los que se unen para dar rienda suelta a sus deseos: el río, la preparatoria, la milpa o el cafetal, incluso la casa del muchacho quien se roba a la muchacha y luego, si no está embarazada, la puede regresar a su casa materna/paterna dando por terminada la relación. Así le pasó a Mauricio Morán, que antes de juntarse con Petra vivió con una *chamaca*, pero sólo duraron dos meses porque no se entendieron. Ahora también la chica tiene su esposo y sus hijos. Él mismo me dice que “es obvio” que todos los jóvenes han tenido relaciones sexuales, si le pregunto si las mujeres también, dice que no: “pero entonces, ¿con quien tienen relaciones los hombres si no es con las muchachas”, le pregunto: “bueno sí, pero es que no debe ser, más bien las muchachas lo ocultan y se hacen las que no, porque no sería correcto saber si la muchacha con que te casas ya estuvo con otro hombre”.

En lo personal he conocido chicas muy reservadas y otras que son todo lo contrario: son inquietas y quieren saber qué se siente. Varias alumnas mías me preguntaban cómo era tener relaciones sexuales, pero a la vez que me preguntaban afirmaban: “no, ¿verdad?, la primera vez no duele tanto”, “no, ya después te acostumbras, ¿verdad?”, “a mí se me hace que es bonito porque lo haces con el que quieres”. También los muchachos

hablan de su sexualidad cómodamente. Incluso, según me platicaban en el año 2000 algunos alumnos durante una fogata junto al río, a veces se iban hacia ese lado a hacer competencias entre ellos y ver quién lograba eyacular, por sus propios medios, más lejos. Además, mientras estuve trabajando como profesora en la preparatoria, no era raro entrar a un salón o asomarse a algún rincón del monte en que está localizada la escuela, y ver a un joven y una joven en apuros por ponerse rápido la ropa y peinarse para salir corriendo y no recibir un regaño. Sin embargo, puedo decir que la mayoría de las muchachas que conocí que más apertura tenían en este tema, son chicas que al terminar sus estudios salieron de la comunidad y no han regresado pues es muy probable que se hagan mala fama y sean relegadas de las actividades tanto entre adultas y adultos como entre las mismas jóvenes y los mismos jóvenes. Ese fue el caso de Mariana Durán quien estudiaba tercer grado de la preparatoria en el año 2000. Ella se había ido con un soldado de los que llegaron ahí, pero regresó al año siguiente cuando la dejó. Su papá la recibió no sin darle un buen castigo, pero aun así la mandó a la escuela y cuando la finalizó, la envió a estudiar a Morelia. Dice don Pablo Durán, su papá, que

Una vez que la mandé allá, no volví a saber nada de ella. Sólo porque X [otra muchacha de la comunidad] en diciembre que vino me dijo que Mariana se había salido de la escuela desde los dos primeros meses. ¡Imagínate!, ahí le estoy yo mandando dinero como tonto, como si no me costara buen trabajo conseguir el dinero y esta muchacha que no le gustó la escuela y se salió. Nadie me sabía decir a dónde se había ido [...] No, yo de plano la di por muerta, si pasaron como cuatro años y yo sin saber nada de ella. Claro que no dejaba de pensar que a lo mejor sí estaba viva, era lo que quería mi corazón, pero no sabía nada. Hasta apenas que me llamó el año pasado me dijo que está en Sonora, quién sabe en donde de Sonora pero hasta allá, que ya tiene dos hijas dice, y que está bien con el marido, que si podía vendría en diciembre, pero ya ves que no vino y no me ha vuelto a hablar [...] También la comprendo, cómo va a querer regresar si tú sabes que aquí ya la veían mal desde lo que pasó con el *guacho* ese (conversación con don Pablo Durán, marzo 2008)

El desenvolvimiento de las relaciones sexuales entre jóvenes parece fluir de manera natural desde temprana edad, sin embargo, se están dando nuevas formas de relacionarse entre chicas y chicos pues, actualmente, son pocos los muchachos que actúan con responsabilidad ante un embarazo, lo que ha dado pie a que existan varias jóvenes que son madres solteras y tienen que vivir en sus casas maternas/paternas a pesar de la vergüenza que puedan sentir o que les hagan sentir. Este no es el caso de Petra Gimenez quien se embarazó de Federico Jacinto recién saliendo de la preparatoria y, ante el rechazo de éste, Petra decidió ir a vivir a San Cristóbal refugiada en casa de dos de sus primas que estudian

allá y diciendo a su familia que iría a trabajar. Petra tiene pensado no regresar nunca más a Tulijá pues no soporta la idea de confesar a su papá, a su mamá y a la comunidad en general, que es madre soltera.

En cuanto a la homosexualidad, puedo decir que este tipo de relaciones no son bien vistas y, por lo tanto, no se observan al interior de la comunidad. Esto provoca la marginalización de la gente con estas preferencias. En el año 2000, tuve un alumno en el 1er semestre que desplegaba una corporalidad feminizada, tanto en su forma de hablar, como de vestir, de caminar y de relacionarse con sus compañeros quienes, por cierto, lo evitaban a toda costa y se burlaban de él constantemente. Un día me invitó a comer a su casa. Ahí me dijo que sus compañeros no lo querían porque era diferente, que tampoco su papá lo quería y que siempre lo trataba como si no existiera:

Por eso no termino la prepa, no soporto las cosas que me dicen todo el tiempo. Usted no sabe porque no entiende lo que me dicen, pero me dicen cosas horribles. A veces llego aquí de la escuela nomás para ponerme a llorar. Por eso me quiero ir de aquí. ¿Verdad que en la ciudad hay muchos como yo?, aquí no me entienden, no me quieren, ¿a qué me quedo? (Conversación con SM, septiembre, 2000)

Años después supe que este alumno había salido de la comunidad a trabajar en un bar en la ciudad de Palenque y que ya no regresaba nunca a su casa.

Al respecto del VIH Sida y de otras enfermedades de transmisión sexual, poco he sabido de ellas. Las jóvenes y los jóvenes hablan del uso del condón para evitarlas, pero en realidad son pocos y pocas quienes lo usan. Una mujer, doña Cori Morán, tiene muchos años con una enfermedad que no sabe qué es, que le viene por temporadas y luego se le quita: le duele la cabeza y los huesos, sobre todo, se llena de ronchas y manchas en la zona de la ingle. Desde que la conocí en el 2000 así estaba siempre, pero ella decía que era una enfermedad que le había echado una de las mujeres con las que la engañó su esposo y que, al parecer, tiene un compañero animal que es un zorro que le da mucho poder. Sin embargo, la última vez que la vi, en el 2007, me enseñó las manchas y ronchas que le salieron. Según lo que vi eso podría ser gonorrea, que no sería difícil que su marido, quien viaja mucho y ha sido muy mujeriego, se la haya transmitido. Pero ella no va al doctor, usa yerbas y se guía por la primera idea: le echaron la enfermedad y es incurable.

Las jóvenes y los jóvenes, según el género, ven al sexo de distintas maneras. La mayoría de las jóvenes sueñan con ese momento, recrean fantasías en su imaginación de cómo sería estar con uno o con otro, basan muchas de estas fantasías en las historias de las telenovelas o en las narraciones de algunas canciones. La mayoría de ellas dicen desear tener una pareja a la que se *entregarán* en cuerpo y alma para toda su vida, para formar una familia cuando ya estén *maduras* para hacerlo; sin embargo, conocí un grupo de muchachas que decían que “el cuerpo es para disfrutarlo”, “si yo me estoy acostando con X, no es porque ya voy a ser su novia de por sí, todavía voy a terminar el bachillerato y ya después a ver... si es que quiero me caso, si no, a lo mejor me voy”²². Entre los varones el sexo puede significar placer cuando la chica en cuestión no les causa mayor interés, muchas veces esto se traduce en irresponsabilidad hacia la mujer: evitan tener una pareja, pero sí buscan tener relaciones sexuales con sus compañeras de la escuela. También les significa poder sobre la muchacha: una vez que han tenido relaciones sexuales con ella, empiezan a tomar decisiones por ella. Esto me lo comentaron varias chicas: “es que si andas con uno y nada más porque quisiste estar con él, ya piensa que te puede decir cuándo salir y con quién” y algunos chicos lo que dicen es que “lo que pasa es que si ya estuviste con la muchacha pues no quieres que ella esté con nadie más”, “es normal, ¿no?, porque si ya a ti te dio algo, qué tal si se lo da a alguien más”, “cuando una mujer ya estuvo con un hombre, pues ya no es lo mismo para ti... aunque yo también haya estado con otras mujeres, pero es diferente... no sé, no es lo mismo, tú quieres que tu mujer sea tuya nada más”.

²² Conversación con chicas del 2º semestre del Bachillerato Intercultural

3.2.6. Prácticas juveniles

Al referirme a las prácticas juveniles busco referirme al quehacer cotidiano de las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo a través del cual llenan de un sentido a la vez propio, a la vez colectivo, sus días. Un día en la cotidianidad de un joven o una joven tulijeña se desenvuelve entre obligaciones familiares, laborales y escolares, así como envuelto en una trama de relaciones amistosas, de pareja y con las adultas y adultos de su comunidad. Se trata de analizar las transformaciones en la participación tradicional dentro de la comunidad y cómo se van creando nuevas formas de acción que entrañan situaciones complejas en que las juventudes y sus prácticas difieren entre sí incluso en un medio que aparenta cierta homogeneidad cultural. Es así que entre las jóvenes y los jóvenes en Tulijá aparecen diversos estilos tanto en las vestimentas y apariencias externas, como en las formas de relacionarse y expresarse en su caminar, en su hablar y hasta en su mirar. Resulta entonces fundamental “el tema de las producciones y consumos culturales a partir de los estilos y las generaciones” (Pérez Islas & Valdez González), cómo se construyen nuevos espacios sociales y el diálogo de las jóvenes y los jóvenes con los medios audiovisuales así como las nuevas formas de comunicación entre sí expresadas en el cuerpo, el lenguaje, la moda.

La situación de alcoholismo en Tulijá está empezando a despuntar en problema social y mucho de lo que ocurre es que no todos ni todas las jóvenes están realizando lo que quizá en algún momento soñaron. Es decir, hay una diferencia abismal entre lo que soñaron sus padres y madres y que se relacionaba con el trabajo en la tierra y lo que ellos y ellas sueñan en la actualidad y que se relaciona más con un mundo cuyas expectativas se

dilucidan en el panorama pero que a veces resultan inalcanzables. Esto es, las jóvenes y los jóvenes, están empeñados en salir de su comunidad. Hay diversas figuras adoptadas del mundo exterior y que han llegado a ellas y ellos a través de los diversos medios audiovisuales a los que cada vez tienen mayor acceso y a través de un contacto más directo con población urbana no sólo a través de la emigración sino también, y tal vez con mayor fuerza, de la inmigración de las profesoras y profesores *kaxlanetik* que han llegado, sobre todo, a la escuela preparatoria²³.

[...] Willis analiza las formas de creatividad simbólica de los jóvenes en la vida cotidiana. El autor descubre las múltiples e imaginativas vías mediante las cuales los muchachos usan, humanizan, decoran y dotan de sentido a sus espacios vitales y a sus prácticas sociales: el lenguaje, la producción y audición de música, la moda, la ornamentación corporal, el uso activo y selectivo de los medios audiovisuales, la decoración de la propia habitación, los rituales del noviazgo, el juego y las bromas con los amigos, las rutas de ocio, el deporte, la creatividad artística, etc. (Feixa C. , 1999: 97)

La idea de estudiar, viajar, conocer, tener la capacidad de consumir artículos de moda: música, ropa, aparatos tecnológicos, ha inundado la mentalidad juvenil en Tulijá. Ya hemos hablado de los chicos *cholos* y las chicas *RBD*, además, a través de las películas que compran, ven y comparten entre sí, la música y la televisión, llenan su lenguaje de distintas frases en castilla que entremezclan en sus conversaciones en tseltal. Estas frases van cambiando, se van poniendo de moda y entre las recuerdo están: *¿qué pasó voto?*, *vota así*, *yo soy el rey del barrio*, *baila puerco araña*, y varias más y con ellas identifican quiénes ya vieron X película y quiénes todavía no. Ellos y ellas mismas, las jóvenes, llaman a esta manera de expresarse: *tseltañol* y también son las jóvenes y los jóvenes quienes aseguran que el tseltal que se habla en Tulijá no es el mismo que se habla en ningún otro lado, ni siquiera en Bachajón de donde provienen sus padres y madres, dicen que en Tulijá se habla *tulijeño*.

²³ La maestra Dora María Ruiz Galindo, trabajó en la implementación del proyecto de educación intercultural en Chiapas y actualmente colabora con la Misión de Bachajón en el diplomado anual sobre lengua y cultura tseltal que coordina el padre Eugenio Maurer. Conversando con ella, aseguró que fue muy mala idea el que jóvenes de las universidades Iberoamericana Santa Fe y Puebla y de la Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, llegaran a impartir clases a la preparatoria pues eso provocó que muchos y muchas jóvenes buscaran cambiar sus vidas para seguir los caminos de personas que, en realidad, crecieron en un ámbito distinto con muy diferentes oportunidades, algunas inalcanzables para las jóvenes y los jóvenes de San Jerónimo Tulijá. En lo personal me parece que la visión que esta maestra tiene de las jóvenes y los jóvenes de este ejido, además de conservadora es esencialista: creo que estos muchachos y muchachas saben bien quiénes son, cuáles son sus posibilidades y expectativas y si bien, se sienten atraídos por las formas de vida dominante-occidentales con las que han tenido contacto, tienen sus propias formas para representarse a sí mismos y a sí mismas desde donde están.

El baile es una expresión que interesa tanto a las muchachas como a los muchachos, pero son generalmente las primeras quienes se animan más a bailar pues dedican algún tiempo de sus días a mirar videos musicales y ensayar los pasos de baile que observan.

Lena Casas es un ejemplo de esto. Ella asiste al bachillerato y cursa el segundo semestre. Todos los días se levanta a las cinco de la mañana para moler el maíz y hacer las tortillas pues su mamá está enferma y a ella le corresponde ese trabajo. Al terminar, cepilla su largo cabello y lo amarra, toma sus útiles escolares y se va a la escuela donde toma su



Foto: Pilar Muñoz. *Mica en el desfile del 20 de noviembre*

primera clase del día a las siete de la mañana. Regresa a las nueve y media a comer algo. Como tiene media hora de receso aprovecha para barrer algunas zonas de su casa o para lavar algunos trastes que dejan ahí sus hermanas y hermanos, su papá, su mamá, su abuela y su abuelo. Vuelve a la escuela para terminar la jornada y a la una de la tarde ya está nuevamente en su casa. Ahí pasa el día cocinando, lavando, barriendo, trapeando, moliendo, amasando, pero, se da un tiempo por la tarde para poner videos musicales y ensayar los pasos de baile. Algunas tardes avisa que tiene que ir a la casa de una compañera o a la escuela para realizar sus tareas y sabe que para que le den permiso tiene que haber terminado todas sus labores domésticas. Entonces, junto con sus amigas, cantan y bailan, ensayan para cuando se llegue a presentar el momento (alguna fiesta con grupo o con luz y sonido), despliegan sus mejores pasos e impacten a los muchachos que las miran bailar. Ellos en cambio, son más tímidos y pocos se animan en las fiestas a bailar, la mayoría lo hacen sólo si han tomado algunos tragos de *pax* (aguardiente de maíz).

Los varones ocupan su tiempo más en el deporte, el salir a pasear: ir a nadar al río o juntarse en los parques o en las esquinas de la calle a platicar. Como ellos no cumplen con labores domésticas y el trabajo en la milpa se realiza durante las mañanas, por lo regular tienen las tardes libres y gozan de la autonomía ya señalada, para salir y entrar de sus casas a voluntad. Pueden reunirse para realizar algún deporte o, en el caso de la *banda chola*, para tomar trago y fumar si tienen el dinero. También se quedan en sus casas o se reúnen en las de los amigos a ver películas, principalmente de temas de narcotraficantes, de policías y

ladrones, de sexo y violencia continua, que son los temas que con mayor frecuencia presentan las películas mexicanas comerciales actuales. Varios jóvenes comentan cómo los medios audiovisuales influyen las actitudes de otros y otras jóvenes:

Hoy en día, si te fijas, las chamacas andan por la calle con sus minifaldas y como si nada. Luego ya no quieren hacer tortilla ni lavar ropa, nomás quieren andar paseando y viendo muchachos. Si ya hasta algunas tienen relaciones, así pues, y a veces les cobran a los muchachos para eso. Luego ya ves cuánto borracho y mariguano hay circulando sin que nadie les diga nada. Y todo nomás porque así lo ven que lo hacen en las películas o en las telenovelas. Ora ya todas quieren ser de *Rebelde* y todos quieren ser así como son los narcos, sienten que así valen más (conversación con Pablo Durán, noviembre 2007)

Cierto es que los medios audiovisuales influyen muchas de las actitudes y expresiones de las jóvenes y los jóvenes, no sólo en Tulijá sino en todos los contextos sociales. Sin embargo, también es cierto que la manera en que se manejan estas influencias no son del todo pasivas, muy por el contrario son suficientemente activas como para lograr observar dentro de las prácticas juveniles, una serie de elementos contextuales en que se muestra la parte cultural heredada y la que ellos y ellas mismas agregan desde sus propias percepciones de lo que es el mundo y la vida dentro de él.

3.3. Conformación de un nuevo hogar

Una buena parte de las familias en San Jerónimo Tulijá, está conformada como familias extensas, es decir, en un mismo espacio doméstico conviven varias familias, generalmente las de los hijos varones que llevan a sus mujeres a vivir en sus casas.

Las jóvenes y los jóvenes suelen juntarse en parejas a muy temprana edad y lo hacen porque desde pequeños y pequeñas aprenden a trabajar (es decir, están de por sí inmersos e inmersas en la vida laboral de su comunidad) y la independencia del hogar paterno/materno es muy difícil de lograr, así que pueden permanecer los matrimonios en las casas del padre y la madre del marido durante toda su vida y ahí mismo crear su propio hogar, que de ninguna manera se pretenderá familia nuclear (papá, mamá, hijos e hijas).



Foto: Pilar Muñoz. *Cris y su hijo "el gordo"*

Las jóvenes y los jóvenes han resignificado el noviazgo y la unión en pareja. Algunas situaciones permanecen. Por ejemplo, difícilmente se puede ver en las calles a alguna pareja de novios andando juntos o platicando, mucho menos de la mano y de ninguna manera se dejan ver

expresándose en besos y abrazos. Los espacios para esto los han encontrado, como ya lo mencioné, en las escuelas. Ahí sí que es común verles todo el tiempo interactuando entre muchachas y muchachos. Todavía hay varios y varias que se juntan jóvenes, aún menores de veinte años, pero ya no es la mayoría pues la expectativa que provoca el aumento en la escolaridad y la creciente migración urbana, les hace pensar más detenidamente, o con más calma, si quieren o no juntarse a vivir en pareja. También sigue siendo lo más regular que los varones se *roben* a las mujeres²⁴. Generalmente el muchacho platica más con su mamá

²⁴ *Loloch* me contó que él cuando era joven se robó a *chuchu'* pero que como dos o tres años después, ya con su hijo Yano, se casaron y esto fue porque en ese tiempo no había sacerdotes ni diáconos que les pudieran haber

cuando tiene una novia y si es que quiere llevársela, aunque en realidad no piden permiso, lo planean entre los dos (o sea que no es un robo en sí, la muchacha tiene que estar de acuerdo) y una noche simplemente lo hacen: la muchacha se va con el muchacho a su casa y al día siguiente cuando la buscan, el padre y la madre ya están enteradas de dónde están. Van a buscarla y, para ese momento, el padre y la madre del muchacho también están enteradas del *robo* de su hijo, así que hablan y se ponen de acuerdo para que el muchacho pague de alguna manera que, generalmente, por falta de *tak'in* (dinero), lo hará trabajando en la parcela del suegro y colaborando en su casa por lo menos durante un año. Es así, por ejemplo, que cuando Tina Casas, la hija mayor de Chila Morán, se fue con Eustaquio Morán, causó gran revuelo, principalmente porque son parientes cercanos, es decir, provenientes del mismo clan²⁵. Cuando padres y madres de la pareja se dieron cuenta de la huida, Tina tuvo que regresar a su casa donde fue severamente reprendida. Se había pensado en no permitir esa unión, sin embargo, Tina se encontraba ya embarazada por lo que hablaron entre padres y madres y se pusieron de acuerdo en qué hacer con esta unión. El trato quedó en que Eustaquio trabajaría en la milpa de don Nolo Casas, papá de Tina, durante dos años por lo menos dos días por semana (el resto los ocuparía para trabajar la milpa de su papá, don Vico Morán) y Tina se fue a vivir a la casa materna/paterna de Eustaquio y tuvo que aprender a convivir con sus cuñadas y con cuñías de la forma en que lo pida su suegra. Así que durante un buen tiempo, Tina tenía prohibido salir sin el permiso de su suegra, ni siquiera a la casa de su mamá. Ése fue el pago que tuvieron que hacer Tina y Eustaquio para que en sus hogares aceptaran su unión. Actualmente, aunque siguen viviendo en la casa materna/paterna de él, gozan de más libertades, pues han demostrado ser una pareja firme y responsable.

Algunas parejas prefieren casarse, pero esto no es lo más común (tampoco lo era antes), porque implica una serie de gastos muy grandes para el novio. Él tiene que pedir permiso llevando despensas, refrescos o aparatos electrodomésticos al papá y a la mamá de la novia. Si tiene el permiso de todas formas tiene que estar llevando regalos a sus suegros para agradecerles cada vez más y así poder pensar en la boda. Ésta es pagada también por el muchacho quien mata una res (o el animal que tenga capacidad de pagar) y comparte su

casado en su momento. Actualmente las jóvenes y los jóvenes ya no se casan, y si lo hacen, es antes de juntarse.

²⁵ Importante aclarar que, aunque muchas familias tienen el mismo apellido, no siempre son del mismo clan. En este caso, Tina y Eustaquio, no sólo llevan el mismo apellido (ella de segundo), sino que está claro que son del mismo clan pues el abuelo de él era hermano del bisabuelo de ella

unión con toda la comunidad (en este caso con las familias del barrio al que pertenece). Las jóvenes y los jóvenes dicen que esto no está bien porque es como *comprar a la chamaca*²⁶, que es mejor robársela y ahorrar el dinero para los gastos que vengan después con las hijas e hijos. Algunas adultas y adultos están de acuerdo con esto y también promueven que sus hijos e hijas se junten hasta que hayan terminado los estudios, de ser posible, los universitarios. A veces, cuando esto no es posible, continúan apoyando, principalmente a los varones para que sigan estudiando; en tanto, la esposa se queda en su casa con los hijos e hijas mientras sus suegros se hacen cargo de ella.

La llegada de la mujer en casa de sus suegros conforma una situación especial. El espacio doméstico, ya lo dijimos, está dominado por la mujer de la casa, así que cuando uno de sus hijos lleva a la esposa a vivir con la familia, la madre se pone celosa de su dominio y pone a prueba a la nuera para ver si es obediente y conoce cuál es su papel dentro de la familia extensa a la que está entrando. La suegra pone trabajos a la nuera que suele estar renuente durante una buena temporada, la regaña, no la deja salir, le prohíbe ir a casa de su mamá, la despierta temprano para empezar las labores y le enseña cómo se hacen en su casa a diferencia de la casa de su madre. Este proceso a veces es tan difícil que hay varias parejas que se separan, temporal o definitivamente. Es común que la mujer se regrese a casa de su madre quien la recibe bien pero luego intenta una reconciliación. Si ésta no se logra con acuerdos entre las familias, se lleva el caso al juez tseltal o juez de paz que es el encargado de buscar estos acuerdos. Si en esta instancia no se logra (que es un caso extremo), entonces se acepta la separación de la pareja. También por eso algunos y algunas jóvenes prefieren no casarse.

²⁶ Existe un caso de una muchacha, Berenice Durán, que le gustó a un exprofesor de la preparatoria que venía de la Universidad Iberoamericana Santa Fe. Este muchacho habló con el papá de Bere sin consultarla a ella y, como se trata de un ciudadano con dinero, el papá accedió a cambio de que la fuera a visitar cada quince días (él vive en el DF) durante un año y que cada vez que fuera le llevara regalos. La gente comentaba que don Leandro Durán (papá de Berenice) le daría a su hija cuando el pretendiente le diera una camioneta urban. Así fue y por fin se casaron. Sin embargo, ella, que fue mi alumna en el otoño del 2004, tenía un novio al que decía querer mucho, un muchacho del ejido al que llamaban *Rambo*, pero como no tenía dinero su papá no la iba a dejar casarse nunca. Al final don Leandro recibió la camioneta y con ella y su amante, se fue de San Jerónimo a vivir a Cancún, abandonando a su familia para siempre. Hoy en día Berenice vive en el DF con su esposo Juan Pablo y su hijo y es ella, junto con su hermana Eva, quien también trabaja en Cancún como cocinera de los trabajadores de una constructora, quienes ayudan a su mamá y a sus hermanitos a salir adelante



Foto: Pilar Muñoz. *La prepa en el 2004*

El proceso de escolarización que viven actualmente las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, ha cambiado también la perspectiva de la planeación familiar. La generación de las familias fundadoras del ejido, acostumbraba tener los hijos e hijas que dios les mandara, así encontramos

familias conformadas por entre diez y doce hermanos y hermanas. Hoy en día es distinto. Las jóvenes y los jóvenes piensan en cuántos hijos e hijas quieren tener. Por lo regular esperan no tener más de tres o cuatro. Por ejemplo, Horacio Huidobro y su esposa tienen tres hijas y, aunque esperaban tener aunque sea un varón, dicen que ya no van a tener más, “la situación está difícil y hay que pagar pañales, ropita, aunque tengamos para comer, pero también hay gastos en las escuelas y luego si quieren salir a la universidad está más difícil si son más” (conversación con Horacio Huidobro, octubre 2007).

A través de la escuela es que conocen los distintos métodos anticonceptivos. Algunos jóvenes asisten a la clínica de salud para obtener condones, pero la mayoría sólo acepta el método del ritmo, es decir, “pues es que las mujeres tienen un ciclo, ¿verdad? Ya sabes que hay momentos en ese ciclo en que no quedan embarazadas. Así es que lo usamos”²⁷. También es éste el método con el que están de acuerdo los *principaletik* de la iglesia católica quienes prohíben el uso de pastillas anticonceptivas, no sólo porque “hace daño en las mujeres” sino porque suponen que es una manera de abortar dado que sí se juntan el espermatozoide con el óvulo pero por las pastillas el embrión es muerto y expulsado. Igualmente prohíben el coito interrumpido, pues se piensa que en el semen donde están los espermatozoides, está la vida, y si se dejan caer fuera de la matriz es como dejar morir al futuro ser humano. Sin embargo, es bien visto por las adultas y adultos en general, el que las parejas jóvenes cuiden el número de hijos e hijas que tendrán.

También se observa una inquietud constante entre las parejas jóvenes: el lograr construir una casa para su propia familia. Mauricio Morán lleva más de diez años juntado

²⁷ Conversación con Nicandro Morán, Casildo Giménez y Sandro Juárez. Septiembre, 2007. También esto lo platicué con otros y otras jóvenes en distintos momentos: Tina Casas, Eustaquio Morán, Anita Juárez, Mauricio Morán, Pablo Guzmán, Lena Morán, Tona Durán, Julio Huidobro y Eva Durán

con Petra y durante todo este tiempo él ha trabajado en la tierra junto con su papá al igual que varios de sus hermanos. Hoy en día están en proceso de construir su propia casa. Esta decisión es, según él mismo dice, para que así sus hijos e hijas puedan crecer en una casa propia, para darle a Petra su casa, una en la que las normas que se sigan sean las de ella y no las de su mamá. Aunque sus hijos e hijas ya no tendrán a sus primos y primas para convivir y jugar, él piensa en que es mejor así para que él y su esposa sean quienes eduquen y guíen a sus hijos e hijas y que no sean las tías, las cuñadas o sus propios padre y madre quienes les enseñen a vivir:

Es que mira, cuando yo era chico no tenía con quien platicar de las cosas que me causaban dudas. Así por ejemplo, mi papá nunca me habló del sexo, nunca me ha hablado de lo que es formar una familia y yo hubiera querido preguntarle tantas cosas. Por eso yo platico con mi hijo el Yano [el mayor] de todas las cosas de que tiene dudas, pero si estamos en casa de mis papás, todo mundo le dice diferentes cosas y yo no quiero que crezca como yo, sin saber bien bien cómo son las cosas en la vida (conversación con Mauricio Morán, enero 2008)

Ahora bien, para las adultas y adultos es la tierra la gran herencia de las futuras generaciones pero actualmente, ya no alcanza para repartirla, por lo que les resulta necesario para la reproducción social, el empezar a tener menos descendencia. Esto es porque tanto adultos y adultas como jóvenes, miran que es cada vez más difícil mantener a la prole. La tierra se está acabando y la opción de vida es la continuación de los estudios para lo que hay que tener dinero que resulta muy difícil de conseguir en una comunidad básicamente agraria.

Reflexiones finales del capítulo

Hasta este momento se ha intentado otorgar un panorama amplio de lo que es ser joven en San Jerónimo Tulijá, las diversas formas de serlo, las expectativas tanto de adultas y adultos como de jóvenes en cuanto al futuro de las últimas y los últimos y la variación en cuanto a las formas de relacionarse entre sí, en familia, con la comunidad e, incluso, con el mundo externo a ella. En ese sentido hemos encontrado ya una variación sustancial entre la cotidianidad y las formas de expresarla de las jóvenes y los jóvenes actuales y las estructuras sociales que aprehendieron de sus padres y madres. A lo largo del capítulo se observó cómo esta cotidianidad está permeada por: i) la construcción de comunidad anhelada por las generaciones anteriores y cómo se va reconstituyendo a través de la agencia de las jóvenes y los jóvenes actuales atravesada por; ii) prácticas juveniles, referidas a determinadas condiciones sociales y específicas imágenes culturales, que amalgaman las estructuras sociales aprehendidas con las renovadas que se basan en; iii) el aumento en el acceso a la información y el consumo cultural a través de tres detonadores fundamentales: a) el aumento en la escolaridad, b) la cada vez más constante migración y, c) el acceso a nuevas tecnologías de la comunicación que van desde el uso de medios audiovisuales como la tv y el dvd, hasta el uso de herramientas globales como el internet.

En el siguiente capítulo seguiremos con más detenimiento las posibilidades futuras que se despliegan ante los ojos de las jóvenes y los jóvenes de este ejido, quienes, en su mayoría apoyados por sus padres y madres, buscan ese futuro fuera de la comunidad, por lo menos durante el tránsito de preparación para regresar a ella.

4. TIERRA, EDUCACIÓN, MIGRACIÓN Y MEDIOS. Juventudes rurales del siglo XXI

Introducción. El presente capítulo trata de dilucidar los cambios generacionales que han surgido en el desplazamiento común de la vida cotidiana dentro del ejido de San Jerónimo Tulijá. Estos cambios tienen que ver con las expectativas creadas entre jóvenes de distintas generaciones, en cuanto a las formas de subsistencia posibles que se han presentado en los distintos momentos históricos de esta comunidad. Así, la tierra deja de ser fundamental en la reproducción social y se abre el paso a la migración, laboral o por estudios, voluntaria o forzada, como estrategia de subsistencia, y es a través de los medios masivos de comunicación que se refuerza esta mirada, transmitiendo formas de vida que, a principios del siglo XXI, ya no son tan ajenas a este espacio rural. Los factores que atraviesan estos cambios (tierra, educación, migración y medios), no están separados, sino que se traspasan creando una amalgama de opciones no excluyentes entre sí. Así, realizo algunos señalamientos de temas específicos: i) un ejemplo de cambio generacional, ii) la propuesta de la graduación de la preparatoria como rito de paso que lleva a la migración, iii) las opciones de quienes migran: regresar o no a la comunidad, iv) el surgimiento de la juventud en este espacio rural, v) el análisis de la juventud como contestataria, vi) formar la familia propia y ser-joven, y, finalmente, vii) la relación jóvenes-cambio social. Al término del capítulo y después de la bibliografía, dos anexos referentes a un taller de orientación vocacional realizado con alumnos y alumnas del último semestre del Bachillerato Intercultural: el primero plantea los resultados de una dinámica enfocada en el análisis de cómo era San Jerónimo Tulijá antes (a principios de su fundación) y cómo es ahora; el segundo proporciona las expectativas futuras que el aumento relativo en la escolarización produce entre distintos sectores incidentes en la comunidad. Este capítulo se basa principalmente en el trabajo de campo así como en la revisión de diversos textos relacionados con los estudios sobre juventud.

Palabras clave: perspectivas de vida, trabajo agrícola, escolarización, migración, juventudes rurales, juventud contestataria, juventud y cambio social

*¿Dónde está la voz de los jóvenes y de las jóvenes?
¿Quiénes tienen los oídos para escucharla?
¿Quiénes pueden hoy, escuchar la desesperación de quienes no alcanzan a mirar un futuro certero?
Hay mucho que hacer en la construcción de este futuro
“en nombre de una voz que, silenciada, puede decir algo que no ha sido nunca escuchado”
R. Rorty*

Hemos mencionado que la vida cotidiana y las estructuras que la forjan (sociales, culturales, religiosas, económicas, políticas, etc.), está constituida del quehacer del sujeto, quien aprehende a desenvolverse en la estructura social desde los primeros años de su vida, generalmente en un primer espacio de socialización que es la familia, la cual reproduce y transmite determinados valores, símbolos y significaciones que son de vital importancia para la continuidad de la comunidad; ésta, a su vez, es el espacio que otorga un sentido a la existencia social, cultural, religiosa, económica y política del sujeto.

La vida cotidiana es la forma en que un grupo de individuos aprende a *habitar* un espacio que, al hacerse social, se va llenando de instituciones que los propios sujetos conforman en base a tradiciones e innovaciones para facilitarse la con-vivencia, el vivir-con /junto a, las demás personas. A través de las instituciones formales (iglesia, gobierno, escuelas, clínicas) y de las informales (familia, vecindario, amistades), las personas aprehendemos las formas sociales disponibles en nuestro entorno, adquiriendo así distintos hábitos con los que vamos conformando nuestro quehacer en la vida cotidiana.

La gente que habita en el ejido de San Jerónimo Tulijá, tiene una historia caracterizada por el movimiento, por un cambio espacio-territorial que determinó ciertas transformaciones a nivel social y también, muy importante, a nivel generacional en un primer momento fundacional.

4.1. Un ejemplo del cambio generacional



Foto: Pilar Muñoz. Don Pedro (107 años) con su hijo y su hija

Si las barreras del lenguaje no fueran tan altas, un buen tema de investigación pudo ser el de las trayectorias de vida de tres personas, pertenecientes a tres generaciones que abarcan el siglo XX y que están relacionadas parentalmente: abuelo, padre y nieto. Todavía en los años 2000 y 2001, se podía ver andando por las calles a don Plutarco

Durán, que en ese entonces contaba noventaiocho años de vida en el mundo. Hoy en día – 2008 – se le encuentra sentado en el tronco fuera de la casa de su hijo don Sico Durán y sólo camina hacia la iglesia. Otro de sus hijos, don Yano Durán, cuenta con fascinación las historias de su papá: de cuando trabajaba en fincas bajo el mando del patrón, de cuando compraba en tiendas de raya donde quedaba empeñada su vida, de cuando les exigían cortar por lo menos tres árboles de chicle, “¡tú crees!, si a veces a lo mejor nos podemos tardar un día entero, entre varias personas – no creas que nomás una –, para cortar apenas uno de esos árboles”, que si no los cortaban los dejaban colgados de las muñecas en un árbol toda la noche:

[...] si no era tanto la hormiga, pues si era la mera selva, había tigre [...] el que le dicen jaguar pues, nauyaca, monos [...] y hacía frío pues. Yo antes no le creía que me decía. ¡Pues es que no lo crees! Yo le decía cuando era niño: “¡no, yo me hubiera escapado! ¡O le hubiera pegado al patrón, o al capataz, o a quien fuera para que no me molestara!” Pero él decía que no era tan fácil, sólo cuando leí el libro de la Rebelión de los Colgados, ¡apenas!, cuando mi hijo Vicente estudiaba en la prepa y me lo trajo para decirme: “ya ves que sí eran ciertas las historias de mi abuelo”. Sólo así lo creí. Así, por ejemplo, a él le tocó de la revolución. Si ya estaba juntado con mi mamá, aunque todavía no tenían hijo, pero igual se la tuvo que llevar sentada en una silla con las poquitas cosas que tenía, cargando sobre su espalda [...] ¡Así se cruzó la selva mi papá, así fue que llegó a esta tierra [...] No precisamente a Tulijá, no, sino que a esta zona. Bueno, porque nosotros ya nacimos en Bachajón. A nosotros, o sea, a mis hermanos y a mí, ya no nos tocó nada de fincas ni nada. Si allá teníamos tierra que era nuestra, para que nosotros la trabajemos [...] Nosotros nos venimos porque aquí estaban repartiendo tierras de ejido. *Jnantik* y yo éramos jóvenes, ¡si no teníamos más de veinte años! [...] Mira, te enseño la

foto para que veas qué guapa estaba la *jnantik* cuando todavía era *ach'ix* (Conversación con don Yano Durán, febrero 2008)

Don Yano cuenta algunas de las historias que forman parte de la trayectoria de vida de su papá. Las condiciones en que vivía antes y las odiseas que tuvo que superar para mantenerse con vida, él mismo y su familia, en ese afán de continuar con la reproducción de su propia concepción acerca de cómo habitar el mundo. Sin embargo, estas condiciones cambiaron cuando logró escapar del yugo del patrón finquero, encontrando así una forma nueva de significar el quehacer cotidiano: dejó de estar supeditado a la voluntad de alguien más para empezar a configurar un sentido *renovado* de la tierra (decir *nuevo* sería ignorar un sentido ancestral que permanece en la conciencia histórica, básicamente, de los pueblos indígenas): la tierra, y los productos que de ella se obtienen para la subsistencia humana, pasó a manos de quienes la trabajan.

Al parecer, en Bachajón hubo todavía cuestiones que superar, principalmente el escaseo de tierras aptas para ser cultivadas, por lo que la siguiente generación, los hijos de don Plutarco, tomaron la oportunidad, envuelta en no pocas vicisitudes, de conquistar un pedazo de la selva norte Lacandona, a orillas del río *Tulil'ba'*, y conformar un nuevo ejido, donde cada cabeza de familia (el varón, padre de familia) poseería cuarenta hectáreas de suelo fértil rodeado de agua. Constituirse como comunidad, para las familias pioneras, tampoco debió ser asunto fácil: decidir el espacio geográfico donde se empezarían las construcciones principales: un parque central y la iglesia (católica); construir las primeras casas alrededor del parque; buscar entre los nuevos pobladores, gente que pudiera transmitir algunos conocimientos básicos de educación formal: hablar castilla, leerlo y escribirlo y sacar algunas cuentas matemáticas elementales, indispensables para las relaciones comerciales; y adaptar aquellas instituciones sociales y culturales, heredadas de sus antepasados y que conformaban esa estructura vital que otorgaba sentido a la vida en su aspecto más fundamental: lo cotidiano.

Para don Plutarco, la vida que les tocó vivir a sus hijos e hijas, es casi increíble. Dice don Yano que para su papá, aunque todavía se tenga que pasar muchos trabajos para conseguir la comida, el que sus hijos posean tanta extensión de tierra en un lugar tan abundante y sin el yugo de un patrón, es una “bendición del cielo”. Para esa generación fundadora, también lo ha sido, pues esa posesión de tierra aparenta un futuro de subsistencia segura para varias generaciones posteriores. Sin embargo, hoy en día, las

generaciones que ya nacieron ahí, han resignificado el espacio geográfico, social y cultural que les han heredado.

Desde la fundación del ejido a la fecha, han habido algunos cambios significativos alrededor de la comunidad: i) la construcción de más y mejores caminos que amplían las rutas comerciales y de contacto social migratorio con las ciudades medianas de los alrededores, extendiéndose a las grandes urbes nacionales e internacionales; ii) un aumento significativo en el acceso a los medios de difusión masiva, que va desde los años ochenta cuando algunos aparatos de radio entraron a la comunidad y lograban captar alguna estación cercana (regularmente era la de Santo Domingo, un ejido ubicado hacia el sur de la selva a unos diez o quince kilómetros, aproximadamente, de San Jerónimo), a los noventa en que empezaron a mirar contados televisores que algunas personas lograron adquirir y que solían colocar en una ventana o en una puerta donde vecinos y vecinas pudieran mirarla, captando apenas la señal del canal principal de Televisa; y, finalmente, hasta principios del siglo XX, en que la mayoría de las familias cuenta con un televisor, aparato de DVD y en varios casos, con señal satelital, además de un reducido pero real, acceso a internet a través de la instalación de un Centro de Apoyo Integral en el que hay quince computadoras (no todas funcionan) con conexión a internet (pocas veces ha funcionado y de ninguna he sido testigo) y en las ciudades más cercanas (principalmente Palenque) donde, con un dinerito extra, entran a un cibercafé en el que pagan a cinco pesos la hora de servicio; y, iii) un creciente interés por continuar los estudios a nivel superior, interés que nace, o bien, se intensifica con la creación de una preparatoria particular al interior del ejido que, hoy convertida en Bachillerato Intercultural, ha favorecido el incremento de jóvenes en el ejido con un nivel escolar medio superior concluido.

Estos tres factores forman parte de una transformación estructural que ha creado una brecha generacional que se percibe en las notorias diferencias de perspectivas futuras de vida, entre las generaciones colonizadoras y las originarias del pueblo tulijeño. Hoy en día, los hijos y las hijas de don Yano, buscan nuevas oportunidades para el desarrollo de estrategias de subsistencia que, anteriormente, no figuraban en las posibilidades de vida de las jóvenes y los jóvenes. La inclusión de las mujeres en los procesos de migración y escolaridad, ambos vistos como perspectivas de vida futura para las nuevas generaciones,

especifica un cambio generacional de suma importancia¹. Así, su hijo mayor Yano, estudió en la normal superior del estado para ser maestro y vive en Palenque donde tiene su familia; Vicente salió de la comunidad en el 2001, al terminar la preparatoria, y fue a estudiar a Morelia donde reafirmó su poco interés en los estudios para irse a aprender el trabajo de carnicero a León, Guanajuato donde también hizo familia, aunque a principios del 2008 regresó a aplicar sus conocimientos colocando una carnicería de cortes finos en Tulijá; Rosa también salió a estudiar a Palenque, pero antes de terminar sus estudios conoció a su actual esposo que es quien la mantiene a ella y a sus dos pequeños hijos; Tona está estudiando Turismo en la Universidad Intercultural de San Cristóbal y dentro de sus planes está dirigir los conocimientos que adquiera en la escuela para crear un centro de turismo alternativo en “la cascada”² y, aunque dice que tiene su novio Francisco que está en Sonora trabajando, Tona no contempla dentro de sus planes próximos el juntarse con una pareja y formar una familia; Beto y Ulises están por terminar el bachillerato, el primero está buscando ir a estudiar al DF, de preferencia en Chapingo, Medicina Veterinaria, de no ser posible, buscará estudiar Pedagogía en la Universidad Pedagógica Nacional, mientras que Ulises dice no tener interés en el estudio y que prefiere quedarse “a trabajar los ganados en la cooperativa en la que entramos con mi papá, mis hermanos y yo”³; sólo Pablo, al terminar la secundaria, se juntó con una muchacha con la que ahora tiene dos hijos y una hija y con la que vive en casa de su papá y su mamá; Miguelito, el hijo menor de don Yano y doña Sica Morán, tiene dieciséis años y nació con capacidades diferentes, por lo que resulta la “constante alegría de la casa”, nunca fue a la escuela por lo que no sabe hablar castilla, ni leer, ni escribir.

¹Sobre todo tomando en cuenta que se trata de una comunidad indígena. Esto lo digo porque se suele relacionar un machismo exacerbado con este tipo de sociedades. Sin embargo, es necesario hacer un breve recorrido por la historia de este ámbito relacional que se establece en las comunidades originarias y recordar que más que tratarse de una dominación masculina (como en muchos casos sucede actualmente), se trataba de una forma de protección a la figura que representa la mujer como reproductora primordial de los valores, símbolos y significaciones de la cultura, a través de su rol maternal.

² Llamam “la cascada” a una caída de agua que se encuentra cruzando el río por el lado del panteón principal, sin embargo, en realidad, hay varias caídas de agua a lo largo de ese río.

³ Consiguieron un préstamo entre varios familiares, al parecer a través de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), para comprar varias cabezas de ganado. Las repartieron al cuidado de cada quien y entre todos van pagando la deuda. Don Yano Durán se comprometió con varias cabezas para repartir su cuidado entre los hijos, así entre todos trabajan para pagar y los frutos de ese trabajo se reparten de acuerdo al compromiso con el que cada quien haya cumplido.



Foto: Pilar Muñoz. *Eidy y el pequeño Nico*

Las nietas y nietos de don Plutarco, escuchan sus historias, pero las encuentran fantásticas y lejanas, inconcebibles, saben que son ciertas, pero de tan drásticas les parecen imposibles. Así mismo miran con menos entusiasmo el valor que las adultas y adultos adjudican al trabajo en la tierra como principal modo de subsistencia.

Ahora las jóvenes y los jóvenes ven frente a sí, desplegado, un abanico de posibilidades más diverso que el que tuvieron generaciones anteriores. Salir de la comunidad una vez concluidos los estudios a nivel medio superior, hoy en día se traduce casi en un *rito de paso*. La mayoría de las jóvenes y los jóvenes, cursan el bachiller creándose expectativas para cuando salgan: piensan en estudiar una carrera universitaria. Este pensamiento se mantiene aún cuando la situación económica familiar no presente esa posibilidad.

Una idea popular dice que lo que diferencia a un anciano o anciana de una joven o de un joven, es que las jóvenes y los jóvenes, cuando usan su imaginación, recrean imágenes futuras, sueños de un modo de vida que no ha pasado pero que es la que en sus pensamientos esperan vivir; mientras que las ancianas y ancianos, cuando imaginan recuerdan, las escenas que llegan a su cabeza en sus sueños (en vigilia o durmiendo) son las de sucesos de una vida que ya pasó. Esa imaginación que se conduce hacia el futuro, característica de las personas jóvenes, les lleva a recrear mundos en los que laboran como abogados, médicas, maestras, ingenieros, administradoras, entre otras cosas más. Alcanzar la realización de esos sueños resulta especialmente difícil para las jóvenes y los jóvenes que crecieron en el ámbito rural, campesino e indígena, pero el que sea difícil no lo hace imposible y hoy en día hay varios jóvenes y varias jóvenes que, o ya son profesores, profesoras, abogados, abogadas, ingenieros agrónomos; o se están preparando en éstas y en otras disciplinas.

Quienes no han podido, o no han querido, realizar estudios superiores, han salido en busca de trabajos asalariados. Algunos y algunas permanecen fuera de su comunidad, otros y otras regresan y se vuelven a ir periódicamente, o bien, se quedan formando su propia familia y viviendo del trabajo en la tierra.

4.2. La migración al finalizar la educación media superior, como rito de paso

La idea de tomar a la migración juvenil actual en esta comunidad, una vez concluidos los estudios medios superiores, como un ritual de paso, de iniciación o liminal, tiene que ver con lo que ya en el capítulo anterior tratamos de dilucidar en cuanto a lo que es, o ha sido, la juventud en la historia humana y, específicamente, en la historia de las poblaciones rurales.

Pienso en la idea de “rito de paso”, como el concepto antropológico que introdujera Van Gennep (1986) a principios del siglo XX. Tomando en cuenta la temporalidad en que se constituye este concepto, es apto suponer una idea evolucionista, la que predominó en las ciencias sociales, específicamente en la disciplina antropológica, en sus comienzos. Es así que el rito de paso se encontraba entonces sólo dentro de las formas relacionales de las sociedades tribales, originarias, indígenas, *atrasadas*, sin embargo, no es difícil localizar este tipo de rituales dentro de las sociedades urbanas, occidentales, supuestamente *civilizadas*, *adelantadas*. Esto es porque el rito de paso parece referirse, tal como lo plantea su conceptualizador principal: Van Gennep, como lo que marca las distintas transiciones por las que cruza el individuo social a lo largo de su vida. Se trata de un momento liminal en el sentido en que se refiere a una frontera, a un umbral, en el que el individuo transita de una condición social específica dentro de la comunidad en que nace y crece, hacia otra condición, distinta de la anterior que además, le otorga un reconocimiento entre los demás individuos que conforman dicha comunidad. Así, el matrimonio marcaría el paso de la soltería a la vida en pareja; el nacimiento del primer hijo, hace transitar al sujeto a convertirse en padre o madre; la fiesta del cumplimiento de los tres años, dentro del ritual católico heredado de la tradición judía, se fundamenta en la idea de que el niño o niña, una vez transitados sus primeros tres años de vida, tiene mayores probabilidades de vivir y hacerse persona. En el caso de Tulijá, este “librar la muerte” de niños y niñas, se celebra desde el primer año. Lo mismo, en las sociedades industriales-urbanas-occidentalizadas, por ejemplo: la graduación de los estudios universitarios marca una transición del sujeto que va del joven o la joven estudiante hacia el adulto o adulta que ya está preparada para entrar al mundo laboral (esto como un ideal que la actualidad ha prolongado pues ahora ya nadie asegura dicha inserción nada más por haber obtenido un título de licenciatura). Entre las

características del rito de paso están las dificultades con las que se tiene que enfrentar el sujeto para salvar el momento con sus aptitudes personales. Cuando esta prueba es superada con éxito, el individuo regresa a su comunidad para integrarse con un nuevo estatus, uno que posiblemente le otorgue más voz y voto en las decisiones comunales. Todas estas condiciones: i) la liminalidad, ii) el cambio de estatus de la persona o su inserción en una nueva condición, iii) el regreso exitoso o no, y; iv) las dificultades propias del proceso; me llevan a equiparar la graduación del bachillerato en Tulijá, con un rito de paso. Es decir, de acuerdo a las condiciones individuales, las jóvenes y los jóvenes al concluir sus estudios de bachillerato, toman determinadas decisiones. La primera de ellas es quedarse en su comunidad o salir de ella. Si deciden quedarse, o bien, no tienen la oportunidad de salir, entonces decidirán juntarse en pareja o no, con quién juntarse y en qué momento. Si deciden salir y tienen la oportunidad de hacerlo, deben decidir a dónde y para hacer qué. Generalmente esta decisión tiene que ver con un determinado capital social que cada quien posee. Así, es probable que decidan ir a trabajar a la misma ciudad en la que se encuentra el primo, la hermana o algún amigo o amiga. También hay quienes salen para estudiar una carrera universitaria si tienen la posibilidad. Ahí deberán decidir qué estudiar o tal vez estudien lo que les sea permitido, por ejemplo: Tona Durán quería estudiar Desarrollo Rural pero fue admitida para Turismo, ella decidió seguir estudiando aunque no fuera la carrera en la que pensó primeramente. Es decir, en Tulijá se les ha permitido a las jóvenes y a los jóvenes, dejar de lado algunas de las obligaciones a las que, si pertenecieran a generaciones anteriores, se verían forzados a cumplir. Sin embargo, las expectativas que la educación ha creado en el imaginario colectivo tanto de jóvenes como de adultas y adultos, ha dado en crear una etapa juvenil, es decir, se ha creado un nuevo sujeto que las mismas jóvenes y los mismos jóvenes llaman *escueleros*: Durante el tiempo en que el sujeto se dedica a las labores escolares, las labores domésticas y agrícolas de subsistencia, pasan a segundo término. Las escueleras y escueleros, sí cumplen con obligaciones laborales propias de su género en el espacio doméstico, pero a la vez, tienen espacios de ocio, de convivencia entre jóvenes, de actividades focales y cuentan con la aprobación de adultos y adultas para llevar a cabo estas actividades exentándoles de las responsabilidades que anteriormente adquirirían las jóvenes y los jóvenes de generaciones pasadas.

Si bien es cierto que en las primeras etapas de socialización se efectúa un aprendizaje temprano de las labores correspondientes a cada género que han de implicar una

continuidad de la reproducción social comunitaria, si bien es cierto que desde niños y niñas, las jóvenes y los jóvenes rurales, trabajan, también es cierto que la escolarización ha creado un lapso más notorio de lo que podríamos llamar una *etapa juvenil*.



Foto: Pilar Muñoz. *Jtatik Wizant en su potrero*

Es decir, las generaciones anteriores, si acaso llegaban a cursar algún grado escolar, sería dentro de los primeros años de educación primaria. La escasez de escuelas cercanas y la necesidad de mano de obra en la empresa agrícola de subsistencia familiar, hacían que niños y niñas abandonaran las

labores estudiantiles para dedicarse por completo a las agrícolas o de trabajo doméstico (según el género). El inicio de la adultez se presentaba entonces indicado por las transformaciones biológicas propias de la pubertad. Durante el ciclo vital, niños y niñas experimentaban estos cambios fisiológicos destinados a la reproducción biológica, al mismo tiempo que ya se encontraban preparados y preparadas para dar paso a la reproducción social, lo único que quedaba por hacer era llevar a cabo la unión en pareja para así ir conformando la familia propia con el nacimiento de los hijos e hijas. No era extraño entonces mirar una joven pareja, no mayor de veinte años, con dos o tres hijos e hijas y asumiendo roles y responsabilidades de adultos y adultas, incluidas en éstas las labores comunitarias con las que se fuera haciendo un camino de estatus y jerarquización a través de los cargos comunitarios (en los que las mujeres sólo eran incluidas a través del marido)⁴.

Para esas generaciones no había más opciones visibles. Ciertamente la migración laboral ha sido una constante. Desde hace tiempo, estos grupos indígenas han tenido que desplazarse constantemente en busca del trabajo asalariado, como peones en las fincas o como mozos en las parcelas ajenas.

Las migraciones e intercambios culturales sean forzadas o espontáneas se han dado desde civilizaciones ancestrales, pero solo en la época de la modernidad se ha dado una gran explosión de la movilidad social y de una creciente desterritorialización de las culturas (Lema Otavalo, 2001)

⁴ Esto lo anoto con mis propias palabras, pero surge de una amena conversación con jtat' Wizant y su hijo Mauricio Morán

Así, el poseer tierras cultivables propias, creó una expectativa que tenía que ver con el territorio conquistado a palo y machete: los hijos tendrían entonces una seguridad para la vida con la tierra que heredarían del esfuerzo de sus padres y sin tener que buscar lejos de la familia y de la comunidad, otro sustento. En ese entonces la movilidad social organizada en grupo, aunque implicaba un cambio de territorio geográfico, no implicó una desterritorialización de la cultura, que también se desplazó hacia el norte de la selva recreándose y resignificándose, por el contrario: el territorio cultural se amplió haciéndose parte de la comarca india tseltal (ver capítulo 1).

Sucedía entonces el tiempo, la sucesión generacional, cíclicamente, a la manera de un reloj de arena, metáfora que retomo de Feixa (2003). En ese sentido, se puede pensar que las generaciones fundantes de la comunidad de San Jerónimo Tulijá, efectivamente fueron un hito del cambio social respecto a generaciones anteriores, sin embargo, presentaron en sus expectativas de vida futura un énfasis en la importancia de prever una repetición periódica de los ciclos históricos de sus generaciones, esperaban que la vida se siguiera dando, tal cual, su propia cotidianidad lo marcaba: sus hijos heredarían la tierra que trabajarían para continuar la reproducción biológica y social necesarias para el mantenimiento de la estructura comunitaria y, a la vez, los hijos de sus hijos pasarían por el mismo trámite repitiéndose así, cíclicamente, de generación en generación.

Sin embargo, los cambios de los que ya hemos hablado que se presentan a nivel local como consecuencia de las transformaciones globales en los sistemas nacionales e internacionales actuales, han transformado estas expectativas generacionales. El rito de paso como “una especie de segundo nacimiento en el que el individuo ha de atravesar por una fase de separación y otra de integración, se incorpora en la sociedad con un nuevo estatus laboral, matrimonial, reproductivo, político y festivo” (Feixa, 2003: 14), ocurre actualmente de manera distinta, pues el individuo se separa ahora de su familia y de su comunidad para intentar incorporarse a una sociedad extraña, ajena y con una serie de elementos a los que, por su condición social particular (indígena, campesina, rural, empobrecida y con poco acceso real a las formas de vida urbana), no se enfrentan fácilmente.

Si bien, no todos los jóvenes y las jóvenes salen, quienes se quedan, sea por decisión propia o por falta de oportunidad para salir, ya están listos y listas para continuar con la reproducción social a través de la unión en pareja. Quienes sí salen, prolongan este momento para el que serán requeridos y requeridas prontamente, en cuanto regresen. Es en

ese momento cuando ya demostró su capacidad para hacer una vida fuera de la comunidad (si el motivo de migración fue laboral) o para culminar el ominoso camino de los estudios universitarios y empezar a desempeñarse dentro o cerca de la comunidad como el profesionista o la profesionista que es. Entonces, se puede observar una aspiración de las generaciones actuales (e incluso de sus padres y madres) a vivir una vida mejor que las generaciones anteriores. En ese sentido, tanto para los padres y madres de familia como para las jóvenes y los jóvenes, el tiempo se hace lineal, es decir, (continuando con la metáfora del reloj) análogo.

Los padres y madres de familia, se encuentran en un momento de contradicción entre el tiempo cíclico y el analógico. Así lo expresa Julio Huidobro, licenciado en Derecho que trabaja como profesor del Bachillerato Intercultural:

Es que los papás no se ponen de acuerdo: por un lado te dicen que estudies y, no creas, yo agradezco en verdad el esfuerzo de mis papás para que yo estudiara. Pero mira, te dicen que estudies para que no tengas que pasar las mismas cosas que ellos mismos han pasado. Porque el trabajo en el campo es muy duro y no es bien pagado porque muchas veces apenas alcanza para comer y son muchos los trabajos en la milpa. Así te dicen, que estudies para que no vengas a trabajar en el campo y ya cuando uno regresa te dicen que hay que trabajar en el campo para comer, que no hay que abandonarlo, que qué va a pasar con estas tierras y así. Entonces, ¿pues que se pongan de acuerdo! ¿Qué es lo que quieren de sus hijos, pues? (Conversación con Julio Huidobro, julio 2007)

Ciertamente, desde algunos años, básicamente con la instalación y funcionamiento de la escuela preparatoria particular al interior del ejido, los padres y madres de familia han dirigido sus miradas hacia un futuro escolarizado. Esta mirada, en realidad, no está peleada con la observación de la tierra, su posesión y trabajo. Ya en el año 2000, con la constitución de un nuevo patronato escolar con una reflexión más política (don José Morán, presidente electo del patronato en ese entonces, había demostrado compromiso político y social en los cargos anteriores que había portado), se buscaba lograr que los contenidos de las materias que se impartieran en el período escolar, tuvieran una relación concreta y directa con la situación contextual para, así, fortalecer el trabajo agrícola y la administración política del ejido. El objetivo de la preparatoria era – además de reducir los gastos y aumentar las posibilidades de estudio para las jóvenes y los jóvenes que estaban creciendo –, partir de ahí para desarrollar estrategias que llevaran a los jóvenes y las jóvenes a cursar una carrera universitaria y regresar a su comunidad para aplicar los nuevos conocimientos y lograr mejoras al interior del ejido. Sin embargo, lo que tal vez las adultas y adultos no tomaron en cuenta en esos momentos, fue que las jóvenes y los jóvenes, una vez abierto el panorama de

posibilidades de vida que les da el aumento en el nivel escolar, o bien, el encontrar trabajos asalariados en las distintas ciudades a las que emigran, les haría, si no olvidar, sí dejar de lado la posibilidad de regresar a su comunidad a trabajar y mejorarla.

4.3. Jóvenes migrantes y *escueleros*: regresar o no a la comunidad

Existe un caso que personalmente me causa cierto malestar. La familia que formaron don Jorge Morán y doña Julia Giménez, está constituida por: Karla, la hija mayor, Nolo, José, Fernando, Nicandro, los hijos que siguen y Araceli, la más pequeña. De entre todos sus hijos varones, Fernando parecía el más integrado a su familia y a las labores que dentro de ella le correspondían. Era un hijo ejemplar, estudioso y trabajador que, a pesar de los caracteres de sus hermanos y hermana mayor que solían ser problemáticos, buscaba constantemente la conciliación y, principalmente, el bienestar de su papá y su mamá. Cuando llegué por primera vez a Tulijá en el año 2000 me tocó ser profesora de Nicandro, el más chico de los varones. No era mal estudiante pues se juntaba con un grupito de muchachos que competían a ver quién obtenía las mejores calificaciones, así que regularmente se le podía encontrar en la tienda de uno de ellos haciendo tareas, sin embargo, era un poco apático cuando tenía que ir a trabajar a la milpa. Fernando, en ese entonces, había terminado ya la preparatoria y vivía en la casa materna/paterna pues no había tenido los capitales económico y social suficientes para salir de la comunidad, pero mantenía contacto constante con la preparatoria que ha sido un espacio de socialización importante desde su fundación, como ya lo he dicho también, gracias a la presencia de jóvenes urbanos que hacían labores de magisterio. Así conocí y me hice amiga de Fernando. Cuando terminó el curso escolar (mayo 2001) me fui a San Cristóbal unos meses. Fernando me dijo que quería ir conmigo. Ya en una ocasión anterior me había acompañado un fin de semana a esta ciudad, así que, advirtiéndole que esta vez no regresaría sino dos meses después, lo llevé conmigo. Se quedó una semana en casa de un amigo que ya lo conocía hasta que un día me dijo que saldría de esa casa porque había encontrado un amigo con el que regresaría a Tulijá. Me pareció bien, nos despedimos y quedamos de vernos para la graduación. Lo que yo no sabía era que él ya había dicho en su casa que en esta ocasión buscaría trabajo y que ya no regresaría hasta que hubiera ganado un buen dinero para empezar a formar su propia familia. Así, cuando regresé a la graduación no lo encontré pero, cuando en el 2004 regresé a trabajar en la preparatoria, su papá, don Jorge Morán, me mandó llamar y en su escaso castilla me preguntó que si yo no sabía en dónde estaba Fernando, que nada le había podido dar razón de él y que, desde que salió conmigo no

había regresado ni se había comunicado. Don José llevaba dos años enfermo, “muy enfermo”, había dejado de tocar la marimba (que le causaba gran alegría cuando la tocaba junto con Fernando) y ya no iba a trabajar, eran José y Nicandro quienes estaban manteniendo a la familia. Al preguntar de qué estaba enfermo, él decía que no sabía, que algo le recorría el cuerpo y no lo dejaba tranquilo, ni de día ni de noche “es la tristeza pues, toy muy triste sin mi Fernando”. Durante el trabajo de campo realizado en 2007, pude notar que don José estaba ya mucho mejor, participando en la iglesia y en las labores del campo (aunque su marimba sigue cubierta por una sábana polvosa), la familia entera logró adaptarse a la vida sin Fernando, pero Nicandro, cuando habla de sus hermanos conserva un cierto resentimiento hacia la actitud que han tenido, tanto su padre y su madre, como sus hermanos:

Es que mira, siempre en mi casa Fernando era el hijo mejor, siempre lo comparaban con todos nosotros y hasta mi mamá se quejaba de porqué no todos éramos como él. Pero ya ves, nomás salió de aquí y se olvida que tiene familia, que tiene padre y que tiene madre [...] ¡No!, si yo cuando salí a Monterrey me pude comunicar con él y le dije, porque sabemos que está en Estados Unidos, le dije para ver si me podía ayudar y me podía ir con él allá. Pero, ¿sabes qué me dijo?, dijo que a él le costó muchos trabajos llegar a donde está y que yo tengo que pasar por los mismos trabajos [...] ¡Sí!, o sea de que no me quiso ayudar para nada. En cambio mira, por ejemplo, de mi hermano José. Siempre mi mamá decía que él no iba a hacer nada, ¡siempre lo vieron como un maliante! Y como embarazó a su mujer que luego se fue y lo dejó con el niño, dice mi mamá que “este seguro ya se acomodó aquí y no va a hacer nada”. Sin embargo mira cómo ya el José se fue, aunque de guacho, pero él bien que me recibió allá en Monterrey, porque ahí está, y me ayudó a conseguir dónde vivir y hasta el trabajo. Ahora mira, Fernando ha llamado, desde que se fue, como tres veces, nomás para avisar que está bien, que si ya se casó, que si tiene hijo, que si está en Estados Unidos y no va a volver [...] mira, ni porque sabe que mi mamá está enferma. ¡No le importa!, ni manda dinero ni se preocupa, ¡si no ha vuelto a llamar!, ¡qué tal si ya se murió su mamá y él ni sabe! ¡ni le importa! En cambio José se fue para hacer dinero y mandarlo. Siempre, cada mes manda un dinero, para su hijo sí, pero para mis papás también. Ora que mi mamá está enferma, mandó más dinero y llama casi cada quince días para ver cómo sigue, ¡y eso que él era el maliante! [...] A mí no me gusta el trabajo en la milpa, hace mucho calor y es muy cansado, pero aun así, ya ves, puse la peluquería y me va bien. De ahí mantengo a Elena y a mi hijo y [...] ¡claro que coopero en la casa! Pues si soy yo el que está cuidando a mis papás (Conversación con Nicandro Morán, marzo 2008)

En este caso se observan algunas cuestiones específicas sobre las opciones que pueden tomar las jóvenes y los jóvenes en Tulijá y lo que deciden hacer de sus vidas. En el caso de Fernando, quien aparentaba ser un muchacho integrado a la vida cotidiana establecida en la comunidad, en cuanto puso un pie fuera de ella dejó de lado la estampa familiar y comunitaria que tenía y decidió construir su vida fuera de ella “para nunca más volver”. En

cambio Nicandro, a pesar de haber salido, prefirió regresar encontrando una estrategia para no tener que vivir de la milpa, a la que no le gusta ir, pero con su familia y en su comunidad.

Como menciona Lema (2001), la modernidad ha provocado una explosión movilizatoria que desterritorializa a las culturas y, elementalmente, a los individuos, creando, efectivamente, una brecha generacional radicalizada, donde las jóvenes y los jóvenes prefieren no volver a tener contacto con sus familias, para no abandonar los brillos de las urbes modernas en las que encuentran la oportunidad de hacer sus vidas sin depender de la herencia paterna, esto es, la porción de tierra correspondiente. De esta manera, la figura de autoridad y control paterno se desdibuja (aunque la mayoría de los muchachos migrantes, no quisieran perder esta herencia), al igual que la observación de su conducta por parte de la comunidad a la que pertenecen (o pertenecían).

Esos muchachos y muchachas tienen, evidentemente, un acceso mayor y más directo con los medios masivos de comunicación que quienes permanecen dentro de su comunidad. De hecho, la mayoría de los jóvenes y las jóvenes que al menos han estado en algún momento viviendo fuera de la comunidad, han creado un correo electrónico que suelen abandonar cuando regresan. Quienes se encuentran fuera, ya sea trabajando, ya sea estudiando, utilizan este medio para comunicarse con sus nuevos congéneres y con otros jóvenes y otras jóvenes de la misma comunidad que se encuentran igualmente afuera. Así, Tona Durán, cuando estuvo viviendo conmigo en San Cristóbal mientras su papá hacía los movimientos necesarios para que fuera admitida en la Universidad Intercultural, asistía a los cibercafés a determinadas horas en que había quedado de encontrarse con Francisco, su novio:

- ¿Y con quién te escribes Tona?, ¿con tu novio?
- ¡Pues sí!
- ¡Ajá!, ¿con que tienes novio! ¿Y ya lo sabe tu papá?
- ¡No! Nomás lo sabe mi mamá. ¡Pues si tú lo conoces! Fue tu alumno
- ¿De veras? ¿En qué año?
- Iba en mi mismo grupo
- ¡No!, ¿quién es?, no se me ocurre
- ¡Pues es Francisco!
- ¡A poco! ¿Y ya eran novios desde que los conocí?
- ¡Sí!
- ¡No! Y ahora dónde anda él, ¿acaso ya sirve el internet allá en Tulijá?
- Unas veces sí sirve. Pero no, él ya no está en Tulijá. Si se fue a Sonora con Antonio y con Esteban
- ¡A Sonora! ¿Y qué fueron a hacer hasta allá?
- Están trabajando. Es que él dice que quiere trabajar, a ver si puede se entra a estudiar
- ¿Qué quiere estudiar?

- Dice que ingeniería... no sé qué, ingeniería de algo
- ¿Y a poco aunque están lejos siguen de novios?
- ¡Sí él ya se quería casar conmigo saliendo de la escuela! Pero yo le dije que no porque yo quiero estudiar. A mí no me interesa casarme tan rápido. Quiero estudiar y luego trabajar
- ¡Újule!, entonces se van a tardar para casarse. ¿Y cómo están allá?
- Dice que bien, que ya se cambiaron a otra casa de la que estaban y que ya está mejor. Dice que está trabajando en una fábrica. Que allá hace mucho calor y no hay río para refrescarse
- ¿Y cómo le van a hacer tantos años sin verse para seguir siendo novios?
- Bueno, él dice que va a regresar para la navidad, ahí nos vamos a ver
- ¿Y cómo ves? ¿Sí la arman juntos?
- ¡Sí! Bueno, yo lo quiero mucho, es buen muchacho. Así lo mismo dice mi mamá también que lo ve que es buen muchacho, porque no toma y es estudioso. Él dice que también me quiere... ¡no Pili!, ¿sabes lo que me acaba de decir?... que quiere estar conmigo toda la vida, que si yo le digo que se regrese, ¡ahorita mismo se regresa!, y dice que está orgullosos de mí si logro entrar a la escuela... (conversación con Tona Durán, agosto 2007)

Esta forma nueva de relacionarse entre sí que ocupan las jóvenes y los jóvenes cuando se encuentran viviendo en las ciudades, se traduciría en un tiempo virtual a través de la metáfora del reloj digital que plantea Feixa (2003).

Si bien estas herramientas de la nueva tecnología desarrollada en el ciberespacio, un espacio-tiempo virtual, son utilizadas por las nuevas generaciones de jóvenes tulijeños que viven en espacios urbanos, esto no significa necesariamente, como lo plantea el autor, que las jóvenes y los jóvenes construyan sus identidades desterritorializadas, aunque se intente llevar un noviazgo no-presencial. En el caso planteado, Tona y Francisco, sí piensan – al menos lo piensan – en un futuro en el que se unirán para formar familia y, el espacio en el que plantean este reencuentro, es el mismo en el que se localiza su comunidad. Es decir, ni ella ni él, a pesar de que configuran una relación de noviazgo fuera de lo común y que viven tomando sus propias decisiones fuera de la comunidad, pretenden redefinir en modo alguno sus identidades sociales, por el contrario, esperan el momento de encontrarse dentro del espacio geográfico en el que crecieron y en el que, al parecer dadas las expectativas de ambos, crecerán sus hijos e hijas. Pero sin duda, en el caso de estos jóvenes y estas jóvenes, se muestra la creación, o bien, expansión, del tránsito juvenil como una etapa de preparación, tanto laboral como escolar, y de moratoria social en la que se incluyen los noviazgos, amistades, desplazamientos territoriales, diversiones, prácticas y consumos culturales, hacia las juventudes rurales.

4.4. El surgimiento de la juventud.



Foto: Pilar Muñoz. *Adornando el panteón*

Gil Calvo (Feixa, 2003), asegura que es en el siglo XX donde se da la invención de las edades (infancia, pubertad, adolescencia, juventud, adultez, ancianidad) pero, particularmente, se inventa a la juventud: se alargan las etapas de la vida en consecuencia con los avances médicos de los que se desprende una esperanza de vida más longeva; se hace

necesario entonces, aplazar los procesos sociales a través de los cuales las personas empiezan a independizarse para integrarse a la sociedad (es importante tener en cuenta que en la historia de las culturas humanas, los niños y las niñas no han sido consideradas como agentes incidentes en la construcción de las sociedades). En este aplazamiento, surge la juventud como una etapa en la que “ni se es el niño [o la niña] que depende enteramente de sus padres [y madres], ni se es el adulto [o adulta] que puede tomar decisiones absolutas sobre su vida”⁵, así que se empieza a tomar este momento, claramente iniciado en un proceso biológico, como uno especial para la preparación del muchacho o muchacha, para la vida futura como adulto o adulta.

En este tránsito se pasa de la familia a la escuela como espacio educativo y de socialización, por lo que se preparan programas curriculares específicos para la impartición de clases adecuadas a lo que se prevé será la labor de las jóvenes y los jóvenes al integrarse en el sistema laboral. Sin embargo, en el caso de las comunidades indígenas rurales, el acercamiento a la escuela es distinto de lo que es en las zonas urbanas, influye en gran medida la lengua, pero también las formas culturales contextuales (por ejemplo: ahí es más importante el trabajo en el campo que la asistencia a la escuela), por lo que es impensable un funcionamiento real de transmisión de conocimientos cuando se pretende homogeneizarlos, sobre todo hoy día en que las representaciones juveniles se han multiplicado: el concepto de “la juventud” deja de referirse sólo a quienes se insertan en esta parte de la estructura formal y se expande a nuevos sectores, éstos donde las

⁵ Esto lo he leído en varios de los textos sobre juventud en los que he basado esta investigación. Pero además es un dicho popular que me recuerda a mi propia madre que me decía esto mismo cuando me veía “adolecer mi propia adolescencia”

instituciones: familia y comunidad, siguen siendo la estructura educativa más formal, los sectores rurales.

Además, a la par de la educación que se ha dado en llamar *formal* (es decir, la que se recibe en las escuelas), la *juventud* se fue construyendo como una etapa de moratoria social, es decir, bajo un amplio criterio conceptual en que se ha encasillado a este grupo social etario, la juventud se convierte en un momento de responsabilidades laxas y más bien de diversión, para la cual se ha puesto suficiente empeño en actualizar una serie de productos de consumo cultural atractivos para los momentos de ocio juveniles. Se crea entonces un mercado juvenil bien divulgado por los medios masivos de difusión. Las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, tienen un acceso constante y creciente a estos medios masivos, sin embargo, difícilmente acceden de la misma manera a los productos de consumo cultural que promueven pues, para adquirirlos, hace falta una solvencia económica traducida en dinero que, siendo ésta una comunidad todavía enraizada en la economía de autosustento familiar, cuando se tiene dinero, se ocupa en cuestiones más básicas que consumistas, como ropa, calzado, herramientas de trabajo o comida procesada que no se adquiere a través del campo (azúcar, aceite, atún, sal). El consumo juvenil, entonces, se entiende, para las jóvenes y los jóvenes de estas zonas, como algo que está ahí pero a lo que ellos y ellas, en su mayoría, no pueden acceder, se convierte en un anhelo que, para hacer realizable, se tiene que buscar afuera de la comunidad y de las formas tradicionales de sustento.

El mundo y las condiciones que presenta, pueden abrirse a las capacidades intersubjetivas y ha sido la educación una estrategia de comprensión del mundo que, a través de los sentimientos más subjetivos de cada joven, ha cambiado las condiciones presentes y las posibilidades futuras de las jóvenes y los jóvenes indígenas de San Jerónimo Tulijá. Sin embargo, actualmente este proceso transitorio ha dejado de mostrar cierta claridad, es decir, las generaciones anteriores, las que fundaron San Jerónimo Tulijá, tenían claro que, al llegar a cierta edad se daba el momento de formar una familia y, si bien se trata de una comunidad empobrecida⁶, el trabajo de los varones en la tierra y de las mujeres en la

⁶ Es importante dar cuenta de que la pobreza es un proceso relacional con la riqueza. Es decir, la gente no es pobre, como muchos quieren argumentar, “porque quieren” o “porque no trabajan” o “porque así les tocó en la vida”. La enorme brecha que hay entre pobres y ricos se debe a un proceso en el que no-se-puede-ser-rico-si-no-hay-pobres, ¿cómo se enriquecen las personas si no en base a la explotación y empobrecimiento de otras personas? En ese sentido, las políticas públicas gubernamentales que pretenden “acabar con la

casa, estaba claro y se aprendía desde los primeros años de vida y era la forma de sustento por excelencia; las dificultades que se presentasen para obtener ese sustento y mantener la cohesión familiar, eran otro asunto, de cualquier manera se tenía la certeza del porvenir. Hoy en día, no sólo sucede que la tierra empieza a escacear, también ocurre que el panorama de posibilidades se ha ampliado y, a veces, ese panorama aparece más en los sueños futuros que en las probabilidades reales. El futuro está abierto pero condicionado para las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, no sólo por su condición social sino por sus propias capacidades subjetivas. La concepción de la juventud como una etapa preparatoria y transitoria, proviene de una visión dominante adultocéntrica, sin embargo, observando los procesos por los que atraviesan las jóvenes y los jóvenes actualmente: la transición hacia una vida adulta reconocida como tal, social o comunitariamente, se alarga, aplazando este momento a través de “un conjunto de prácticas o actividades que particularizan al sujeto joven y que lo pueden instalar en un estilo de vida juvenil a pesar de su edad y de su grado de desarrollo emocional, intelectual o sexual” (Cruz Salazar, s/f).

Es así que hay jóvenes (varones y mujeres) que, aunque vivan en pareja, con hijos e hijas, siguen teniendo una actitud juvenil en el sentido de que siguen participando en estilos de vida similares a los de las escolaras y escolares: i) participan en actividades deportivas dentro o fuera del ejido, ii) de aprendizaje: sea a través de los cursos extraescolares que organiza el bachillerato, sea a través de los cursos propuestos por la misión de Bachajón (de producción agrícola o de formación de catequistas), y; iii) de entretenimiento: organizando bailes con luz y sonido o contratando grupos locales.

pobreza”, deberían más bien estar dirigidas a “acabar con la riqueza” para verdaderamente fundamentar relaciones más equitativas entre las sociedades y los sujetos que las conforman

4.5. Juventud contestataria

En varios estudios sociológicos y antropológicos se ha otorgado a la juventud una característica contestataria cuando no delictiva. Los jóvenes y las jóvenes de Tulijá, así como sucede con las jóvenes y los jóvenes de distintos espacios y en todos los tiempos, presentan algunas actitudes características del proceso o condición de ser-joven, entre las que se encuentra el momento de cuestionar todo aquello que han aprehendido como mundo real.

Se cuestionan las instituciones comunitarias, desde la familia, hasta la escuela y la asamblea, la vida cotidiana en sí. Se confronta al mundo adulto en un intento por tomar la propia voz y hacerla tomar en cuenta por las demás y los demás. Algunos y algunas jóvenes se rebelan ante este mundo impuesto y buscan recrear nuevos espacios y significaciones, otros y otras prefieren no confrontar este mundo y vivirlo tal cual les fue presentado desde pequeños y pequeñas. Algunas y algunos de ellos deciden mantener sus pasos en el camino previamente configurado por sus madres y padres así como por el mundo adulto en general; otras y otros deciden desafiar este camino y dirigen sus acciones, pensamientos y expresiones, hacia formas nuevas de recrear sus espacios: la casa, la escuela, la comunidad, el cuerpo, aunque esto les implique disputas que enfrentar con las adultas y adultos con quienes viven.

Las figuras de autoridad en la comunidad son variadas y depende de la actitud del personaje hacia las jóvenes y los jóvenes, el respeto que obtienen de ellas y ellos. Así, por ejemplo, muchas veces se puede desdeñar el consejo paterno pero aceptar ese mismo consejo si proviene de algún principal de la comunidad. Ese fue el caso de Julio Huidobro. Él estudiaba la universidad en la ciudad de Puebla y, a veces, el rezago educativo y el tener que estudiar en una lengua que no es la materna dificulta tanto el aprendizaje que reduce el ánimo para continuar. Así que cuando este joven cursaba todavía el tercer semestre, decidió casarse con su novia de Tulijá y observó la posibilidad de dejar la escuela y regresar a su comunidad para trabajar la tierra. Su padre, don Pablo Huidobro, le dijo repetidas veces que regresara a la escuela, que era una oportunidad que no todos ahí tenían y que sería mejor que la aprovechara, que mejor esperara un poco más para casarse, pero Julio no quería escuchar más razones, pensaba que su papá no sabía lo que él estaba pasando y los esfuerzos que tenía que hacer para continuar y que por eso le era fácil decirle que no se

regresara. Desde que conozco a Julio siempre ha sido un muchacho muy cuestionador de la autoridad de las adultas y adultos, tanto en la escuela como en su casa y en general en la comunidad. Sin embargo, respeta los consejos de ciertas personas: algún profesor de la preparatoria, algún sacerdote de la Misión de Bachajón, algún *jtatik* de la comunidad. Es así que don Pablo habló con el diácono don Yano Morán (*loloch*) y sólo le platicó la decisión que su hijo había tomado y en la que él no tenía ya ninguna injerencia⁷. *Loloch* lo escuchó y en algún momento en que vio a Julio pasando por el frente de su casa, lo llamó. Se sentaron en la banca de la entrada y ahí *loloch* le habló de cómo en la vida todas las cosas requieren un esfuerzo, que a veces puede parecer que no tenemos la capacidad para lograrlo o que las cosas no salen como uno espera, pero que eso es un engaño en el que no se debe caer, porque en la vida las oportunidades se presentan y no hay que tener flojera ni miedo porque después nos podemos arrepentir. Le insistió en que si quería casarse estaba bien, que lo hiciera, pero que no dejara la escuela por eso, que su esposa tenía que comprender si él se tenía que ir a Puebla cada semestre a continuar sus estudios y que para eso se casan y se hacen compañeros, para comprender las cosas que al otro le gustan o le interesan. Al final, Julio continuó sus estudios, esperó un año más para juntarse con Anita Juárez y en todas las vacaciones escolares regresó para trabajar en la tierra y estar con su familia. Actualmente, es profesor del Bachillerato Intercultural, tiene dos hijos y está construyendo una casa para irse a vivir ahí con su esposa y sus hijos. Toda esta historia es reconstruida de distintas conversaciones que sostuve con los tres implicados y resulta interesante pues se trata de un muchacho con actitudes que se podrían considerar *alternativas* en tanto cuestionador de la autoridad representada en el mundo adulto, pero que, a la vez, ha ocupado algunas herramientas integradoras de este mundo que cuestiona y, aunque podría considerarse como joven, él mismo se considera adulto (aunque sólo tenga veinticinco años) y en el proceso de ser considerado *jtatik*.

Otro ejemplo muy claro de cómo alguien puede manejar actitudes alternativas y/o integradas de acuerdo al marco contextual de sus acciones, lo proporciona, nuevamente, Tilo Casas. Él, siendo el hijo mayor, tiene una serie de responsabilidades con las que se ve

⁷ Es importante mencionar el hecho de que dentro de la educación materna/paterna, se acostumbra aconsejar a los hijos y las hijas. Efectivamente se les puede regañar y castigar si no cumplen con lo que tienen que hacer, pero de ninguna manera se imponen las normas. La misión de la educación materna/paterna es plantear un panorama del mundo, mostrar las posibilidades de acción sobre de él que la *educadora* y el *educador* conocen, pero en realidad, pocas acepciones de bien y de mal se manejan y, aunque el papá o la mamá no estén de acuerdo en las decisiones que toman sus hijos e hijas, les dejan hacer para que así, si se equivocan, solas lo resuelvan y lo aprendan por sí mismas y por sí mismos

obligado a cumplir y que, además, cumple a la perfección pues, más allá de ser considerado por la comunidad como un *maliente* que usa arete y tatuajes y que se emborracha constantemente, resulta ser un joven con mucha fuerza y resistencia físicas. Así que en su casa, junto con su papá, es quien provee todos los alimentos: va temprano a la milpa y a su regreso trae un buen cargamento de maíz, si a su paso encontró árboles frutales regresa con naranjas, guayabas, anonas, plátanos y, si llegó a toparse con algún tepescuincle, armadillo o puerco de monte, seguro hay *tib'al* (carne) para esa noche y el día siguiente. Además, es muy común que contraten a Tilo para ir hacer algunos trabajos que le serán pagados en efectivo: ir a talar árboles, cargar la madera y descargarla; ir a buscar y recuperar una vaca o un becerro al monte; ir a hacer la tornamilpa de algún *j'atik* que ya no la va a trabajar; en fin, es un muchacho muy trabajador y no tiene miedo de internarse en la selva o enfrentarse también al calor salino de las playas del Caribe mexicano durante todo un día recogiendo piedras en la arena para evitar que los turistas y las turistas, lastimen sus pies. Efectivamente, en una ocasión a principios del año 2005, Tilo fue a trabajar a las playas de Cancún. Dice que no vale la pena porque es mucho trabajo, el sol quema y peor con la arena de la playa y la sal del mar, agua que no puede beber, “no es como aquí que si te da calor nomás llegas al río, te metes, tomas su agua y así te refrescas”. A principios del 2008, salió hacia el mismo destino su primo Emanuel Casas, pero Tilo se reía:

¡Vas a ver! No va a tardar allá ni un mes, te lo digo yo. Es que según que tiene un primo allá que trabaja en un hotel. Ese güey le dijo a mi tío [don Reynaldo Casas, papá de Emanuel] que mandara a Emanuel, que ahí él le conseguía un trabajo en el mismo hotel en que trabaja. Pero eso está cabrón, ¡de veras! Por mucho que digan que el primo y quién sabe qué, es muy difícil entrar a trabajar a un hotel en Cancún, ¡todo mundo quiere entrar ahí! Te hacen un examen bien perro y tienes que saber inglés, ¿tú crees que Emanuel va a poder entrar al hotel? Y ése no es bueno para trabajar, es muy flojo, así que no se va a querer quedar a recoger piedras en la playa [...] ¡Escucha lo que te digo! Emanuel va a estar aquí, es más, en dos o tres semanas, vas a ver (Conversación con Tilo Casas, enero 2008. Para febrero, efectivamente, Emanuel ya estaba de regreso en su casa)

Tilo se reapropia del espacio comunitario y familiar en el que vive, lo percibe, vive y siente de distinta manera a como lo harían su padre o su abuelo. Para él el espacio en el que habita, puede aparecer como uno del que no puede escapar por su condición social (él es de los pocos y pocas jóvenes que no terminó el bachillerato por cuestiones disciplinarias), pero también como uno que le libera: en él se sabe desenvolver y, aunque tiene fama de *maliente*, está en un lugar seguro para su identidad; vivir en este espacio resulta sencillo, aunque no

poco trabajoso, pues el intercambio social ha creado un hábito de acciones y actitudes que, si bien, Tilo se ha dado a la tarea de innovar entre los jóvenes de su generación, tampoco deja de advertir en determinados actos tradicionales. Por ejemplo, durante la novena que se realiza previa al “Día de Muertos”, el 2 de noviembre del 2007, mientras estábamos todos y todas las devotas durante la ceremonia y ya pasado el momento de subir al altar a colocar una vela para pedir por nuestros muertos y muertas, Tilo entraba por fin al templo y prendía su propia vela que colocaba entre las demás, después salía ruidosamente hacia el parque de enfrente. Tilo se puede sentir mal comprendido por sus congéneres y por las adultas y adultos que le rodean, pero en Tulijá, él es el *maliente* que tiene nombre, apellido y familia. A través de una práctica divergente, crea una identidad simbólica adoptada hasta cierto punto de los rituales juveniles de las tribus urbanas (tatuajes y piercings), no resignificada, pues claramente con estas actitudes se busca establecer una identidad rebelde o contestataria relacionadas comúnmente con el uso de una imagen cultural basada en tatuajes, perforaciones y consumo de alcohol, pero sí recreada a partir de un estilo propio, es decir: no es lo mismo ser un maleante más dentro de la jungla urbana, que ser “El maliente” quien, sin embargo, a pesar de todo lo *peligroso* que su imagen cultural lo hace ver, cumple con las responsabilidades de colaborar diariamente a la manutención de la gran familia en la que vive (cfr. Reguillo en Brito, 2002: 56).

Las jóvenes y los jóvenes crecen conociendo una esfera de normas, actitudes y valores, en la que se desenvuelven cotidianamente y que aprehenden como *La-forma-de-vivir*.



Foto: Pilar Muñoz. *Madrugada del 2 de noviembre*

A diferencia de un buen número de jóvenes de las urbes, en Tulijá se aprende a trabajar desde la infancia. En este lugar, todavía es en el ámbito familiar y en el comunitario, donde se provee el aprendizaje fundamental para la reproducción social. Es así que la escuela se concibe como un espacio

importante para la adopción de conocimientos que resultan, además, sumamente ajenos al conocimiento de padres y madres, pero no es todavía el único espacio para aprehender el mundo. Es común que niños y niñas, así como jóvenes que asisten a las escuelas secundaria y preparatoria, dejen de asistir a la escuela en días determinados en que se hace indispensable su labor en el centro de producción familiar. Los períodos vacacionales aquí,

a diferencia de las urbes, no significan un espacio de descanso y diversión, al contrario, significan el momento en que han de trabajar más, pues asistir a la escuela es un buen pretexto para faltar a las labores de la milpa y del hogar, por lo menos de lunes a viernes. Pero es también a partir de la escolarización que surge una *praxis divergente* (Brito, 2002), concepto de análisis de la constitución de las identidades juveniles a través de ciertos elementos, precisamente como la divergencia, la discrepancia y la diferenciación, que forman parte de la *praxis* o práctica cotidiana de las jóvenes y los jóvenes en la actualidad. Es decir, a partir de las posibilidades que el aumento en la escolarización proporciona a las nuevas generaciones de San Jerónimo Tulijá, así como los anhelos que despiertan los medios masivos de difusión alcanzables sólo a través de la emigración de su comunidad, las jóvenes y los jóvenes son portadores de nuevos conocimientos que les llevan a adquirir comportamientos y representaciones sociales y culturales que comparten entre sí, pero no con las generaciones anteriores, y que les otorga un sentido de pertenencia a un grupo diferenciado específicamente, como generacional: la generación escolarizada⁸.

Las percepciones y actitudes que toman las adultas y adultos frente a esta transformación detectada en las muchachas y los muchachos de la comunidad, son variadas. Algunos y algunas consideran pues que mientras más educación tengan sus hijos e hijas, más oportunidades tendrán de adquirir un sustento y una calidad de vida mejores que lo que ellos y ellas mismas tuvieron que trabajar. Otras y otros, aunque inscriben a sus hijos e hijas en las escuelas, prefieren que se queden y trabajen las tierras que les heredan o, en el caso de las mujeres, se casen y construyan un hogar. Algunos y algunas jóvenes difieren comúnmente de esta idea, así que, si no cuentan con el apoyo paterno/materno para salir de su comunidad recién se gradúan de la escuela, buscan las estrategias disponibles para lograrlo, ya sea juntándose con amigos para planear un viaje a alguna ciudad o solicitando ayuda de agentes externos que les puedan brindar su apoyo.

El proceso juvenil entonces, se puede identificar como una transición que no siempre es armónica y que más bien se encuentra en una constante tensión y contradicción

⁸ Principalmente jóvenes provenientes de las rancherías aledañas, son quienes tienen menor acceso a los procesos escolares. Sin embargo, si bien no todos y menos aun todas, la mayoría de las jóvenes y los jóvenes tienen acceso a la educación oficial, quienes no, se dedican al trabajo agrícola y doméstico. Su interrelación e interacción con las jóvenes y los jóvenes que van a la escuela se reduce a quienes son parientes o viven en el mismo barrio o ranchería, aunque regularmente, estos jóvenes y estas jóvenes inician la unión en pareja desde temprana edad, por lo que no llevan a cabo un proceso de vida equitativo al de sus congéneres escolares y escolares, sino que se integran prontamente a la vida adulta: familia y trabajo fundamentalmente

que hoy en día está más allá del discurso con que se relacione a las jóvenes y a los jóvenes, sobre todo en el caso de las jóvenes y los jóvenes rurales a quienes, las condiciones que el mundo les presenta y las posibilidades abiertas como novedades para esta población, les han alejado de lo que para sus padres y madres es primordial: el trabajo en la tierra.

4.6. Soltería y conformación de la propia familia

Dentro de las prácticas tradicionales en esta comunidad, está el juntarse en pareja que, como ya mucho lo hemos mencionado, en un momento dado puede ser el parangón de la entrada a la “etapa de la adultez”. Al respecto, tomaré en cuenta algunos casos: como el de Casildo Giménez, que es un muchacho de veintisiete años que permanece soltero. Al terminar la preparatoria, Casildo se fue a Mérida donde vive una de sus hermanas y encontró trabajo en una gran tienda que se llama Liverpool. Según me cuenta, ahí le iba bien porque además de recibir un salario con el que alcanzaba para pagar su parte correspondiente de renta, y sus alimentos, tenía chance de divertirse los fines de semana con sus amigos del trabajo⁹. Dos años después, decidió regresar a su comunidad, pero su objetivo no era, como en otros casos de muchachos que migran y regresan, formar una familia, sino acercarse a la Misión de Bachajón para ver en qué forma podría continuar sus estudios:

[...] es que aunque me iba bien allá, de todas formas, ¿de qué sirve? No me imaginaba trabajando en Liverpool toda la vida. Ahí tienen una universidad¹⁰ [...], bueno, las carreras que tienen son para trabajar ahí mismo. Sí es una oportunidad, pero no es lo que yo quiero hacer para toda mi vida. ¡Imagínate! ¡Cuándo iba yo a regresar aquí! [...] Esa universidad que abrieron en Bachajón no es de la Misión, creo es del gobierno. Está bien, pero con qué dinero voy a estar ahí estudiando [...] Es que por eso estoy orita yendo a cursos de composta orgánica que dirige uno de los padres de la Misión, nomás que hace falta dinero para comprar los contenedores y luego a ver si la gente quiere dejar los fertilizantes. Es que es mucho más rápido que crezca la milpa así, con la composta se tienen que esperar por lo menos unos tres años para poder empezar a producir [...] Ya tengo mi *ach'ix*, ¿qué crees?, y entro en su casa y todo. Creo que su papá no se enoja si la voy a ver, nomás que ya no sé si me quiero casar, es que de

⁹ Ahí estuvo a punto de conocer el mar. Su grupo de amigos había planeado ir a la playa un fin de semana, él estaba dudoso pero ante la insistencia se animó a ir. Ya estando en el lugar, prefirió no acercarse al mar, ni siquiera lo vio, esperó a sus amigos en la avenida costera todo el día. Dice que le dio mucho miedo el mar. Aunque yo le decía que por mirarlo no se iba a ahogar, él me dijo que prefiere no haberlo visto porque le parecía que era muy imponente, para mí, en esos momentos, resultaba inconcebible tanto miedo sólo por mirar el mar. Años después (esta plática la tuve con Casildo Giménez en 2004), el doctor Witold Jackorwinsky, me dijo que esa actitud es muy normal: “si para los tseltales, todos los elementos de la naturaleza tienen vida y poder. Imagínate, si el río en el que alcanzan a ver las orillas, les resulta un “agua grande” a la que hay que tenerle mucho respeto, ¿cómo será el mirar un océano del que ni siquiera se alcanza a ver un final! ¡Es un agua inmensa, una entidad que sobrepasa el respeto... el miedo entonces resulta normal!” (Conversación con Witold Jackorwinsky, octubre 2006)

¹⁰ Esta universidad se llama Universidad de Liverpool y enfoca sus programas de estudio a los requerimientos que la empresa necesita de las trabajadoras y trabajadores que entran ahí. En realidad, no supe qué licenciaturas se daban, pero según Casildo, son carreras que tienen que ver con los diferentes departamentos comerciales de la tienda

verdad todavía quiero estudiar, me gustaría pedagogía o algo así. Si me caso ya no me puedo ir a estudiar [...] Es que su familia de ella apenas vino hace como dos años aquí a Tulijá, vivían en Paraíso, una ranchería, entonces nomás terminó su primaria, por eso no nos podemos ir a estudiar juntos [...] Ya ves que los demás me hacen burla porque no me he casado y ya tengo... ¡26 años!, pero ellos se casaron por tontos luego luego, no se esperaron para nada. Yo prefiero ver bien primero qué es lo que voy a hacer de mi vida, ¡aunque no me case nunca!, pero tener algo, un estudio, una experiencia pues de trabajo diferente (Conversación con Casildo Giménez, octubre 2004 y febrero 2008)

A Casildo no le interesa lo que se diga de su soltería. En una ocasión que nos encontrábamos platicando afuera de la casa en que me hospedan con varios exalumnos de la preparatoria (entre ellos Casildo), todos le hacían burla por no estar casado y por no tener hijos e hijas. Las burlas se dirigían hacia la orientación de su sexualidad o hacia su capacidad sexual reproductiva pues, al parecer en el 2005, Casildo llevó a vivir en su casa a una chica española que estaba colaborando con la preparatoria y, aunque vivieron en unión libre varios meses, nunca concibieron hijos o hijas. Al terminar su labor ahí, la chica se regresó a su país y, aunque le ofreció a Casildo ir con ella, él se negó: “¡cuándo iba a volver a ver a mi familia!, si estando aquí cerquita, nomás en Mérida, no pude regresar, ¡imagínate si me voy a vivir hasta allá!”. Además, tenía la experiencia de uno de sus primos Teba Juárez, quien, cursando el cuarto semestre de la preparatoria, se fue a Puebla con una de sus maestras. Viviendo allá, ella decidió dejarlo y, según cuentan sus primos y su propia madre, pasó muy malos momentos: sin dinero, sin haber terminado la escuela y sin nadie que le pudiera apoyar. Sin embargo, Teba, no se regresó a Tulijá. Encontró un trabajo en una tienda de herramientas de la ciudad de Puebla, *Home Mart*, ahí, como sabía cosas de mecánica automotriz pues su papá es el único mecánico de la comunidad, empezó a subir de nivel hasta ser gerente del pasillo de mecánica automotriz. Ahorró un dinero, terminó la preparatoria abierta y entró al Instituto Tecnológico de Puebla para estudiar Ingeniería Mecánica. Ahora piensa buscar una beca para indígenas en la Universidad Nacional Autónoma de México y sacar la carrera como profesionista. Platicando con Teba en la semana santa del 2008 ahí mismo en Tulijá, me contó estas travesías:

No atch’Pili, estuve a punto de ganarme una beca para ir a Francia a estudiar, pero es que era demasiado, la verdad. Mira, yo tengo que trabajar para poder estudiar, entonces me pasaba la mañana trabajando, apenas me daba tiempo de salir corriendo a los cursos de francés, luego ves que todo está bien lejos, ¡imagínate desde Home Mart hasta la tecnológica!, con suerte me comía una torta en el camino y luego, luego, terminaba las clases de francés y me iba corriendo a las de ingeniería... me atrasé mucho en las entregas, no era posible, simplemente, no era posible. Pero no importa,

de todas formas voy a ver si me voy al DF, ahí seguro en el Home Mart me dan trabajo y veo si entro a estudiar a la UNAM, ¿ves que dan becas si habla uno dos lenguas? [...] Yo no creas, no me la paso en fiestas. Es que allá los chavos ni sabes por qué entran a la escuela, ni les gusta, porque se la pasan chupando y yendo a los bares y fumando. Yo no tengo ningún vicio, casi ni tengo amigos, sólo unos pocos que a veces nos juntamos y escuchamos música o vemos películas en casa de uno de ellos. (Conversación con Teba Juárez, marzo 2008)

Teba, al igual que Casildo, no se molesta cuando le dicen que por qué no se ha casado, él dice que eso no tiene importancia, que de todas formas algún día lo hará pero que primero quiere prepararse bien él para tener algo que darle a su futura familia. También dice que él, si se busca una muchacha, lo hará dentro de su comunidad, “las muchachas en la ciudad están bien locas y no quieren hacer nada. Quieren que los hombres las mantengan para irse a comprar su ropa y andar con las amigas”. Así que, como su primo, tiene la intención de regresar a su comunidad a trabajar para que vaya mejor y formar una familia integrada a una comunidad con más oportunidades de subsistencia, pero no le apremia el momento para buscar pareja pues, como dice, “todavía tengo mucho que aprender”

En cambio, por ejemplo, Nuño Giménez, salió de la preparatoria y se dedicó a la cría de ganado y a la siembra y cosecha de su milpa. Durante dos años estuvo cortejando a una muchacha, así que estuvo trabajando también para la parcela del futuro suegro. Al término del tiempo de noviazgo establecido por el papá de la novia, se casaron en una ceremonia católica tradicional: el novio junto con su familia llega a la casa de la novia quien, vestida de blanco (esto es una novedad pues, según *loloob*, antes las mujeres se casaban con la nagua tradicional), salía acompañada de su familia. Las dos familias caminan por la comunidad acompañadas de los musiqueros y una banda de música (si es posible para el bolsillo del novio), además de un sinnúmero de personas que se van juntando a la caravana. Llegan a la entrada de la iglesia donde les esperan los principales y sus esposas. Dan las tres bendiciones previas para entrar a la iglesia, todos y todas las acompañantes se hincan tres veces haciendo las oraciones y, finalmente, pasan. Ya adentro, novio, novia y padres y madres de ambos lados, se sientan en unas sillas dispuestas frente al altar. Los diáconos hacen las oraciones y lecturas de Biblia propias de la ocasión y todos los principales y sus esposas colocan sus manos sobre las cabezas del novio y la novia para bendecirles. Al salir de la iglesia se van a la casa de la novia a comer.

Para Nuño es importante seguir las tradiciones de su comunidad, no sólo en cuanto a la unión en pareja, también en cuanto al trabajo. Él dice que no tiene caso salir del ejido, que si se quiere dinero ahí mismo se puede obtener trabajando mucho:

Es que luego creen que porque tienen un trabajo en que les dan dinero les va a ir mejor, pero ya ves, se van a las ciudades y luego ya casi ni saben cómo son aquí las cosas. Ese Teba, por ejemplo, se fue con Gloria Nuñez a Puebla, y orita qué, ni se ha encontrado mujer, ni sabe cómo son las cosas aquí. Dice que aquí estamos jodidos porque no queremos trabajar, ¡a ver, lo quiero ver trabajando con los ganados y en la milpa! A ver si eso no es trabajo, nomás se juntó con ella porque creyó que porque es de ciudad le iba a ir mejor, pero ves que lo dejó, por algo habrá sido. Yo nunca he querido salir de aquí, no me interesa, aquí estoy bien con mis niñas y con mi mujer, no necesito más. Yo sé que hay mucha gente que no quiere trabajar, pero no somos todos y quien quiere, aquí mismo puede hacer su vida y ser feliz, como yo (conversación con Nuño Giménez, abril 2008)

Nuño vio siempre la posibilidad de mantenerse dentro de su comunidad con un buen modo de vida. Sin embargo, no todos los que se han quedado lo han hecho por voluntad propia. Es el caso del hermano de Casildo, Manuel Giménez, quien apenas terminaba la preparatoria en 2006, y ya se había juntado con una muchacha con la que hoy en día tiene dos hijos:

¿Para qué me ilusiono? Si yo sí quería estudiar, pero ya ves, mis hermanos todos se han salido a buscar trabajo y para ver si estudian. Ya ves orita mi hermanita no pudo entrar a la universidad porque mis papás no tienen para pagarle nada y ya se fue a Mérida a trabajar, ¿para qué? Mejor se hubiera quedado a casarse y ya. Yo así lo vi que de todas formas, aunque me hubiera ido también a Mérida, porque a dónde más, no tendría a mis hijitos, ni a mi mujer, estaría nomás ahí viendo a ver qué puedo hacer, para luego regresar y estarme haciendo pendejo como mi hermano Casildo. No yo mejor aquí me quedo y hago lo que sé hacer, trabajo con mi tío en la mecánica, me da mi dinerito, luego voy a la milpa y traigo para que coma mi familia, no me hago ilusiones de otra cosa porque no vale la pena (conversación con Manuel Giménez, septiembre 2007)

Es así que las jóvenes y los jóvenes se encuentran supeditados hasta cierto punto, por sus posibilidades, por las condiciones sociales que les rodean, y así pueden ser considerados y consideradas como personas integradas a su comunidad. Sin embargo, también tienen la capacidad de decidir por otras cosas, distintas, divergentes o alternativas de lo que les fue planteado como forma de vida, aunque estas decisiones les conlleve a situaciones difíciles de superar.

En el caso de las chicas, como ya he mencionado, hay varias de ellas que han decidido ir a las ciudades, buscar trabajo y establecerse. Es el caso de Fernanda Morán, quien al salir de la preparatoria en el año 2003, se fue a San Cristóbal. Ahí trabaja desde

entonces en la caja de las telas Parisina. Ella dice estar contenta, no le interesa estudiar ni tampoco casarse todavía, aunque en su casa le digan que hace mal porque no es correcto que una muchacha viva sola y se mantenga sola en la ciudad.

Es que aquí [en San Cristóbal] me gusta más. No tengo que estar dando explicaciones de nada a nadie, ni de a qué hora llego ni con quién estoy ni nada. No es porque me voy a portar mal, sino que me gusta porque me siento más independiente. Cuando me dan vacaciones voy a Tulijá. A veces como esta navidad que pasó, no me dio tiempo de ir porque apenas me dieron libres el 25 de diciembre y el 1° de enero, no valía la pena ir nomás por un día si son cinco horas de viaje. Pero no importa, la pasé bien porque la señora con la que vivo hizo de cenar y ahí estuvimos con su niña. Me gusta vivir así [...] no tengo novio, no me interesa todavía, a lo mejor después, orita estoy joven, ¿o no?, pero no creo que sea uno de mi comunidad, si allá no ven bien que yo esté viviendo aquí sola. Cuando tenga ganas me busco uno de por aquí, a lo mejor me consigo uno que sea extranjero y al ratito ya me vas a ver en otro país, jajaja (conversación con Fernanda Morán, mayo 2008)

Fernanda tiene veinticinco años, es una mujer autónoma que, independientemente de lo que digan en su casa y en su comunidad, todavía no quiere casarse, ¿se le puede considerar joven aún?, sí, porque precisamente, la única justificación que pone para no casarse es que es aún joven. Desde que se graduó de la preparatoria y salió de su comunidad, ha estado tomando las decisiones que considera correctas para su propia vida a pesar de las críticas que esto conlleva y, aunque suele regresar a su pueblo para visitar a su familia, no parece tener, dentro de sus perspectivas futuras, la idea de regresar a vivir allá.

Así, las nuevas prácticas juveniles en mujeres indígenas se enmarcan en una etapa de la vida que es reconocida –después de migrar- como previa a la vida conyugal. La participación activa en el cortejo, la experimentación del noviazgo y la elección de pareja, son algunas de las prácticas que caracterizan la moratoria social en la que se encuentran las jóvenes indígenas (Cruz Salazar, s/f)

Con esta manera de ver el mundo y a su propia vida, la autopercepción de Fernanda, recrea un cambio generacional que la ha llevado del deslizamiento por una cotidianidad dentro de la que creció y fue criada, hacia el discurrir por una nueva semántica de cotidianidad de la que ella misma decidió hacerse parte. Sus días están regidos por un horario, un sueldo y un patrón – es decir, está integrada al mundo de vida dominante –, ella así lo eligió, lo prefiere al trabajo doméstico que durante su vida dentro de la comunidad, le fue impuesto. Aunque, por supuesto, no está exenta de lavar su ropa, preparar su comida y limpiar el espacio que habita, prefiere hacer esto y además mantenerse económicamente a sí misma, pero decidiendo ella su propio destino. El ser soltera puede definirla aun como mujer joven, ella

misma así se concibe, aunque ya esté llena de un cúmulo de obligaciones en las que sustenta su propia independencia.

Una de las instituciones más importantes para las tulijeñas y tulijeños es el matrimonio o la unión en pareja, porque es a través de esto que se consolida la reproducción social de este grupo en específico. Ni Fernanda, ni Casildo, ni Teba, se han integrado *aprobatoriamente* con esta parte del mundo adulto, sin embargo, no sería posible considerarles anómicos o deficientes pues de una u otra manera, llevan a cabo formas de vida responsables y exitosas, al menos dentro de su propia autopercepción. Lo mismo diría del caso de Tilo Casas aunque su expresión alternativa e innovadora, parece rebasar a veces los límites propios del conjunto social en que se desenvuelve.

El concepto de moratoria social acuñado en varios de los estudios sociológicos y antropológicos sobre juventudes, se refiere básicamente a un estadio en que se aplaza la participación activa y reconocida de las jóvenes y los jóvenes en el mundo adulto. En el caso de las jóvenes y los jóvenes en Tulijá, esta moratoria sólo se da en los casos de muchachas y muchachos que, apoyados por sus padres y madres, salen a estudiar pues son los estudios una justificación aceptable para el aplazamiento del tránsito juvenil. También es la soltería un parámetro igualmente aceptable para este aplazamiento de inserción al mundo adulto, es así que Casildo Giménez no sólo se autopercibe joven, sino que la comunidad en general así lo mira también, aunque como un “joven muy viejo para no haberse casado”, en todo caso, él disfruta su soltería aunque afirma que siempre hace falta una *ach'ix*, pero gracias a su estado civil, él tiene la posibilidad de viajar a Bachajón cuando son los cursos a los que asiste y de pasearse por la comunidad sin preocupaciones familiares.

No hay que dejar de lado el hecho de que las jóvenes y los jóvenes indígenas campesinos, conocen el trabajo desde la infancia, por lo que efectivamente, se podría tomar en cuenta esta soltería como una prolongación del tiempo del período juvenil. A pesar de todo esto, muchos y muchas jóvenes, aunque ya han fundado una familia propia, se autoperciben como tales, siendo así que no existe un parámetro real y bien fundamentado para decidir cuándo empieza y cuando termina la etapa juvenil.

Por lo tanto, no sólo son jóvenes aquellos quienes tienen una edad biológica que los sitúa después de su niñez y antes de su adultez, sino todos aquellos sujetos quienes tienen prácticas juveniles y se consideran a sí mismos como tales. Para lograr la conceptualización de otras juventudes, es necesario abatir las representaciones hegemónicas de las distintas etapas etarias y tratarlas como tales, es decir, como imagería social representada en “modelos normativos de ser” (Cruz Salazar, s/f)

4.7. Juventud: cambio social, futuro prometedor

La percepción general de lo que es ser-joven, implica varias ideas: i) moratoria social y diversión, ii) conducta anormal, desintegrada, iii) belleza y iv) cambio social. Ésta última, crea un imaginario en el que las jóvenes y los jóvenes tienen en sus manos el mundo y su ámbito social para hacer con él lo que quieran: pueden mejorarlo o empeorarlo:

[...] son los jóvenes los principales catalizadores del desarrollo. Son quienes nos aseguran un recambio generacional y por ende la renovación del capital humano y social de nuestra sociedad, de su desarrollo depende en buena medida, el perfil de la sociedad presente y futura que se construya (Acevedo Riquelme, s/f)

Sin embargo, a las jóvenes y a los jóvenes se nos presenta un mundo hecho, construido, es decir, si se propone un cambio éste no se hace de la nada. ¿Cómo pensar en las juventudes como metáfora de cambio social cuando se les otorga un presente sin las condiciones suficientes para llevar a cabo esta transformación? En el caso de San Jerónimo Tulijá, las adultas y adultos intentaron configurar un mundo de valores, símbolos y normas que coadyuvaran al mejor desenvolvimiento de sus vidas. Este mundo fue presentado como uno basado en la producción agrícola autosustentable donde la familia detentaba, como institución, esta posibilidad. Tiempo después, fueron los propios adultos y adultas quienes encontraron en la educación un panorama renovado de posibilidades para sus hijos e hijas.

Si bien es cierto, la tierra en Tulijá ya no parece dar para más y ha dejado de constituir el elemento principal de subsistencia, también es cierto, como ya se ha dicho, que las madres y padres de familia inician a sus hijos e hijas en las labores correspondientes para cada género desde muy temprana edad, pues ahí está la única herencia que les pueden dejar. Todos y todas las jóvenes en Tulijá, a gusto o a disgusto, aprenden y trabajan la tierra durante su infancia y juventud, alternando estas labores con la asistencia a la escuela y la realización de tareas escolares por las tardes. Sin embargo, en la actualidad, tanto las adultas y adultos como las jóvenes y los jóvenes, dirigen las expectativas de vida de estos últimos a la educación. Es decir, gran parte de los padres y madres de familia apoyan los estudios de sus hijos e hijas, dando prioridad a las labores escolares que a las domésticas y las agrarias. Así, tanto muchachas como muchachos no pocas veces justifican su ausencia en los trabajos de la casa o de la milpa, alegando que deben asistir a la escuela o que deben realizar alguna tarea.

La continuación de los estudios para las jóvenes y los jóvenes que, como en este caso, han crecido en comunidades indígenas campesinas, no sólo es difícil en tanto la solvencia económica de la que se carece en este tipo de economía, además resulta complicado dado el atraso académico que cargan consigo las propias jóvenes y los mismo jóvenes, provenientes de escuelas deficientes. En el capítulo 2 se mencionó un poco de las historias de cada uno de los planteles escolares ubicados en el ejido de San Jerónimo Tulijá. A excepción de la primaria bilingüe donde laboran profesores y profesoras que manejan la lengua tseltal como lengua materna y, tomando en cuenta que fue creada en 1996, la mayoría de las jóvenes y los jóvenes actuales no cursaron su primaria ahí, sino en la federal Cuauhtémoc donde quienes laboran provienen de ciudades como Tuxtla Gutiérrez o Villa Flores, así que desconocen en su totalidad la lengua tseltal. Lo mismo ocurre en la Telesecundaria y así fue también en la preparatoria mientras funcionó como particular, a la que asistían profesores y profesoras de las ciudades de México y Puebla. Así que las jóvenes y los jóvenes tulijeños actuales tuvieron que ir aprendiendo a leer y a escribir un idioma que no sabían hablar: el castilla¹¹; esto creó una deficiencia en dos sentidos: i) las jóvenes y los jóvenes no hablan del todo el castilla (pues no llevaron ninguna clase dedicada al aprendizaje concreto y real de la lengua) y, además, ii) al recibir clases de matemáticas, historia, ciencias naturales y sociales en una lengua desconocida, los conocimientos oficiales adquiridos quedaban en el rezago. A esto es importante añadirle la deficiencia del profesorado que, exceptuando el proyecto actual del bachillerato intercultural, nunca ha definido un perfil de docencia adecuado al contexto pues tanto profesoras y profesores como directivos, suelen ausentarse constantemente de sus labores que, cuando las ejercen lo hacen de manera sumamente laxa: acortan el horario de clases, alargan los horarios de recesos, faltan dos días de cada quincena y, en general, no dedican tiempo a las alumnas y alumnos más rezagados de manera personal.

Al haber sido la preparatoria una institución creada y mantenida por la comunidad, cambia un poco su perfil. Ciertamente las profesoras y profesores que llegamos de distintas instituciones universitarias no sabíamos hablar la lengua, además, muchos y muchas no estábamos lo suficientemente preparadas para ejercer la docencia en sí, sin embargo, parte de nuestra labor consistía en la creación de una currícula académica más adecuada al

¹¹ Resulta importante aclarar que la mayoría de las personas que llegaron a Tulijá a mediados del siglo XX, tampoco hablaban esta lengua, en todo caso la fueron aprendiendo conforme tuvieron que relacionarse cada vez más con instituciones nacionales oficiales. También así aprendieron a leer y escribir

contexto. Así por ejemplo, cuando en el 2004 me tocó impartir el curso de Introducción a las Ciencias, el programa oficial trataba la historia de las culturas humanas y sus avances tecnológicos desde la prehistoria. Con el afán de llevar a cabo esta currícula contextualizada, en el segundo bimestre, en lugar de hablar de la historia del Medioevo, del Renacimiento, del siglo de las luces y demás historia oficial, decidí hablar de los descubrimientos, inventos y avances en la tecnología aportados por la civilización maya. En algo de esto consistía el proyecto de la nueva estructura curricular.

Sin embargo, esto no era suficiente. En 2005 se inauguró el Bachillerato Intercultural. Los profesores y profesoras que laboran en él, deben tomar, durante un año, un curso que imparte la Misión de Bachajón con el padre Eugenio Maurer como coordinador. Este curso consiste en aprender a hablar, leer y escribir en tseltal. Además, la coordinación de Educación Intercultural con sede en el DF, convoca a cursos anuales a todos y todas las profesoras de los distintos planteles con esta formación escolar. En esos cursos se discuten y reelaboran las currículas a fin de hacerlas más provechosas al contexto. Es así que en el Bachillerato Intercultural de Tulijá, actualmente se llevan cursos sobre cultura maya, lengua y tradición, cultivo de lombrices para composta, agricultura, así como computación, cálculo, lectura y redacción (en castilla), inglés, etc.

El contar con las instituciones educativas como la primaria, la secundaria y el bachillerato, al interior del ejido, resulta de gran valor y como una oportunidad única para alcanzar logros que a las primeras generaciones les fueron negados. Sin embargo, el enfocar un futuro incierto, como el que se abre para todos y todas las jóvenes del mundo a partir de la educación, como si fuera una solución factible a los problemas socioeconómicos que se viven al interior de las familias primero, y en la comunidad en general después, ha llevado a distintas situaciones de frustración en las perspectivas futuras de las jóvenes y los jóvenes y, por lo tanto, en la posibilidad que tienen de representar un cambio social.

Es decir: las jóvenes y los jóvenes, cuando se encuentran en el sexto semestre del bachillerato, esto es, concluyendo los estudios realizados y realizables al interior de la comunidad, verifican una situación de incertidumbre hasta cierto punto angustiante. Son muy pocas y muy pocos, las jóvenes y los jóvenes que tienen la oportunidad de salir a estudiar una carrera universitaria. El factor económico es el muro principal contra el que se topan y resulta frustrante tanto para las madres y padres de familia como para sus hijos e hijas.

La mayoría de las muchachas y muchachos que logran salir a estudiar, lo hacen gracias a un determinado capital social que poseen¹². A una de las generaciones de la preparatoria, la que se graduó en 2001, se les aplicó el examen de admisión para la Universidad Iberoamericana-Puebla, proyecto en el que se les apoyaría con una beca del 100% en las inscripciones y colegiaturas, además de pases de alimentación en la cafetería del plantel. El examen lo pasaron dos muchachos y una muchacha, de los cuales sólo terminaron Julio Huidobro y Laura González. Para Alonso Giménez (otro de los muchachos) implicó demasiado esfuerzo y tras reprobado una materia en varias ocasiones, fue expulsado, así que regresó a su comunidad para casarse y vivir del trabajo en la tierra.

Aparte de esta oportunidad que, en su momento, fue valiosa, las muchachas y muchachos que quieren salir a estudiar pueden ir a hacerlo en Morelia, donde existe una escuela con internado. Algunas y algunos de los jóvenes que asisten ahí desertan al poco tiempo pues, al parecer, las normas del lugar son demasiado estrictas y muchos prefieren aprovechar la oportunidad de estar afuera para hacer otras cosas: conocer otros lugares, trabajar e intentar independizarse de la familia y de la comunidad para la cual, entonces, dejarán de simbolizar un cambio social representativo para un futuro crecimiento comunitario.

Quienes tienen posibilidades económicas salen a estudiar a San Cristóbal, Ocosingo, Tabasco o Mérida, pero una gran mayoría no puede continuar los estudios y deben buscar distintas estrategias para lograrlo. En realidad son pocas y pocos los muchachos que logran concluir una carrera profesional y son aun menos quienes tienen la oportunidad de regresar a trabajar, con un salario, a su comunidad. Esta idea de regresar puede parecer una utopía romántica de quienes vemos en las comunidades indígenas una perspectiva de acción alternativa ante el individualismo en que nos sumergimos dentro de las ciudades modernas y posmodernas, pero es en realidad una idea constante que sale de las propias palabras de las estudiantes y los estudiantes del actual bachillerato. Es posible que hasta cierto punto se trate de un discurso aprendido, pues ciertamente, los objetivos de esa escuela, desde que se fundó como preparatoria particular hasta el momento actual que

¹² Al parecer existen ciertos programas gubernamentales que dan apoyo para la continuación de los estudios, como el PRONABE (Programa Nacional de Becas) o el Oportunidades. Del amplio grupo de muchachos y muchachas con quienes trabajé durante mis estancias como profesora, puedo decir que sólo a la generación graduada en el 2001, se les dio la oportunidad de conseguir una beca en la Universidad Iberoamericana de Puebla (sólo 3 de 12 estudiantes la consiguieron). De ahí en fuera, hasta la fecha, no conozco a nadie más que haya conseguido una beca de estudios superiores.

se desempeña como bachillerato intercultural federal, ha sido impulsar a las muchachas y muchachos para que estudien y luego regresen a colaborar, con sus nuevos conocimientos, dentro de la comunidad. Es así que las jóvenes y los jóvenes profesionistas que radican en el ejido y que por lo regular trabajan, sino en el bachillerato en alguna escuela de ejidos y rancherías aledañas, gozan de una posición en cierto modo privilegiada en contraste con otros y otras jóvenes contemporáneos a su generación, dentro de la comunidad. Se les invita a las asambleas de los principales no sólo como espectadores sino como actores participativos y sobre todo propositivos. Cuando dan su opinión en dichas asambleas no sólo son escuchados sino que sus ideas se discuten e incluso, muchas veces ocurre que los *jtatiketik*, aunque no entiendan muy bien a qué se refieren los jóvenes, les encargan comisiones confiando en su capacidad de decisión y, en general, la mayoría de estos jóvenes asumen estas responsabilidades con gusto, pues adquieren un papel protagónico en la reconfiguración comunitaria¹³.

La transición que viven actualmente las jóvenes y los jóvenes de San Jerónimo Tulijá que va de la escuela al trabajo o de la escuela a la universidad, provoca una gran incertidumbre, tanto en ellos como en sus padres y madres, pues nadie sabe en realidad hacia dónde se guía el destino de la comunidad. Como mencionan Pérez Islas & Valdez González (s/f), “las transiciones al mundo ‘adulto’ se ven influenciadas por los éxitos o fracasos, incertidumbres y desilusiones, de estos primeros ensayos”. Lo cierto es que ahí se vive con una posibilidad certera y abierta hasta el momento, de regresar a la tierra, mientras que, a la vez, se abren y se cierran las opciones laborales fuera de la comunidad, al salir del bachillerato. También existe la opción de realizar algún oficio al interior del ejido, así nos encontramos con jóvenes que trabajan como mecánicos automotrices, peluqueros, tenderos, carpinteros, chóferes, artesanas, cocineras y hasta nanas de los bebés de algunos profesores y profesoras.

¿Cuál es el futuro que queda en las manos de estos muchachos y muchachas cuando la generación fundadora desaparezca? Quienes logran salir a laborar, lo harán accediendo a

¹³ Es importante resaltar esto pues en diversos estudios sobre jóvenes en comunidades rurales-indígenas, se observa que las jóvenes y los jóvenes no son sujetos de opinión. En realidad me parece que en Tulijá ha habido un cambio de mentalidad en cuanto a los roles, tanto generacionales como de género, también en las adultas y adultos. Creo que para la generación fundadora, el futuro de la comunidad está en las juventudes, consideran que el esfuerzo de colonización selvática y constitución comunitaria, se realizó pensando en las generaciones futuras que, como herederas de este espacio físico y social, tienen la obligación de continuar. En ese sentido, considero que las adultas y adultos dan participación a sus hijos e hijas de las decisiones (a niveles tanto familiar como comunitario) como una manera de empoderarles de la comunidad.

trabajos en el sector de servicios, como empleados y empleadas o como obreros y obreras. Quienes continúan con los estudios, al finalizar, buscarán insertarse en trabajos como profesionistas que regularmente buscarán cerca de su comunidad. Sin embargo, aún siendo profesionistas y desempeñándose como tal, las jóvenes y los jóvenes viven un proceso doloroso durante sus estadíos fuera de la comunidad. Esto se debe, no sólo al paso de separación que deben vivir, también a las situaciones que sufren para insertarse en el nuevo espacio, en la nueva cultura, la urbana¹⁴. Muchas veces se ven obligados y obligadas a aceptar trabajos con excesivas jornadas laborales, bajo sueldo y sin alguna seguridad social ni laboral.

La inserción de las jóvenes y los jóvenes tuijeños en contextos urbanos y de separación de sus familias y comunidad, cambia la perspectiva que se tiene respecto a muchas de las cuestiones que aprehendieron desde pequeños y pequeñas y que desarrollaron durante su crecimiento en esta cotidianidad. No resulta posible esperar que las jóvenes y los jóvenes ante un panorama tan diverso y, a la vez, tan difícil de acceder, detenten dentro de sus perspectivas, ser “el futuro de la comunidad” o la esperanza del “cambio social”, aunque muchos de ellos y muchas de ellas piensan en regresar a ella (ver anexo 2) y reconfigurarla a través de los nuevos conocimientos adquiridos para convertirla en el lugar en el que desean que sus propios hijos e hijas crezcan.

Mucho del interés en los estudios sobre juventud en América Latina, tiene que ver con el hecho de que la población juvenil en América Latina y el Caribe, rebasa el 50% de la población total de la región (cfr. Acevedo Riquelme, s/f). Además, la población rural latinoamericana y caribeña, ha ido decreciendo en comparación con la urbana y es precisamente el grupo social juvenil el principal representante de este proceso migratorio. Las jóvenes y los jóvenes tuijeños no están exentos de esta movilización, por el contrario, la emigración de su comunidad es un tránsito por el que la mayoría de ellos y ellas pasan y por el que, en cierto modo, anhelan pasar. Esta ausencia progresiva de jóvenes así como la perspectiva de formar familias más reducidas (cada joven juntado o juntada en pareja, están concibiendo, actualmente, entre 3 y 4 hijos e hijas) provoca dos circunstancias específicas: i) el envejecimiento de la población rural: las personas que subsisten básicamente del trabajo agrícola está envejeciendo y no se está dando un relevo generacional proporcional

¹⁴ Esto es en el sentido en que Bourdieu (1972) habla de dos lugares referenciales del viajero, “dos ‘familiaridades’ controladas – y atormentadas –; una por el alejamiento de su tierra natal; la otra por la extrañeza de la diferencia cultural” (De Certeau; 2000: 59)

con las necesidades que la vasta tierra que poseen, requieren; y, ii) al reducirse la tasa de fecundidad, se va perdiendo “la transmisión intergeneracional del conocimiento, cultura y experiencias ancestrales” (Acevedo Riquelme, s/f), pero, ¿en qué forma es posible cargar en los proyectos subjetivos de vida de las jóvenes y los jóvenes, la responsabilidad de representar un cambio social al interior de su comunidad?, ¿a quién se puede responsabilizar de la serie de factores y condiciones que provocan un desinterés en las generaciones más recientes de Tulijá, para regresar al trabajo agrícola?, ¿es el estado, la iglesia representada en el trabajo de la Misión de Bachajón en la región, las autoridades comunitarias o las mismas jóvenes y los mismos jóvenes quienes deben buscar las ventanas abiertas para la promoción de la acción agencial juvenil, así como para las estrategias en la continuación de los estudios o en la capacitación para el desarrollo de nuevas y mejores tecnologías para el trabajo en el campo? Me parece que dentro de la complejidad de los componentes aptos para dar respuesta a estas interrogantes, una parte importante se detenta en las voluntades participativas de las instituciones y personas involucradas. En ese sentido es que la heterogeneidad en la participación que las jóvenes y los jóvenes tienen respecto a las instituciones propias de su comunidad, permite observar: i) una continuidad dentro de las voluntades participativas de varias jóvenes y varios jóvenes, hacia un mejoramiento de las formas de vida al interior de su comunidad, así como ii) un parteaguas dentro de las voluntades propias de otro tanto de jóvenes que prefieren guiar sus pasos en espacios ajenos a su comunidad.

Buena parte de los estudios sobre jóvenes en América Latina se dirigen a la elaboración de políticas públicas. El Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), propone siete líneas de trabajo en la incorporación de jóvenes rurales “como actores del desarrollo sostenible”: i) creación de un marco político-normativo de acción juvenil; ii) metodologías en el trabajo con jóvenes; iii) transformación en la educación; iv) transformación en la producción rural con jóvenes como agentes clave; v) generación de oportunidades empresariales; vi) promoción del liderazgo y la participación juvenil en la comunidad y en las urbes; y, vii) fortalecimiento de la identidad generacional y territorial. Varias de estas líneas proyectadas para la juventud latinoamericana y caribeña, son líneas detectadas ya por la población al interior de Tulijá, así como por los agentes externos a ella pero que sostienen una relación constante, sobre todo con su población juvenil (como es la Misión de Bachajón).

Es posible que las jóvenes y los jóvenes hayan sido tradicionalmente subestimados en esta comunidad desde las generaciones previas a la constitución de este ejido, sin embargo, tratándose de un conjunto poblacional de tan reciente fundación, efectivamente, su futuro crecimiento y las posibles mejorías en él, se asienta en los proyectos de vida de esta figura social. La escuela preparatoria, ha sido una institución que ha marcado en muchos aspectos, esta transición generacional. A partir de ésta, se ha dado una participación más activa de las jóvenes y los jóvenes con su comunidad, precisamente, como agentes de cambio, tanto por la expectativa que ya hemos dicho que la alta escolaridad proporciona al imaginario general de la comunidad, como por las acciones incidentes que las jóvenes y los jóvenes han tenido desde la preparatoria.

Así, por ejemplo, en el año 2000, se inició la celebración de la fiesta del santo patrono al interior de la comunidad – antes asistían a la celebración que se realiza en San Jerónimo Bachajón –. En esta fiesta se solicitó la participación activa de las estudiantes y los estudiantes de la preparatoria quienes pusieron varios puestos de comida fuera de la iglesia durante los tres días del festejo con el objetivo de recaudar fondos para mejoras de la escuela. También, aunque con menos entusiasmo que cuando hay fiestas con luz y sonido, las jóvenes y los jóvenes bailan la música y los pasos de baile tradicionales, sobre todo si hay mestizos o mestizas a quien mostrarles los movimientos. Los años posteriores, las jóvenes y los jóvenes decidieron insertarse en esta tradición a su estilo: cada año juntan dinero haciendo una *cooperacha* (cooperación económica) para llevar un grupo musical, luz y sonido al salón ejidal y festejar a San Jerónimo a su modo – uno constituido a través del consumo cultural hegemónico-occidental – pero, finalmente, a su estilo.

La participación de las jóvenes y los jóvenes con las instituciones políticas, religiosas y comunitarias en Tulijá, es heterogénea, es decir: muchos y muchas jóvenes procuran atender a sus obligaciones comunitarias, otros y otras participan activamente en la organización de festejos o en las planillas políticas partidistas o autónomas y las demás y los demás, evitan estas estructuras yéndose a vivir fuera de la comunidad o no participando en ellas.

Si bien, el futuro social comunitario “depende” de las decisiones que tomen sus jóvenes, no se puede dejar de lado la subjetividad propia de cada individuo que algunas veces puede interesarse en la colectividad y otras tantas pueden imponerse los sueños, anhelos, deseos, motivaciones, esperanzas, preferencias y fantasías subjetivas sobre las posibilidades personales.

Anexo 1. En el mes de abril del 2008, una amiga, Margarita Hernández, quien realiza una investigación sobre la efectividad de la educación intercultural dentro de contextos rurales-indígenas, en San Jerónimo Tulijá, me invitó a participar en un taller de orientación vocacional para las muchachas y muchachos que cursan el sexto semestre de bachillerato. A través de distintas dinámicas, se intentó dilucidar cuáles eran los objetivos que las estudiantes y los estudiantes se planteaban para su futuro, así como las posibilidades concretas de llevarlos a cabo. Una de estas dinámicas, resultó bastante enriquecedora: por medio de dibujos, las jóvenes y los jóvenes plasmaron cómo era San Jerónimo antes y cómo es ahora. Presento a continuación un cuadro con las características representadas por ellos y ellas mismas:

San Jerónimo Tulijá antes	San Jerónimo Tulijá ahora
- Había más pobreza	- Hay más gente en la comunidad
- No usaban zapatos	- Hay más coches y por eso mismo hay más contaminación
- Había más animales y árboles	- Hay menos árboles y menos animales
- Los hombres vestían calzón de manta y las mujeres vestían nagua	- Hay más basura
- No había caminos para salir	- La gente va más al río a divertirse
- Usaban burros y mulas para trabajar	- Los hombres ya no trabajan sino que ahora son <i>escueleros</i>
- Casi no iban al río a refrescar	- Los hombres fuman y toman
- Había poca gente en la comunidad	- Ya no se usan los vestidos tradicionales: ahora las mujeres “se visten como los hombres” porque usan pantalón
- Se entendían mejor porque estaban unidos	- Hay más medios de comunicación: tv, dvd, internet
- Sólo sembraban café, maíz y frijol	- Hay más caminos y más tecnología
- Rezaban en la iglesia antes de sembrar para pedir buena cosecha	- Ahora se siembra también chile, palma de aceite y se siembran árboles (<i>t'sun te'</i>) por que ahora hay muchos programas del gobierno que pagan por eso
- Los hombres trabajaban la tierra: hacían su milpa y tumbaban árboles	- Se sigue rezando antes de sembrar
- Los techos de las casas eran de guano	- Se está perdiendo la tradición y por eso se pierde también la cultura
- Pocos iban a la escuela	
- Los bebés andaban siempre sin ropa	

En esta tabla se hace referencia a varias cosas: i) el empobrecimiento de su comunidad lo detectan más acendrado en las generaciones anteriores, ii) la forma de vestir ha cambiado, incluyendo el uso de zapatos actual¹⁵ y de ropa para niños y niñas, así como el hecho de que las mujeres, al dejar la nagua y usar pantalón “se visten como los hombres”, iii) hoy en día hay más gente, más automóviles y más basura, iv) antes era difícil salir de la comunidad porque no había tantos caminos como ahora, además del aumento en los medios de comunicación y en el uso de nuevas tecnologías, v) hay mayor asistencia al río con fines lúdicos (espacio importante para el desenvolvimiento de las prácticas juveniles), vi) el medio ambiente se ha ido deteriorando con la creciente escasez de árboles y

¹⁵ El mismo *loloch*, varias veces ha dicho que antes los indios andaban descalzos en el monte, que algunos se hacían zapatos de zacate y que por eso antes eran más pobres

animales selváticos, vii) los productos agrícolas han aumentado: chile, palma y la plantación de árboles, son las novedades que en realidad han sido implementadas como proyectos gubernamentales de producción agrícola vendible¹⁶, viii) antes no iban a la escuela así que los hombres trabajaban la milpa, hoy en día, a los varones jóvenes que asisten a la escuela y, por lo tanto, no trabajan la tierra, les llaman *escueleros*, además se incluyen las nuevas prácticas juveniles basadas en vicios como el alcohol y el tabaquismo, ix) la única permanencia que plantearon fueron los rezos previos a la siembra de la tierra, sin embargo, como ellos y ellas mismas lo mencionan, esta tradición la siguen detentando los ancianos y ancianas principales, x) finalmente, junto con esta última reflexión, hay la conciencia de que la tradición y la cultura se van perdiendo poco a poco y que está en manos de las jóvenes y los jóvenes actuales, el mantenerla o perderla para siempre.

La brecha generacional aparece aquí acendrada. Las jóvenes y los jóvenes son plenamente conscientes de estos cambios vividos dentro de sus relaciones sociales y espaciales. Han cambiado sus prácticas juveniles, o bien, han empezado a surgir como tal y se expresa tanto en el vestido como en su quehacer cotidiano. Ha cambiado la relación urbano-rural pues, como ellos y ellas mismas lo detectan, han aumentado las formas de contacto entre ambos espacios a través de la ampliación de la estructura carretera y el aumento de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías; estos avances, sin embargo, no han implicado el aumento en el acceso a servicios básicos como es la salud y en cambio, sí han sido parte de la pérdida de algunas tradiciones fundamentales como la curación a partir de hierbas medicinales pues la mayoría tratan de recurrir a los hospitales ubicados en las ciudades más próximas. También ha cambiado la relación social, pues los llamados *escueleros* (en que se incluye a las mujeres aunque ellas sí continúan sus labores domésticas a pesar de asistir a la escuela) ya no son tomados en cuenta como parte de la colaboración en la empresa familiar de autosustento, por lo menos entre semana, lo que además les provee de un espacio-tiempo de ocio que les ha llevado a adquirir ciertos vicios (aunque no en todos los casos es así) que les dan el valor para retar a las autoridades comunales a través de comportamientos violentos y contestatarios. Ha cambiado igualmente, la relación con el hábitat, tanto por la basura que en realidad proviene de la inserción de productos industrializados a través del sinfín de tienditas que existen al interior del ejido, como por la exclusión de los jóvenes en las labores agrícolas lo que les ha alejado de la relación con la tierra basada en conocimientos ancestrales y de sacralidad.

¹⁶ Según comentan las muchachas y muchachos de la preparatoria, hay un programa federal de plantación de árboles con el fin de reforestar. Esto tiene diversas implicaciones políticas pues el gobierno federal está pagando una cierta cantidad por hectárea de árboles cultivados. En palabras de loloch, esto es una trampa porque después, con la implementación del Plan Puebla Panamá, hoy Proyecto Mesoamérica, van a usar de pretexto el desuso de estas tierras para labores agrícolas productivas y se las van a quitar para crear zonas de protección ambiental que eventualmente podrán ser adquiridas por las empresas interesadas en el mencionado proyecto federal

Anexo 2. Durante este mismo taller se realizó otra dinámica especialmente interesante para lo que en este texto se pretende dilucidar. Se trató de realizar, en cuatro equipos de entre cuatro y cinco jóvenes, sociodramas acerca de la expectativa que distintos sectores manejan respecto a la educación. Se representaron cuatro diálogos: i) entre madres y padres de familia, ii) entre profesores y profesoras del bachillerato, iii) entre las mismas y los mismos estudiantes y, finalmente, se representó el panorama que los medios audiovisuales reflejaban respecto a la educación. A continuación presento un cuadro con las ideas principales surgidas durante esta dinámica:

Grupos representativos	Ideas principales sobre la educación
Padres y madres de familia	Nosotros no tuvimos la oportunidad que nuestros hijos tienen porque antes no había escuelas Nuestros hijos no ven la oportunidad que tienen y sacan malas calificaciones Tenemos que trabajar más y apoyarles para ver que sigan estudiando Es por el mejoramiento de la comunidad
Profesores y profesoras del bachillerato	Los muchachos tienen que aprender no sólo lo que se aprende en escuelas, también tienen que aprender lo que hace falta en su comunidad Sólo estudiando se pueden obtener muchas cosas A nosotros también nos costó trabajo pero al final pudimos estudiar y ahora ya somos profesores de esta escuela Los muchachos echan mucho relajo y ahora toman y fuman mucho Hay que prepararnos nosotros para poder enseñar a los chavos lo que aprendemos
Estudiantes	Tener conocimiento es valioso Es importante estudiar para poder contribuir con nuestras familias y pagar lo que han gastado en nuestro estudio Hay otras formas de continuar los estudios aunque no se tenga dinero: buscar becas, trabajar y estudiar al mismo tiempo, entrar en la CONAFOP para trabajar un año y luego conseguir una beca de estudio Mientras más estudiemos más oportunidades tenemos de salir adelante Nosotros somos responsables de nuestra comunidad Después de estudiar hay que regresar para ver cómo hacemos de trabajar en nuestra comunidad
Medios audiovisuales (noticiero y comerciales de tv)	Hay que estudiar para salir adelante Siempre dicen que estudiando en tal escuela, alguna carrera, se resuelven los problemas de la vida, pero no es cierto Hay muchos que quieren ingresar a la universidad pero admiten a muy pocos Se promueven las carreras técnicas de informática e inglés

Aquí se detectan las expectativas que surgen a partir del proceso de escolarización que se está viviendo dentro de la comunidad: i) los padres y madres de familia ven en la escolarización una oportunidad única que ellos y ellas no tuvieron, es una oportunidad especial para la comunidad en general pues se espera que a partir de esto se puedan implementar algunas mejoras al interior de ésta, por lo que padres y madres de familia sienten la responsabilidad de apoyar en lo posible a sus hijos e hijas en este proceso quienes, sin embargo, no parecen aprovechar esta herencia nueva que les están dejando y “no se esfuerzan lo suficiente en sus estudios”; ii) profesores y profesoras del bachillerato aparecen aquí con una preocupación intensa respecto a la educación que están proporcionando a sus estudiantes: impulsan el estudio para la obtención de mejoras y éstas las

dirigen también a la comunidad a través de la impartición de materias contextualizadas para las que primero se deben preparar ellos y ellas mismas. También dirigen su preocupación hacia la adquisición de vicios por parte de sus estudiantes y les promueven para dejarlos y continuar los estudios siguiendo su propio ejemplo; iii) entre las jóvenes y los jóvenes estudiantes se detecta una preocupación por su comunidad, se sienten responsables del futuro de ésta y suponen que el estudiar les dará más oportunidades para contribuir. Se sienten también agradecidos y agradecidas con sus familias por el esfuerzo que hacen para pagar sus estudios y exponen algunas estrategias para la continuación de los mismos, como conseguir becas, trabajar y estudiar al mismo tiempo o, lo que muchas y muchos han hecho, entrar a la CONAFE donde, después de trabajar durante un año, se puede obtener una beca de estudio; iv) finalmente, los medios audiovisuales aparecieron como un engaño pues en ellos se promueven distintas carreras y escuelas como si fueran a cambiar la vida de quienes estudian en ellas, pero no es así porque sólo usan la mercadotecnia para vender la educación como si fuera un negocio, además, en los noticieros siempre aparece cómo muchos jóvenes y muchas jóvenes aplican para ingresar a algún plantel pero son pocos y pocas quienes en realidad pueden acceder, entonces se promueven las carreras técnicas de informática e inglés que están dirigidas a jóvenes de escasos recursos (como ellas y ellos, así lo mencionaron) para que trabajen sólo como empleados o en áreas de servicio.

Con este cuadro de expectativas respecto a la educación, se puede ver cómo la graduación del bachiller, resulta un paso liminal entre la juventud y la adultez pues, a partir de este momento, las jóvenes y los jóvenes empiezan realmente a tomar decisiones sobre su propia vida. Sólo quien continúa estudiando sustentado o sustentada por el apoyo económico familiar o el de una beca, aplaza este tránsito que no pocas ni pocos jóvenes prefieren cruzar rápidamente, al salir de la escuela.

REFLEXIONES FINALES

El presente apartado tiene como finalidad dar a conocer las reflexiones a las que el proceso de investigación presentado en este texto, *me* han llevado. En esta investigación no pretendo decirlo todo respecto a las perspectivas de vida de las jóvenes y los jóvenes, ni a nivel local ni a nivel global, sino sólo dejar las afirmaciones abiertas a la incompletud que caracteriza a la realidad (social, en este caso), que se dinamiza constantemente y que, en comunidades como San Jerónimo Tulijá, está proveyendo de nuevas imágenes culturales, nuevas formas relacionales hacia dentro y hacia fuera de la comunidad, nuevas perspectivas de vida que llevan a las juventudes actuales a tomar decisiones y manejar conductas, muy distintas a las expectativas de sus padres y madres, quienes, sin embargo, con sus aprobaciones y reprobaciones, son parte de las transformaciones. Todos y todas, jóvenes y adultas y adultos, conforman el cambio social, se desplazan entre las alternativas de vida y reproducción social: viejas, como es el trabajo en la tierra, y nuevas, como es la migración laboral, la migración por estudios, el aumento en el nivel escolar y los anhelos de una vida distinta, tal vez mejor (tal vez no), despertados por el contacto creciente con los medios de comunicación. La vida cotidiana dentro de la comunidad ahora, es distinta a la de ayer: mientras las opciones de antaño disminuyen, llegan nuevas posibilidades de acción y poco a poco esta población va tomando decisiones, va cediendo la entrada a otras formas de ver el mundo y va luchando, a la vez, por mantener una visión comunitaria que les dé sentido identitario. En esta disyuntiva se colocan hoy en día, las expresiones juveniles del ejido de San Jerónimo Tulijá.

Juventudes

El siglo XX fue un detonante de las investigaciones socioantropológicas sobre juventud. Esta historia del conocimiento ha pasado por diversas etapas en que la concepción de esta figura social ha ido en constante construcción. Es así que se han estudiado distintos grupos de jóvenes sobre todo los que se han ido configurando en los países dominantes-occidentales donde, de hecho, nacen estas Ciencias Sociales. Sin embargo, los estudios sobre jóvenes rurales, específicamente en América Latina donde se registra una buena densidad de población joven rural, han ido en aumento los últimos años. Esto se debe a la

observación de una falta de especificidad para el análisis de las distintas formas de ser-joven que se presentan a lo largo del continente latinoamericano y que dan cuenta de una heterogeneidad en las prácticas juveniles que rebasa los espacios rural y urbano hacia la conformación de espacios desterritorializados, en los que se llevan a cabo relaciones sociales y construyen determinadas imágenes culturales que resultan harto novedosas para las generaciones anteriores a las juventudes de principios del siglo XXI. Estas nuevas expresiones juveniles que aparecen a través del establecimiento de nuevas formas de relaciones entre lo urbano y lo rural, marcan una pauta para la elaboración de marcos conceptuales a partir de las brechas generacionales en comunidades indígenas campesinas como San Jerónimo Tulijá, y van desde los cambios en la indumentaria tanto femenina como masculina, hasta la reconfiguración de las familias al interior del ejido.

Cada vez más, la dicotomía que caracterizaba los espacios rural y urbano se difumina. Los límites entre el campo y la ciudad se ven traspasados por el impacto de una fuerte movilización de población rural hacia las urbes, con lo que, algunas veces, se van conformando núcleos poblacionales en donde se mantienen determinadas formas relacionales traídas de las localidades de las que provienen. A la vez, las dinámicas urbanas se introducen en los espacios rurales a través de las personas que regresan a sus comunidades desde las ciudades y llevan consigo las nuevas formas relacionales a las que adaptan y transforman de acuerdo a los contextos en que se deslizan.

También han sido los medios audiovisuales los que han difundido las formas de vida urbana dentro de otro tipo de realidades, formas de vida que llaman *globales* y que, en realidad, son intentos por homogeneizar los anhelos, las expectativas, las imágenes culturales en general, haciendo de lado la especificidad en las condiciones sociales dentro de los diversos contextos simbólicos. Además, la educación escolarizada se enfoca cada vez con más ímpetu, en la formación de personas aptas para trabajar en el espacio urbano o bien, en todo caso, las formaciones de este tipo que tienen que ver con el ámbito campesino, se refieren a una industria cuya producción parece estar, igualmente dirigida, a la zona urbana.

En el presente texto se intentó dar cuenta de que las jóvenes y los jóvenes en San Jerónimo Tulijá, son quienes están dinamizando los sentidos sociales de la cotidianidad actual en que se desenvuelve la vida en el ejido. Más allá de las expectativas que sobre sus

futuros tengan adultos y adultas, así como ellas y ellos mismos, las decisiones que actualmente están tomando, las jóvenes y los jóvenes en este espacio rural, son las que están recolocando las estructuras sociales, tanto al interior como al exterior de la comunidad. Ciertamente estas decisiones están atravesadas por determinadas estructuras del mundo de vida que aparecen como *naturalmente-dadas*. Existen entonces determinaciones previas a la voluntad del sujeto, sin embargo, también existe la posibilidad de éste de elegir entre las opciones disponibles a su particular condición social y elaborar estrategias que le puedan llevar a cumplir sus expectativas de vida.

En este sentido las jóvenes y los jóvenes son, efectivamente, agentes de cambio social, pero la transformación no ha de ser ésa por la que las adultas y adultos luchan y sueñan, sino que será, la que entre el imaginario juvenil se desenvuelve. En ese sentido y dadas las condiciones de heterogeneidad características del grupo juvenil, se puede decir que hay jóvenes que buscan seguir el camino trazado por sus padres y madres en una actitud integradora que les provee de la seguridad necesaria: todo es conocido en ese camino que puede ser gustoso o no pero que en definitiva otorga una cierta certidumbre; también hay jóvenes que buscan un camino totalmente ajeno al planteado, son tal vez quienes tienen un espíritu más aventurero, que no temen a las vicisitudes de lugares ajenos, desconocidos, o que en todo caso prefieren arriesgar las certidumbres en espera de un futuro mejor. También hay quienes saben maniobrar entre lo que se espera de ellos y ellas y la forma en que, personalmente, desean dirigir sus vidas.

A través de las lecturas, tanto de textos como de la realidad, que he realizado para la elaboración de la presente investigación, percibo que el creciente interés por las configuraciones juveniles dentro de las Ciencias Sociales, tiene que ver también con la construcción de esta etapa del ciclo vital como un grupo de agentes aptos de ser preparados para las necesidades del “nuevo orden mundial” a partir de la llamada 2ª Guerra Mundial, y en este proceso se encontró en las jóvenes y los jóvenes, al incipiente agente de consumo de las nuevas tecnologías y de las producciones mercantiles en gran escala. De este modo, al igual que disciplinas sociales como la antropología misma, se crea esta imagen de juventud en conformidad con las necesidades que el nuevo imperio, basado en la expansión mercantil y de consumo, requiere para su continuidad. En este sentido, se crean variedad de conceptualizaciones en torno a las juventudes que, si bien tienen buena intención en su

intento por detonar políticas públicas de mejoramiento en las oportunidades para este sector social, parecen estar dirigidas a un mejor control social y político de las actitudes, los anhelos y las necesidades de las jóvenes y los jóvenes del presente siglo.

Es por eso que esta investigación no está enfocada a presentar las necesidades de las juventudes tulijeñas actuales, ni tampoco se pretende promover una acción desde las altas esferas gubernamentales y empresariales, para la mejora de las condiciones para este núcleo poblacional. Al contrario, a través de este texto se pretende hacer notar cómo las jóvenes y los jóvenes en Tulijá se van constituyendo y van creando nuevas formas relacionales entre sí y hacia afuera de su comunidad, a partir de sus propias formas de expresarse como jóvenes en una acción intersubjetiva. Así, el futuro de esta comunidad, como el de las sociedades actuales, está definiéndose a partir de cómo a los jóvenes y a las jóvenes se les presenta el mundo y cómo son ellos y ellas quienes están decidiendo los nuevos rumbos.

Tulijá antes...

San Jerónimo Tulijá es una comunidad indígena-campesina que comparte, junto con otras comunidades, una historia de conquista y colonización de la selva Lacandona a mediados del siglo XX. Iniciar un proyecto de tal envergadura: introducirse en un hábitat natural tan imbricado, hacerlo habitable y conformar un espacio físico organizado socialmente, no parece tarea fácil. De hecho, como cuentan los *jtatiketik*, “muchas vidas se perdieron en el intento. Este lugar no era como tú lo estás viendo ahora: había muchos tigres (jaguar) acechando... pero no nada más por el tigre o la nauyaca se moría la gente, también es que venir hasta acá caminando, había que ver qué se comía y cómo cubrirse de la lluvia, eso también era difícil, hubo muchos que no lograron sobrevivir¹”. Por eso llegaron primero los hombres, a ver el terreno y buscar la manera de discurrirlo adecuadamente para llevar a sus familias. Al encontrarse entre sí, los jóvenes vieron que era más fácil llevar a cabo tan ardua labor si lo hacían juntos, finalmente compartían la misma esperanza: poseer tierras cultivables para subsistir y dejar un patrimonio a las siguientes generaciones. Así es como se

¹ En este apartado no voy a especificar los nombres de las personas que me han hecho estos comentarios. La razón de esto es que durante mi estancia en Tulijá, tuve muchas conversaciones espontáneas en las que salían los temas que estoy tratando aquí, además las referencias etnográficas se localizan dentro de los capítulos del cuerpo de la tesis, ahora sólo trato de hacer el último amarre de mis observaciones de campo y las lecturas complementarias

conformó la **comunidad**. Tomando en cuenta que fueron doce las familias que llegaron, resultaba más sencillo ponerse de acuerdo en la organización social para llevar a cabo los trámites necesarios y conformar el ejido, tramitar instituciones necesarias: escuelas, clínicas, iglesias, y empezar así una nueva vida en la que ya no dependían de las escasas tierras heredables de sus padres: todo dependía entonces de la capacidad que tuvieran para llevar a cabo, en conjunto, tal empresa. Esos tiempos, los de comunidad, los recuerdan las abuelas y abuelos con añoranza: “en ese entonces sí que estábamos unidos, no había de otra. Además, casi todos éramos católicos y no había más partidos que el PRI. Ahora es distinto, *nuestra comunidad* está dividida, ¡hasta entre familias!, lo que pasa es que hay unos que quieren estar con el gobierno porque les conviene que les estén dando dinero, y hay otros que están con la organización² y no quieren recibir nada del gobierno... esa división es lo que hace que no salgamos adelante, por eso hay tanto problema orita con las tierras y ya ves tú, el problema que se hizo con la prepa, también es porque estamos divididos”, la comunidad se dividió entonces en dos asambleas: la priísta y la autónoma³, después se creó una tercera asamblea: la que podríamos llamar neutral (ver capítulo 2, pág. 75)

Provenientes de San Jerónimo Bachajón, un ejido de tradición tseltal, las familias fundadoras tenían arraigadas una serie de formas de vida heredadas de sus padres y madres que sirvieron de apoyo para iniciar una **vida cotidiana** adecuada, basada en instituciones sociales heredadas que transmitirían a sus hijos e hijas, porque, como se explica en el marco conceptual de la presente investigación: en las estructuras del mundo de la vida, el sujeto construye sus sentidos de vida a partir de “la suspensión de la *duda* sobre si la realidad puede ser distinta de lo que parece (o de lo que el *sentido común* nos dice que es)” (p. 32).

Poco a poco, con el discurrir del tiempo y del espacio físico-social, fueron construyendo un *habitus*, esto es, un conjunto de valores deseables para el bienestar común que les dieran un sentido de pertenencia, una identidad, un *lugar* al que llegar. Como se puede dilucidar en el capítulo 2 a través de la descripción primero de Bachajón y al final de

² Así le suelen llamar a las bases de apoyo zapatista y su Ejército de Liberación Nacional

³³ Hasta el momento no acabo de entender muy bien cómo es que esta división política y social se encuentra tan bien diferenciada por zonas geográficas en el territorio que abarca esta localidad. Pregunto a los jtatikes si acaso quienes estaban con el PRI se fueron a vivir al barrio kakawil y quienes no se mudaron al central y al de San Juan. Dicen que algunos sí, así le hicieron, pero que la mayoría ya vivía en el barrio correspondiente porque casi todos los de una familia viven en la misma zona y casi todos en esas familias están de acuerdo en la política que quieren seguir

Tulijá, las estructuras del mundo de vida que aprehendieron en su lugar de origen, fueron trasladadas casi intactas al nuevo espacio.

En esos momentos lo más importante era la adquisición y el trabajo de la tierra. Así, a pesar del escaso contacto que hasta entonces hubieran tenido con las instituciones oficiales, lograron oficializar el ejido y ampliarlo en tres ocasiones distintas. La **Reforma Agraria y la colonización de la Selva** fueron procesos muy significativos para la creación de ésta y otras comunidades en varios aspectos, uno de ellos: la creación de comunidad. Por un lado, la figura jurídica del ejido, contenía ciertas especificaciones en cuanto a la organización, pues la entrega de tierras no se realizaba como propiedad privada, sólo los espacios comprendidos por la parcela, la casa y el solar, eran de uso particular y se designaba cierta cantidad de terreno y las decisiones en torno a él, al uso comunal: “la tierra debía ser cultivada personalmente por el titular de la parcela, no podía permanecer ociosa, ni ser arrendada, venderse o ponerse como garantía, era inalienable aunque podía heredarse si esto no implicaba fragmentación. La asamblea ejidal era la encargada de tomar decisiones importantes al respecto de la tierra de uso común y las parcelas, pero sólo se podían reunir si era convocada por las dependencias agrarias gubernamentales y eran validadas por la presencia de funcionarios públicos” (capítulo 2, p. 54). Por otro lado, la analogía del territorio selvático con la tierra prometida de Dios para su pueblo elegido, es decir, la visión eclesiástica de la colonización selvática, ubicaba una historia de despojo y recuperación de tierras para la realización de la comunidad y, en este caso, era impulsada por la Misión Jesuítica de Bachajón: “...las actividades de la Misión no se limitan al ámbito religioso sino a la construcción de la comunidad en sí desde los ámbitos sociales, económicos y políticos también” (capítulo 2, p.68).

Las personas fundadoras del ejido cuentan que de las comunidades de las que provienen, no tenían ni una iglesia, ni una escuela, mucho menos clínicas de salud, ni caminos como los de ahora, sino que había pura brecha. Antes, también, como dice *loloch* y varios *jtatiketik* que suelen sentarse junto a él en la puerta de su casa, no tenían religión, “sí teníamos, de la católica, pero nomás que no había ningún sacerdote ni una iglesia, ¡nada!, por eso había muchos niños que no estaban bautizados, si tampoco teníamos registro para los niños hacer un acta con su nombre”; también por eso no se casaban sino que sólo se juntaban y, además, “por eso la gente creía siempre que había quien echaba enfermedades,

por eso si alguno tenía algo más que otros, tenía que tener cuidado porque por la envidia podían enfermarlo y hasta matarlo”.

Las personas, sobre todo los niños y niñas, se morían a causa de cualquier enfermedad porque no había médicos, aunque sí había las parteras y quienes conocían de hierbas que a veces sí funcionaban y curaban, así como las oraciones para quitar el mal que se adquiría por la envidia de otros y otras. Las casas en las rancherías de las que provienen, eran de techo de guano y piso de tierra, también con el guano hacían sus huaraches. Sembraban caña y hacían trapiches para tener con qué endulzar el café: “antes, para nosotros, no necesitábamos del dinero: todo lo hacíamos con nuestras manos y hasta para curarnos no hacía falta más que saber qué yerba usar”. Tampoco había escuelas ni maestros, por eso los varones que llegaron con sus familias a Tulijá, tuvieron que ir aprendiendo, poco a poco a hablar el castilla, a leerlo y a escribirlo siendo ya adultos; lo aprendieron los varones porque eran quienes asumían cargos que les hacían entrar en contacto con las urbes ladinas, por eso las mujeres, en ese entonces jóvenes, hasta hoy no lo hablan, algunas lo entienden, otras no, pero pocas lo hablan: “¡No, Pilar! Si yo aprendí, así como me oyes que hablo bien el castilla, pero lo aprendí cuando ya estaba grande. Después don Carmelino fue que nos estuvo enseñando a leer y escribir, porque eso sí, como teníamos que llegar en Reforma Agraria y hacer trámites, los que teníamos de un cargo, teníamos que saber para leer y escribir”. Esta relación con las instituciones gubernamentales, que no se reducía a instituciones agrarias pues también empezaron a relacionarse con las instituciones de salud y educativas, fue la que les motivó en el aprendizaje de la lengua dominante del país, su lectura y escritura. Ciertamente desde antes de llegar a Tulijá se relacionaban con ladinos de la zona de Bachajón para el intercambio comercial principalmente, pero según *loloch*, mi gran amigo e informante principal del proceso fundacional, “no se necesitaba de saber mucho el castilla, nomás algunas palabras se necesitaban”.

Es así que fueron los varones quienes tuvieron entonces que aprender, con lecciones duras, a comunicarse con las instituciones sociales ladinas (la Secretaría de la Reforma Agraria y el registro civil fueron de las principales) y a llevar a cabo procesos burocráticos de papeleos y firmas para sacar adelante el nuevo ejido: sacaron actas de nacimiento calculando más o menos las fechas de nacimiento, de ellos mismos y de sus

esposas e hijos e hijas, sacaron actas matrimoniales y algunas de defunciones; con todo eso, sus papeles de ejidatarios poseedores de cuarenta hectáreas de selva Lacandona, fueron saliendo *kun'kun*⁴. Ya encarrilados con la creación de su comunidad y tomando experiencia en los trámites oficiales, buscaron la implementación de una escuela primaria en el interior del ejido. Esta institución fue uno de los logros que más enorgullecen a los fundadores de la comunidad: “la educación es importante, aquí en Tulijá pudimos poner la primaria Cuauhtémoc antes que en otros ejidos porque vimos todos de construirla y sacar la oficialización”, este comentario refleja un interés incipiente en los procesos educativos, interés que les llevó a lograr la implementación del nivel secundario, de una primaria bilingüe y de un bachillerato. Este dato no es nada irrelevante: se trata de una comunidad especialmente interesada en que sus hijos e hijas tengan una formación escolar oficial en todos los niveles y, de alguna manera, han logrado llevar a cabo sus objetivos en un tiempo relativamente corto (hay comunidades que tienen mucho más tiempo de constituidas y, sin embargo, no tienen escuelas de nivel medio superior), además, todavía tienen en la mira la posible constitución de una universidad intercultural al interior del ejido: “ya hemos pensado que ahora que la prepa es intercultural, tal vez podemos ver de poner la universidad intercultural también. Tenemos mucho espacio porque 40 hectáreas del ejido son para instituciones educativas y nos queda mucho de ese terreno”

Es así pues, que para las jóvenes familias fundadoras de San Jerónimo Tulijá, quienes vivieron un proceso de ruptura con su tierra de origen e iniciaron un proceso de reconstrucción de una nueva vida, la comunidad, expresada a partir de las formas de vida cotidiana y ritual, de instituciones físicas y sociales, era la base social necesaria para llevar a cabo sus proyectos de vida en común que, junto con la tierra, heredarían a sus hijos e hijas.

⁴ Así se dice en tseltal cuando se quiere decir “poco a poco”, pero principalmente significa que las cosas llevan un tiempo y en ese tiempo se va construyendo de poquito a mucho: “empiezas con algo chiquito. A lo mejor lo ves y no piensas en ese momento que pueda crecer, por eso dices *kun'kun*’, porque ahora lo ves chiquito pero, si le das su tiempo necesario y lo trabajas como se tiene que trabajar, eso chiquito va a crecer y va a ser grande” (conversación con don JM, patronato de la preparatoria, 2000)

Tulijá ahora...

En los tiempos fundacionales y aun previos de San Jerónimo Tulijá, las **juventudes** empezaban con los cambios fisiológicos propios del ciclo vital humano y a partir de ese momento, la persona estaba capacitada para la reproducción social; no existía un lapso meramente juvenil, sino que de la infancia, en la que se educaba a niños y niñas en las actividades propias de cada género, se pasaba, casi directamente, a la adultez: se juntaban en pareja muy jóvenes, empezaban a tener familia prontamente y adquirían las responsabilidades, personales, familiares y comunitarias, que les insertaba en la categoría de adultos y adultas. Hoy en día se ha creado esa etapa juvenil y, sin embargo, resulta más compleja su localización. Es decir, ahora existe una etapa juvenil en la que muchachas y muchachos se dedican a la escuela, primero dentro de la comunidad, después, si es posible, fuera de ella, lo que les da un lapso temporal, es decir, una moratoria social, dedicada a la escuela, las reuniones entre amigos y/o amigas, sí realizando labores obligatorias al interior de sus hogares, pero sin responsabilidades reales, un tiempo para la realización de sus juventudes. Además, actualmente, la unión en pareja no necesariamente implica un cambio de posición, pues existe una autopercepción como jóvenes, aun entre quienes ya son responsables de un hogar: “me dediqué a preguntar a quienes me parecían aún jóvenes si así se consideraban a sí mismos y a sí mismas, aunque ya estuvieran casados o casadas, invariablemente la respuesta era positiva y ante mi segunda pregunta de cuándo o en qué momento se convertirían en adultos o adultas, me daban un número, una edad que varía entre los 35 y los 40 años” (capítulo 3, p. 94)

Las **condiciones sociales** en que se encuentran los jóvenes y los jóvenes actuales de esta comunidad, muestran muchos de los cambios que han vivido, en su corta historia, las juventudes de Tulijá. Destacan, dentro de la comunidad, los cambios físicos acelerados, como la ampliación de caminos y rutas de transporte, la construcción de cinco instituciones educativas en funcionamiento, la introducción de medios de comunicación (tvs, dvds, teléfono, internet), las dos clínicas de salud (aunque ninguna de las dos funcione), la instalación y desinstalación de un campamento militar en menos de diez años, la construcción y constitución de por lo menos tres iglesias y sus respectivos templos: las dos católicas, la presbiteriana y las pentecostales. Así que las actitudes y formas de conducta de las nuevas generaciones, a diferencia de las anteriores, tienen que ver con el hecho de que

sus condiciones sociales han cambiado: ahora hay más posibilidades de salir, por lo tanto, más posibilidades de trabajar o de estudiar y mantener contacto con las nuevas tecnologías, hay mayores índices de vida y salud y hay una ampliación de opciones religiosas que les permite entrar, sin mucha dificultad ideológica, en un mundo mayoritariamente secularizado. Un ejemplo de las diferencias entre las posibilidades de antes y lo que es hoy, es el de *chuchbu'*, esposa de *lolo*, quien tuvo doce hijos e hijas, pero sólo le sobrevivieron la mitad, pues no hubo manera de llevarla a una clínica durante sus partos y, aunque contaban con buenas parteras, no siempre eran suficientes; en cambio, Tina, su bisnieta, cuando empezó las labores de parto (tuvo a su hijo a los quince años), hubo complicaciones por lo que la llevaron de inmediato a la clínica de Palenque (un transporte normal no tarda ni una hora en llegar ahí) donde le hicieron una cesárea: en otro tiempo, no hace demasiados años, hubiera muerto ella o hubiera perdido a su hijo.

Las jóvenes y los jóvenes actuales, nacieron en esta comunidad cuando ya había casas, calles, un parque central, escuelas, la clínica de salud (del IMSS), el salón ejidal, entre otras. Eran muy pequeños y pequeñas cuando se desataron los conflictos internos y se formaron las otras asambleas, así que crecieron en una situación política y social que no se parecía en nada a lo que sus padres y madres habían supuesto que conformarían. Además, una gran mayoría de jóvenes entraron a la escuela por lo menos, desde los seis años. Ahí aprendieron la lengua *castilla*, a leerla y a escribirla siendo aún niños y niñas; a través del proyecto de la preparatoria particular primero, el bachillerato intercultural después, han aprendido también la apreciación de la lengua materna (tseltal), su valoración, su lectura y escritura desde los niveles ortográfico y gramatical. Así que en cierto sentido es posible pensar que las jóvenes y los jóvenes de Tulijá, detentan algunos adelantos respecto a sus congéneres en distintas comunidades e incluso en las ciudades, que si bien no aparecen trascendentes para el desenvolvimiento de sus juventudes tal cual se espera se desarrollen dentro del sistema dominante-occidental, sí lo son en cuanto a su desarrollo personal y comunal. Incluso, además, del manejo de dos o más lenguas, las jóvenes y los jóvenes tulijeños, tienen el conocimiento heredado del trabajo en la tierra y ahí, bien o mal, tienen una ventaja sobre otros y otras jóvenes que carecemos de tierras propias y, en todo caso, del conocimiento necesario para trabajarlas, y dada la crisis alimentaria que se vive a nivel

mundial, este conocimiento es considerable: resulta relevante para el autosustento que es tal vez, el mejor recurso de superación de la crisis.

Las **imágenes culturales** actuales se despliegan en una conjunción entre i) las adquisiciones provenientes de la cultura dominante-occidental a través de los medios masivos de comunicación y las nuevas tecnologías, y; ii) la permanencia de estructuras del mundo de vida heredadas por sus padres y madres. Se observan bandas de *chobolos*, así como grupos de chicas portando atuendos al estilo *RBD* (ver capítulo 3, pp. 11 y 12) adaptando sus estilos juveniles al espacio en que habitan: “Las imágenes culturales de los jóvenes y las jóvenes en Tulijá, son una mezcla del paradigma creado por los medios masivos de difusión y el espacio territorial de que se dispone: las chicas logran usar zapatillas de tacón sin atorarse en la terracería y lodazales de los caminos tulijeños, así como los muchachos aprenden a usar camisas de vestir, o playeras de cuello alto y manga larga color negro, bajo una temperatura que oscila entre los 35° y los 40° centígrados con un alto nivel de humedad, sin sudar demasiado, ‘sin perder el estilo’” (capítulo 3, p. 102). Estas variaciones entre las condiciones sociales y las imágenes culturales actuales con las de antes, derivan en la constitución de nuevas formas de interrelación: i) hoy en día existe una estratificación social basada en las posibilidades de cada familia o sujeto: el capital económico y también, sobre todo, el capital social que posean; también se construye esta estratificación a partir de un estatus social adquirido por la migración, es decir, por quienes conocen otros lugares, ciudades o, incluso, países (Estados Unidos, básicamente), por la escolarización, esto es: por quienes han logrado salir, continuar los estudios y convertirse en profesionales, y por la capacidad de adquisición de los artefactos culturales dominantes de moda ; ii) cada vez hay un mayor contacto con las urbes y con las estructuras del mundo de vida impuestos por la cultura dominante-occidental que permite a las jóvenes y a los jóvenes desplazarse con mayor soltura en los ámbitos citadinos a los que acuden regularmente; además esto ha creado nuevas formas de socialización que se van insertando en la intersubjetividad comunitaria, desdibujando en cierta medida, las praxis identitarias; y iii) la inclusión de las mujeres en estos procesos: migración y escolarización; esto es una novedad significativa que se ve además reflejada en los usos del cuerpo, la sexualidad, las relaciones de pareja y cómo se constituyen actualmente los nuevos hogares (ver capítulo 3., pp. 124 y 133). Esto último es importante, pues, a diferencia de las generaciones anteriores, hoy en día las

mujeres tienen plena decisión en cuanto a con quién quieren juntarse y los varones ya no tienen que realizar procesos tan exhaustivos y caros para *robarse* a la muchacha con quien quieren estar. Así mismo, las parejas jóvenes disponen del conocimiento necesario para la planificación familiar, y juntos deciden la cantidad de hijos e hijas que quieren tener y que pueden mantener (ver capítulo 3, p. 136). Además las relaciones familiares entre padres, madres e hijos, hijas, en los nuevos hogares, también han cambiado: hoy en día, al parecer, existe una mayor comunicación entre ambas generaciones, los padres quieren ser compañeros, no tanto autoridades de sus hijos, lo mismo entre madres e hijas; los temas que antes eran *tabú*, como la sexualidad, ahora se tratan más, aunque sea sólo con los hijos varones, como dice Mauricio Morán: “Así por ejemplo, mi papá nunca me habló del sexo, nunca me ha hablado de lo que es formar una familia y yo hubiera querido preguntarle tantas cosas. Por eso yo platico con mi hijo el Yano [el mayor] de todas las cosas de que tiene dudas” (capítulo 3, p. 137)

El **cambio generacional**, tanto de expectativas como de modos de vida, es evidente. Las formas de subsistencia se han ampliado gracias a los modelos educativos y la inserción de esta comunidad en ellos. La brecha generacional es notoria, sin embargo, no es factible decir que exista un conflicto intergeneracional demasiado fuerte, es decir, las personas mayores suelen mostrar una actitud, en general, bastante tolerante, si no alentadora, hacia las posibilidades juveniles actuales. Ciertamente existen algunas preocupaciones sustanciales en cuanto a cómo están viviendo las jóvenes y los jóvenes: el aumento en el consumo del alcohol, el creciente número de madres solteras jóvenes y la salida sin retorno de la comunidad por muchos y muchas jóvenes. Pero para las *juantiketik* y los *jtantiketik* de Tulijá, estos cambios, aunque aparezcan negativos, son comprensibles y aunque constantemente estén trabajando en la guarda de la comunidad, son conscientes de que ahora les corresponde a sus hijos e hijas tomar las decisiones necesarias para el futuro, tanto a nivel personal como a nivel colectivo.

Las adultas y adultos en Tulijá, pueden o no estar de acuerdo con las formas en que se están desarrollando las juventudes actuales en su comunidad, lo que me parece les resulta más importante, es que sus hijos e hijas logren llevar a cabo una vida con el mayor número de posibilidades. Por eso llegan a la contradicción: por un lado quisieran que sus

hijos e hijas, quienes heredarían la tierra, continuaran la construcción de la comunidad; por otro lado, estimulan su salida de la comunidad en busca de más y mejores opciones. Así lo expresa Julio Huidobro: “Es que los papás no se ponen de acuerdo[...]te dicen que estudies para que no tengas que pasar las mismas cosas que ellos mismos han pasado. Porque el trabajo en el campo es muy duro y no es bien pagado porque muchas veces apenas alcanza para comer y son muchos los trabajos en la milpa. Así te dicen, que estudies para que no vengas a trabajar en el campo y ya cuando uno regresa te dicen que hay que trabajar en el campo para comer, que no hay que abandonarlo, que qué va a pasar con estas tierras y así. Entonces, ¡pues que se pongan de acuerdo! ¿Qué es lo que quieren de sus hijos, pues?” (capítulo 4, p. 150)

Ahora bien, el que no exista un conflicto generacional tan marcado, no significa que adultos, adultas y jóvenes, mantengan relaciones absolutamente armónicas, sin duda existen problemas intergeneracionales que a veces parecen irresolubles que trataré más adelante, pues en general se debe a algunas actitudes que las jóvenes y los jóvenes puedan tener que hemos llamado alternativas, es decir, jóvenes que no se integran de una manera *acceptable* al mundo adulto. A lo que me refiero con que no aparece un conflicto intergeneracional a todas luces, a pesar de que los cambios de las juventudes actuales en comparación con las anteriores, sean tan drásticos, es a que me da la impresión de que las tseltales y los tseltales tulijeños, tienen una cierta disposición al cambio de paradigmas que difícilmente encontramos entre adultas y adultos de otros grupos sociales, por ejemplo, los grupos urbanos, de los que de hecho, surge la idea de que las juventudes actuales son rebeldes, anarquistas o delincuentes. Tal vez esta aceptación al cambio tiene que ver con su propia trayectoria de vida: el simple hecho de haber sido artífices de un espacio físico-social como es esta comunidad, les da pie a comprender que, así como ellos y ellas (las adultas y adultos) salieron de su lugar de origen a iniciar una nueva vida, así mismo sus hijos e hijas están saliendo de la comunidad a buscarse la vida por sus propios medios. A las jóvenes y los jóvenes de mediados de siglo se les abrió la posibilidad de adquirir extensas zonas de tierra cultivable, oportunidad que sus padres nunca tuvieron; a sus hijos e hijas se les abren ahora otras posibilidades, como la educación, el salario y las nuevas herramientas de acción comunicativa. Esto es lo que les coloca en la paradoja: i) por un lado, los valores simbólicos heredados en el habitus, les hace perseverar en la visión de la tierra como un patrimonio

inigualable, en la concepción de la comunidad como el espacio máximo para el pleno desarrollo de las personas y del colectivo, en la guarda de una identidad cultural persistente; ii) por otro lado, se encuentran con el hecho de que sus hijas e hijos se desplazan en nuevos campos de acción, de pronto incomprensibles para las adultas y adultos, poseen un capital cultural más amplio lo que les ha llevado a constituir relaciones distintas a diferentes niveles: entre parejas, entre padres/madres e hijos/hijas, entre el campo y la ciudad.

Se trata de un proceso más o menos lógico de sucesión generacional en el que las nuevas generaciones, a través de sus reflexiones y acciones sobre el mundo, inciden en una transformación gradual y constante de las estructuras *naturales* del mundo social. La condición juvenil se ha tratado como un lapso de la vida en que el sujeto se prepara para *integrarse* al mundo adulto, lo que implica una sujeción a las normas, valores e instituciones que conforman las estructuras del mundo de vida heredadas, impuestas e interiorizadas desde el *habitus*; quienes cuestionan estas estructuras, quienes eligen caminos diversos, serían entonces sujetos *desintegrados* al cuerpo social. Sin embargo, puede pensarse que son precisamente las **actitudes alternativas** de los sujetos desintegrados, las que modifican y renuevan las formas de coexistencia intersubjetiva social. Las jóvenes y los jóvenes en Tulijá, sí respetan, pero también cuestionan la jerarquía adultocéntrica de su comunidad y buscan hacer valer su voz cuando sienten que se están tomando decisiones injustas y que les competen. Así pasó en el 2004 cuando por conflictos internos entre el patronato de la preparatoria, estaban por despedir a un profesor y a una profesora. Las alumnas y alumnos estaban en desacuerdo con el despido y decidieron, en grupo, asistir a la asamblea en la que se decidiría, entre padres y madres de familia y patronato, qué pasaría con estos docentes. Lo que se dijo con precisión, no lo sé porque todo se habló en tseltal, pero ahí pude notar que había adultos y adultas que le daban la palabra a jóvenes porque decían que si ellos y ellas son quienes estaban recibiendo las clases y aseguran que sí aprenden más que con otros profesores y profesoras, entonces no importaban los problemas del patronato con sus docentes. Otro grupo de padres y madres de familia decía que a las muchachas y muchachos les parecía que porque les cayeran bien se debían quedar, pero que si el patronato no les quería, que mejor se fueran. Mientras tanto, las chicas y chicos gritaban, interrumpían cuando algún patronato u otro profesor decía algo que no era cierto. Al final valió la voz del patronato, pero las jóvenes y los jóvenes ya no fueron los menores

abnegados que escuchan sin rechistar. Otras y otros jóvenes prefieren no enfrentar las decisiones adultas, toman **actitudes integradas**, procurando guiar su vida por el camino *acceptable* y con esto dar continuidad a las formas tradicionales de relaciones intersubjetivas. Ahora bien, como hoy en día es muy común que salgan de su comunidad, tanto ellas como ellos, los jóvenes, se encuentran con espacios donde las acciones no permisibles dentro de su *habitus*, son parte de la cotidianidad, lo que les da pie para experimentar nuevas prácticas y estilos juveniles que les calificaría como alternativas o alternativos dentro de su propio ámbito social pero que les permite integrarse al nuevo espacio (véase el caso de Fernanda Morán, capítulo 4, p. 168).

Al cambiar su campo de estructuras, lo amplían y adquieren determinadas capacidades agenciales que, al regresar a su comunidad, se ven reflejadas en las nuevas formas relacionales que poco a poco se van introyectando. El cambio social resulta inevitable y, sin lugar a dudas, está en las manos de las juventudes actuales de Tulijá hacia dónde se dirige este cambio. En ese sentido es posible vislumbrar varias situaciones:

- i) A partir del año de 1992, se clausuraron las reparticiones de tierras y las ampliaciones de ejidos que a lo largo del siglo XX fueran tan solicitadas. Al reducirse esta posibilidad a la herencia, compra o renta de parcelas, las adultas y adultos tulijeños, preocupados, buscaron como alternativa de subsistencia, la educación. La tierra como opción de vida, aunque sigue siendo el sustento principal, deja de percibirse como posibilidad futura, no sólo porque en algún momento no muy lejano, será demasiado escasa, sino porque las expectativas de las jóvenes y los jóvenes actualmente, ya no se insertan en las dinámicas agrícolas, sino que buscan nuevos horizontes, si no fuera de su comunidad, sí con miras a actividades lejanas a estas dinámicas en que sus padres y madres aprendieron a vivir. Considero que mientras no se procure un entendimiento profundo de la importancia de la comunidad como tal y de las tierras que trabajan y seguirlas trabajando, es posible que éstas nuevamente caigan en manos ajenas que además no sepan equilibrar sus relaciones con la naturaleza con la que están rodeados y rodeadas las tulijeñas, provocando el exterminio de esta zona.
- ii) Las dinámicas relacionales entre jóvenes y adultas y adultos al interior de la comunidad, aunque mantienen el respeto tradicional (muy bien expresado en el saludo: *pat'o'tan*), han variado, y actualmente se puede detectar una brecha generacional, o bien,

un corte que distingue a la generación fundadora del ejido, de la generación de jóvenes que ya nacieron ahí. Esta brecha se ve expresada en el contacto constante con las urbes, en el acceso y manejo de nuevas tecnologías y medios audiovisuales y en la escolarización de la mayor parte del sector juvenil (sólo tal vez quienes crecieron en familias de adscripción zapatista, puede ser que no tengan papeles oficiales escolares, ni hayan cursado siquiera la primaria). Las jóvenes y los jóvenes actuales se desenvuelven con soltura en el mundo *kaxlam*: se comunican en lengua castilla casi a la perfección, conocen sus formas de vivir a través de los medios audiovisuales que manejan, adquieren sus costumbres y las aprueban o desechan a través del proceso de adquisición de conocimientos que otorgan las escuelas a las que asisten. Muchos padres y madres acuden a sus hijos e hijas al intentar solucionar cuestiones que tienen que ver en su interacción con el mundo urbano. Aunque la jerarquía de las ancianas y ancianos sigue siendo reconocida entre los distintos sectores poblacionales, no son pocos ni pocas las jóvenes que cuestionan esta verticalidad y buscan alternativas para establecer un diálogo con adultos y adultas (si es necesario, a gritos) y hacer ver sus posturas. Esta brecha generacional puede resultar benéfica si se logra un empoderamiento juvenil. Es decir, no se trata de evitar el contacto de la comunidad con el mundo dominante-occidental que les hace ser contestatarios ante los adultos y adultas, sino de permitir que sean estos jóvenes y estas jóvenes quienes vayan adecuando estos contactos a su realidad creando un mundo de relaciones más equitativas: entre jóvenes y adultos y adultas, entre varones y mujeres, entre el campo y la ciudad.

iii) La unión en pareja y la conformación del nuevo hogar, poco a poco van dando cuenta de esta brecha generacional, sobre todo en cuanto a las relaciones de género. Si bien, en este aspecto todavía están insertas las ideas de superioridad o dominación masculina, ya se pueden observar variaciones en estas relaciones, variaciones enfocadas a una mayor equidad de oportunidades. Hombres y mujeres platican en pareja cuántos hijos e hijas tener y de qué manera cuidarse para planificar. También, aunque conlleva mucha dificultad, se busca construir una casa propia, fuera del hogar materno/paterno del marido. Este intento de independencia familiar, se refleja incluso en la adquisición de oficios (cuando no es posible una profesión) a través de los que el joven varón ya no dependerá del trabajo en la tierra del padre que muchas veces se traduce en exigencias.

Aunque sigue estando mal visto que varones y mujeres jóvenes anden juntos por la calle, los cortejos y noviazgos se viven un poco más de cerca que en las pasadas generaciones, lo que ha llevado a una elevación en el índice de madres solteras y de niños y niñas creciendo con sus abuelas. Esta transformación en las formas de relacionarse en pareja, así como la planificación familiar, puede transformar también las relaciones generacionales, con lo que es posible pensar en una generación futura con una mayor identidad intergeneracional que lleve a una innovación en las formas de percibir su propio mundo, como uno de relaciones más equitativas.

iv) La movilización hacia afuera de la comunidad, ha ido en aumento. Además se han abierto nuevas zonas de destino hacia el norte del país o traspasando la frontera nacional. Las generaciones que llegaron a Tulijá en los años 50, ven en este lugar el ideal para vivir, por lo que ahí se instalaron y, a excepción de viajes por motivos de salud o arreglos de documentos o paseos breves, no suelen salir de la comunidad. Por el contrario, las nuevas generaciones, en su mayoría, sí buscan salir con la intención de encontrar mejores opciones de vida que las que su pueblo ofrece. Muchas de las personas que salen no regresan, sin embargo, hay en la mentalidad de un buen número de jóvenes, la idea de salir, viajar, trabajar, estudiar si es posible... y regresar. Es este grupo de jóvenes, el que ha tenido o mantiene un contacto real con el mundo de *afuera*, pero que a la vez decide, con su voluntad, regresar a su comunidad, donde se puede localizar una identidad colectiva potencializadora de un destino más adecuado y propio para la población del ejido.

v) La inserción en la educación formal a nivel superior, va aumentando. Padres y madres de familia, algunas veces los hermanos y hermanas mayores, hacen los esfuerzos posibles por dar esta oportunidad a las más jóvenes. En el año 2001, la mayoría del alumnado se ilusionaba con estudiar Derecho y algunas muchachas Educación o Pedagogía. La generación saliente del 2008, busca carreras como Turismo, Medicina, Medicina Veterinaria, Ingenierías o, para mayor facilidad, Pedagogía. Además de médicos y médicas que buena falta hacen en el ejido, esto nos lleva a pensar a una posible industria ecoturística y otra ganadera y agrícola que, aunadas a la posibilidad de vender y rentar la tierra, abren esta comunidad hacia agentes foráneos con quienes tendrán que lidiar. Es importante entonces, me parece, que los enfoques político y

económico estén presentes en las decisiones que, como comunidad, irán tomando respecto a dichas actividades. La zona de la selva Lacandona es muy preciada dada la biodiversidad de flora y fauna, así como las grandes cantidades de agua que se desplazan a través de ríos y por la humedad selvática. Considero las grandes posibilidades de que este ejido se transforme en parte del corredor industrial planeado desde hace varios años por el gobierno federal, pero también aquí se encuentran las factibilidades de elaboración de proyectos que involucren los intereses de toda la comunidad y que a ella satisfagan.

Con estas reflexiones termino este texto: el futuro está en manos de las jóvenes y los jóvenes, pero sus perspectivas a veces se reducen a un presente ya dado dentro de la cotidianidad, que irrumpe en las utopías. Acudir al llamado de ser portadores y portadoras del cambio social requerido “para mejorar este mundo”, es cuestión de cada quién y en esa libertad está la voluntad individual. Las jóvenes y los jóvenes rurales, no pueden quedarse a la espera de que el gobierno o las fundaciones empresariales les den las oportunidades que buscan: o bien, se refugian en sus espacios convencionales para continuar las formas de vida a la que están acostumbradas y acostumbrados, manteniendo sobre sí la carga de ser la población más empobrecida y dejando de lado los anhelos creados por la globalización mediática; o bien, mantienen sus contactos con el exterior, se crean capitales sociales sustentables que sean transmisibles a otras personas de sus generaciones, trabajan en conjunto exigiendo lo que como ciudadanos y ciudadanas merecen luchando por esos derechos.

La intención de esta investigación ha sido presentar a la nueva generación campesina proveniente de San Jerónimo Tulijá en la que están puestas las expectativas de subsistencia comunitaria y que, a la vez, ha sido factor de cambio social comunitario en aspectos tanto negativos como positivos. Esto con el propósito de hacer notar el hecho de que, las comunidades indígenas-campesinas como ésta, no están aisladas del mundo globalizado-local, por el contrario, interactúan con él en todos los niveles posibles y, además, son capaces de reinventarlo mezclando en él, todo aquello que han heredado de la cultura materna/paterna. Por otra parte, las jóvenes y los jóvenes mexicanos, llegamos a un mundo ya constituido con normas y valores que aprehendemos y con los que nos movemos dentro de un espacio geográfico y social. La intersubjetividad actual se ha convertido en una globalización de localidades dominantes interfiriendo en los procesos

comunicativos intersubjetivos a niveles personales. Este mundo se nos presenta con una serie de posibilidades entre las cuales podemos escoger algunas veces y otras tantas simplemente se nos *ponen-en-frente* y suceden. Pero es en el manejo adecuado que hagamos de nuestras voluntades en tanto las posibilidades *están-abí*, donde está la incidencia que sobre el mundo humano y social podemos tener. Es así que, si bien, las jóvenes y los jóvenes en México vivimos una depauperada situación de encarecimiento, desempleo, falsos anhelos, migración e ignorancia, también es cierto que está en nuestras propias capacidades agenciales, de acción e incidencia, cambiar el rumbo de nuestra cotidianidad. El futuro es incierto, pero sin duda será uno más heterogéneo, escolarizado y sincretizado. En la construcción de este mundo estamos todos y todas y empezar por lo local, puede ser un buen remiendo para un mundo en que una localidad pretende globalizarnos a todos y todas.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO RIQUELME, D. (s/f). *Propuestas de políticas de Juventud y Nueva Ruralidad*. Recuperado el febrero de 2008, de <http://209.85.215.104/search?q=cache:x1s3cX07S-oJ:www.cinterfor.org.uy/public/spanish/region/ampro/cinterfor/temas/youth/doc/not/libro189/libro189.pdf+ruralidad+juventudes+e+identidades&hl=es&ct=clnk&cd=1&gl=mx>
- AGUDO SANCHÍZ, A. (2007). Legados históricos en movimiento. Colonización agraria indígena y conflicto en Tila, zona norte de Chiapas. *Sociológica* (63), 51-83.
- AGUIRRE BELTRÁN, G. (1991). *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ALONSO, J. (2003). Los enigmas del campo. *Desacatos* (13), 177-187.
- ALTAMIRANO, P. D. (1974). *Estamos buscando la libertad. Los tzeltales de la selva anuncian la buena nueva, catecismo*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.
- APPENDINI, K., & NUJTEN, M. (2002). El papel de las instituciones en contextos locales. *Revista de la CEPAL*, núm. 76 , 71-88.
- ÁVALOS PLACENCIA, T., CORPUS, A., GÉLOVER REYES, Z., LÓPEZ REYES, Y., MUÑOZ LOZANO, M. D., PALACIOS GAMA, Y., y otros. (2007). *Antropología y comunidad en Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Sureste/Antropología e historia de las religiones (s/p)
- ÁVILA LANDA, H., & CRUZ SALAZAR, T. (s.f.). *Juventudes en la posmodernidad mexicana del siglo XXI. identidades flexibles: dos experiencias con jóvenes urbanos*. Recuperado el noviembre de 2006, de http://127.0.0.1:4664/cache?event_id=48517&schema_id=6&q=revista+jovenes+tania+cruz&s=4x1ynt4HTsTneWPg-oVC08_CVtM
- BALLINAS MÉNDEZ, M. E. (1999). Los ritos y las ceremonias y su relación con el medio ambiente: el caso de Bachajón. En *II Encuentro Indígena de las Américas. Memorias 1999* (págs. 280-281). San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Sna Jtz'ibajom, Cultura de los Indios Mayas, A.C.
- BAUMAN, Z. (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. España: Soglo XXI.
- BONFIL, G. (1990). *México Profundo*. México: Grijalbo.
- BRETÓN, A. (1984). *Bachajón. Organización socioterritorial de una comunidad tseltal*. México: INI.
- BRITO LEMUS, R. (1998). *Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud*. (Ú. D. Poblacional, Ed.) Recuperado el Octubre de 2006, de Red AL y C. La Hemeroteca Científica en línea en Ciencias Sociales: www.redalyc.com
- _____ (2002). Identidades juveniles y praxis divergente: acerca de la conceptualización de juventud. En A. Nateras Domínguez (coord), *Jóvenes, culturas e identidades urbanas* (págs. 43-59). México: UAM/Porrúa.

CAPUTO, L. (4 a 6 de diciembre de 2000). El replantamiento de la transición juvenil: exclusiones y respuestas. *Identidades trastocadas de la juventud rural en contextos de exclusión. Ensayando una reflexión sobre la juventud campesina paraguaya*. San José, Costa Rica: Reunión anual del GT sobre Juventud de CLACSO y el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Costa Rica.

CONCHEIRO BÓRQUEZ, L., & GRAJALES VENTURA, S. (2005). Movimientos campesinos e indígenas en México: la lucha por la tierra. *Revista Observatorio Social de América Latina (OSAL). Territorio y movimientos sociales*, Año VI (16).

CONEVYT, BIBLIOTECA DIGITAL (s.f.) *Comunidad de comunidades como necesidad cultural*. Recuperado el diciembre de 2007, de <http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/servicios/hemeroteca/reencuentro/no33/cinco/cultura1.html>

CORTEZ RUIZ, C. (Septiembre de 1998). *¿Hay futuro para la población de la selva Lacandona? (Colonización y desarrollo sustentable en Marqués de Comillas)*. Recuperado el marzo de 2007, de Ponencia presentada en el Congreso de la Latin American Studies Association. Chicago, EUA: <http://168.96.200.17/ar/libros/lasa98/CortezRuiz.pdf>

CRUZ SALAZAR, T. (s/f). *Mudándose la muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes*.

_____ (2003). Grafiteros en la ciudad de México. *JOVENes. Identidades juveniles y Cultura. Cotizados, vándalos y novatos*, 6-25.

_____ (2003). Voces de colores. Graffers, crews y writers: identidades juveniles en el defeano metropolitano. *Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*. México: Sin publicar.

DÁVILA LEÓN, O. (2004). *De las nociones a los abordajes en adolescencia y juventud*. Recuperado el diciembre de 2007, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071822362004000200004&Ing=es&nrm=iso

DE CERTEAU, M. (1999). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

_____ GIARD, L., & MAYOL, P. (La invención de lo cotidiano. 2 Habitar, cocinar). México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

DE VOS, J. (2002). *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*. México: CIESAS/FCE.

DELGADO, M. (2005). Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En M. Lisbona (coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (págs. 39-59). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/UNICACH.

DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. (1999). *Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: CENAMI.

- DUARTE QUAPPER, K. (s.f.). *¿Juventud o juventudes? Versiones, trampas, pistas y ejes para acercarnos progresivamente a los mundos juveniles*. Recuperado el noviembre de 2006, de www.cfg.uchile.cl
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos de América Latina y el Caribe.
- DUSSEL, E., SICILIA, J., & OTROS. (1999). *Interioridad y crisis del futuro humano*. Puebla, México: Universidad Iberoamericana Golfo-Centro.
- ESCALONA, J. L. (s.f.). Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder. Sin publicar.
- FEIXA, C. (1996). Antropología de las edades. En J. Prat, & A. Martínez (edits), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat* (págs. 319-335). Barcelona, España: Ariel.
- _____ (1999). De culturas, subculturas y estilos. En *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud* (págs. 84-105). Barcelona, España: Ariel.
- _____ (1999). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- _____ (2003). Del reloj de arena al reloj digital. Sobre las temporalidades juveniles. *JOVENes, Revista de Estudios sobre Juventud.*, Año 7, núm. 19, julio-diciembre 6-27.
- GARCÉS MONTOYA, Á. P. (2005). "La juventud oficial" en Montoya: *Nosotros los jóvenes. polisemia de las culturas y los territorios musicales en Medellín. Colombia: Universidad de Medellín*. Recuperado el Diciembre de 2007, de <http://books.google.com/books?id=WdJS6O3m8vEC&pg=PA37&lpq=PA37&dq=juventud+etario+oficial&source=web&ots=6U-0xnBsrZ&sig=cpmC616K4J3GzFPj3-t2JL7oh9k#PPA37,M1>
- GIDDENS, A. (1967). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- GIL TEBAR, P. (1999). Recreando la palabra. La Teología India y la pastoral indígena: la diócesis de San Cristóbal de las Casas (Chiapas). En S. Rodríguez Becerra (coord), *Religión y Cultura. Vol. 2* (págs. 395-402). Andalucía, España: Consejería de cultura/Fundación Machado.
- GOFFMAN, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu editores.
- GONZÁLEZ CANGAS, Y. (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales.
- HANNERZ, U. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, España: Frónesis.
- HERNÁNDEZ GUTIERREZ, L. (2007). *La madre tierra. Aspectos jurídicos agrarios del PROCEDE y sus repercusiones en el régimen de tenencia de la tierra de algunas comunidades de Chilón, Chiapas, desde una perspectiva del derecho indígena*. Puebla, Pue., México: S/P. Tesina para obtener el grado de Licenciado en Derecho por la Universidad Iberoamericana Puebla.
- LEGORRETA DÍAZ, M. D. (2007). Organización y cambio en haciendas y comunidades agrarias de los valles y cañadas de Ocosingo, Chiapas, de 1930 a 1994. *Sociológica* (63), 111-145.

- LEMA OTAVALO, L. (Marzo, 2001). Los rituales de la cotidianidad. *Revista Yachaiikuna* . Núm. 1, Mes de Marzo, 1-11.
- LEYVA SOLANO, X. (1995). Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas. En J. P. Viqueira, & M. H. Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (págs. 375-405). México: UNAM/CIESAS/Universidad de Guadalajara/CEMCA.
- LÓPEZ, E. (1996). Entrevista. En *III Encuentro de Teología India Mayense*. Guatemala: Revista Jesús.
- MAFFESOLI, M. (2004). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades premodernas*. México: Siglo XXI.
- MARIELLE, C. (1994). *La Reforma Agraria en Chiapas, México. I*. Recuperado el Mayo de 2007, de <http://base.d-p-h.info/es/fiches/premierdph/fiche-premierdph-1812.html>
- MAURER ÁVALOS, E. (1983). *Los tseltales, ¿paganos o cristianos? Su religión, ¿sincretismo o síntesis?* México: Centro de Estudios Educativos A.C.
- MAURER ÁVALOS, E. (2006). *Nohptesel ta stojol bats'il k'op sok bats'il talel k'ahyinel; sok ta stojol kaxlan stalel sk'ahyinel sok ta stojol castilla k'op. Diplomado en lengua y cultura tseltal, y lengua y cultura nacional (primera parte)*. México: Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe.
- MORALES BERMÚDEZ, J. (1998). Las rutas de la selva: de la memoria a la promesa. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones* , 149-172.
- NASH, J. (1970,1993). Bajo la mirada de los antepasados. *Instituto Nacional Indigenista* , 213-215.
- OSORIO, F. (No. 4 - Diciembre - 1998). La explicación en Antropología. The Explanation in Anthropology. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales* .
- PACHECO LADRÓN DE GUEVARA, L. C. (2000). Juventudes rurales en México. En *Encuesta Nacional de Juventud 2000*. México: Instituto Mexicano de la Juventud-IMJ/Centro de Investigaciones y Estudios de la Juventud-CIEJ.
- PAOLI, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. México: Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C./UAM-Xochimilco
- PEPPINO BARALE, A. M. (1999). *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina. Origen, evolución y perspectivas*. México: UAM-Azcapotzalco/Plaza y Valdés.
- PÉREZ ISLAS, J. A., & VALDEZ GONZÁLEZ, M. (s.f.). *En busca de la emancipación juvenil: algunos datos a partir de la Encuesta Nacional de Juventud 2000*. Recuperado el noviembre de 2006, de www.libertadeslaicas.org.mx/pdfs/Jovenes/08011133.pdf
- PITARCH RAMÓN, P. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tseltales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POPPER, K. (1992). *Un Mundo de propensiones*. España: Tecnos.
- REDFIELD, R. (1944). *De la sociedad "folk" a la sociedad civilizada. El continuum de las sociedades folk-urbana*.

- ROBLEDO RINCÓN, E. (2000). La política agraria en México a ocho años de las reformas al artículo 27 constitucional. En E. (. Robledo Rincón, *Reforma Agraria y desarrollo rural en el siglo XXI* (págs. 15-124). México: PYV/Procuraduría Agraria.
- RUIZ GARCÍA, S. (1992). Ponencia en el II Encuentro-Taller de Teología India de la región mayense. En Á. Ramazzini (ed), *Teología India Mayense II. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*. Chichicastenango, Guatemala: CENAMI.
- SCHUTZ, A., & LUCKMANN, T. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrurtu.
- SILLER A., C. L. (1992). Símbolo y mito en la Teología India. En Á. (. Ramazzini, *Teología India Mayense II. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*. Chichicastenango, Guatemala: CENAMI.
- TÖNNIES, F. 1887. (1997). *Comunidad y asociación*. Madrid: Península.
- TURNER, V. (1988). *El proceso ritual*. España: Taurus.
- VILLAFUERTE SOLÍS, D., Meza Díaz, S., Ascencio Franco, G., García Aguilar, M. d., Rivera Farfán, C., Lisbona Guillén, M., y otros. (1999). *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*. México: Plaza y Valdés/UNICAH.
- WARMAN, A. (2001 y 2002). *El campo mexicano en el siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WOLF, E. R. (1999). Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas. En M. Banton (comp), *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.
- ZÁRATE, E. (2005). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo. En M. Lisbona (coord), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (págs. 61-85). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/UNICACH.