

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“JUVENTUD INDÍGENA EN COYUTLA:
CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES EN EL ESPACIO RURAL”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA:

Ariel García Martínez

ASESOR:

DR. ERNESTO ISUNZA VERA

Este trabajo fue posible gracias a una beca otorgada por el
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Para el periodo 1999 – 2001.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN.....	5
1. Una introducción personal	
2. Una introducción menos personal	
3. El plan expositivo	
4. Criterios de análisis de la encuesta y entrevistas	
II. EL CONTEXTO.....	15
1. Ubicación geográfica del Totonacapan contemporáneo y de Coyutla	
2. El petróleo y su impacto en la región: Coyutla y el proceso de desarrollo capitalista en el norte de Veracruz	
3. Coyutla: las nuevas condiciones de vida	
III. ASPECTOS TEÓRICOS EN EL ESTUDIO DE LA JUVENTUD.....	29
1. Definiciones convencionales	
2. Criterios para el estudio de la juventud	
3. Otros enfoques	
4. La perspectiva de los estudios culturales	
5. Cultura política	
6. Observaciones metodológicas	
7. Notas pendientes sobre las identidades	
8. Construcción de la identidad juvenil en el espacio rural	
IV. LO JUVENIL EN COYUTLA.....	45
1. La escuela. La institución educativa como espacio de la juventud rural	
a) El papel de la escuela como condición de la identidad juvenil	
b) El papel de la mujer en la escuela	
c) Noviazgo y matrimonio	
d) Inicio de relaciones sexuales	
e) La condición indígena	
f) El idioma	
g) El tiempo libre	
h) El estudiante indígena: posibilidades	
i) La Universidad Veracruzana Intercultural (UVI)	
2. Las asociaciones religiosas	
3. Los partidos políticos	
4. Trabajo, desempleo y migración	
a) Migrar para estudiar	
b) El indígena ilustrado	
c) Migrar para trabajar	
d) Viaje a la alteridad	
e) Dos consecuencias de la migración	
f) Drogas y juventud indígena	
V. CONCLUSIONES.....	105
1. Algunas ideas sobre el Totonacapan contemporáneo	
2. La juventud como problema de estudio en el Totonacapan	
3. La juventud en Coyutla	
4. Los jóvenes y las instituciones	
5. La juventud y sus legados	
VI. FUENTES DE INFORMACIÓN.....	113
1. Bibliografía	
2. Entrevistas	
3. Hemerografía	
VII. APÉNDICES.....	117
1. Cronología de la construcción de la carretera a la Sierra de Papantla	
2. Fuentes orales	
3. Cuestionario	

I. INTRODUCCIÓN

1. Una introducción personal

Mi abuelo paterno era totonaco, campesino y miembro de una comunidad indígena llamada “Escolín” en el municipio de Coatzintla, Veracruz. Cuando él se casó con mi abuela cuando tenía cuarenta y dos años. Al breve tiempo, y siendo padre de un hijo, murió de una enfermedad que nadie recuerda. Mi abuelo se llamaba Félix y no hablaba fluidamente el español aunque lo leía un poco. Entre sus posesiones se contaba un diccionario español-totonaco para conducirse en el mundo de la “gente de razón”.

Cuando mi abuela quedó viuda decidió llevarse a mi padre de “Escolín” y se trasladaron a la cabecera municipal de Coatzintla. Mi abuela tenía miedo de que mi padre aprendiera totonaco. Decía que él ya hablaba unas cuantas palabras cuando salieron de la comunidad pero que no era bueno porque entonces nunca iba dejar de ser un campesino pobre. Así, mi padre creció con media lengua totonaca y media lengua en “castilla”.

Yo no hablo el totonaco debido al conjunto de decisiones y sucesos que me antecedieron. Sin embargo, las costumbres de mi familia son totonacas por la línea paterna y huastecas por la materna. Destacar la vitalidad de nuestras costumbres es una forma de reafirmar la identidad.

En medio de la euforia petrolera algunos investigadores conjeturaron que esta zona estaba habitada exclusivamente por migrantes atraídos por la fiebre del petróleo. Que nada había anterior a los campamentos y que la dinámica social podía explicarse a partir de un solo eje: el petróleo. Disiento. Los antiguos poblados totonacos no son ciudades-dormitorios. En ellos transcurre una vida con perfiles étnicos que no ha permanecido estacionaria. Este relato es una manera de dar testimonio de estos cambios al tiempo que es un pequeño tributo a la tierra que también me fue heredada.

2. Una introducción menos personal

El objetivo de esta investigación es conocer la especificidad de la juventud rural e indígena del Totonacapan, su incorporación a la sociedad adulta y su interacción con la sociedad indígena y no indígena a través de indicadores como el trabajo y la educación. Más específicamente, nos interesa indagar cuál es el papel de las generaciones jóvenes en situaciones de cambio social a través de la participación política y de la militancia en instituciones religiosas

para así determinar la importancia de las mismas en el proyecto cultural colectivo de los pueblos indígenas.

De acuerdo con Carles Feixa, las culturas juveniles “se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Feixa, 1998:84). La propia noción de culturas juveniles nos remite a la noción de culturas subalternas, entendidas éstas como “las culturas de los sectores dominados, y se caracterizan por su precaria integración en la cultura hegemónica, más que por una voluntad explícita de oposición”. Para este autor, los jóvenes, incluso los de las clases dominantes, tienen escaso control sobre la mayor parte de los aspectos decisivos de su vida, siendo sometidos a las instituciones adultas. Una característica que los hace diferentes de otras condiciones subalternas es su estado de transitoriedad.

Haber elegido a Coyutla como campo de investigación nos ofreció una manera de entender los problemas contemporáneos de la región conocida como la Sierra de Papantla. Este espacio se ha caracterizado por ser complejo en términos étnicos. Históricamente ha sido asiento de distintos grupos, entre ellos nahuas y tepehuas, y después de la conquista se agregó el elemento europeo y nacional. Sin embargo, estos contactos no generaron fenómenos como el que nos interesa aunque, en términos económicos, hace mucho que se ha dado una articulación de las comunidades indígenas a la economía capitalista.

Sin negar la importancia de su vocación agrícola, la región se ha visto afectada por el desarrollo de la industria que ha redefinido los centros de influencia en su interior, particularmente desde la tercera década del siglo XX. Es claro que este conjunto de relaciones son la clave para el estudio de fenómenos recientes como es la aparición de la juventud indígena.

La respuesta de este y muchos otros fenómenos me parece que ya estaba contenida en las apreciaciones de Eric R. Wolf (1987) sobre la articulación entre Occidente y las culturas indígenas del mundo. Es necesario reconocer que, aunque las ideas de este autor no aparecen de manera explícita en nuestro enfoque, el tipo de estudio que se emprendió tiene que ver con la relación casi siempre desigual que entablan las culturas indígenas con la sociedad nacional y cómo la expansión del capitalismo va generando nuevos fenómenos, entre ellos la construcción de identidades juveniles en el ámbito indígena.

La propuesta de Wolf consiste en analizar al mundo como un sistema y no como la suma de sociedades y culturas “auto-contenidas”. Enfatiza que es necesario visualizar al género humano entero relacionado con otros agregados humanos por medio de conexiones. Estas conexiones nos permitirán establecer una cadena de causas y consecuencias que nos ayudarían a desentrañar las condiciones de vida de poblaciones particulares. El planteamiento de este autor es que estas sociedades son el “resultado de la expansión de Europa y no los precipitados prístinos de etapas evolutivas pasadas”. Es decir, el cambio no opera “sobre sociedades aisladas sino siempre sobre sistemas interconectados en los cuales las sociedades están vinculadas de modos diversos con campos sociales más amplios” (Wolf, 1987: 101). Me parece que el desarrollo y las crisis que ha sufrido el Totonacapan encajan en este modelo.

3. El plan expositivo

El texto se desarrolla de la manera siguiente: el primer capítulo se plantea como introductorio estableciendo un marco o panorama general acerca del plan de esta obra, desde los aspectos teóricos hasta los vivenciales que dieron origen a este trabajo de investigación. El segundo capítulo aborda la cuestión regional e histórica del Totonacapan desde la colonia hasta nuestros días, incluyendo un apartado específico: el Totonacapan contemporáneo durante las últimas cuatro décadas. Sobre este tema, se toma en cuenta la obra de autores reconocidos en la materia y de otros expertos que han trabajado el área. Es decir, se va a ubicar al lector en el ámbito regional del Totonacapan veracruzano y en el ámbito local de Coyutla, lugar central de la investigación. Esta exposición contempla los límites cambiantes de la región, la importancia de Coyutla como cabecera serrana y las transformaciones que las políticas públicas (en materia educativa y de comunicación) han provocado en la población de mayoría totonaca.

El capítulo tercero plantea el estudio de la juventud¹ como un problema de la investigación social y como una categoría socialmente construida cuyo estudio puede aplicarse en el espacio rural del Totonacapan veracruzano. Esta reflexión pretende dar cuenta del estado del arte en los estudios sobre juventud, en el momento de la primera escritura de este trabajo, y

¹ Debo aclarar que, independientemente de las diversas concepciones de juventud, la idea que más se acerca a mi propio concepto es la de considerar a la juventud indígena *como un periodo reciente de la vida entre los totonacas, periodo marcado en términos biológicos con la entrada a la pubertad, y en términos sociales con la interrupción del tránsito del estado infantil al adulto de acuerdo a la trayectoria vital totonaca*. Este periodo vital, al que he denominado “juventud indígena”, se caracteriza por el desempeño de actividades que resultan incompatibles con el matrimonio tradicional campesino (como la educación media y superior) y, al mismo tiempo, coincide con un proceso de autorreconocimiento de los sujetos y un proceso de reconocimiento por parte de la sociedad indígena y mestiza.

por otra parte, establecer cuál es la especificidad de la misma en el ámbito rural indígena. En este apartado se revisa el enfoque y los estudios que se han realizado sobre la juventud.

Sobre este punto podemos afirmar que ha habido maneras históricas de entender y estudiar el fenómeno. Uno de ellos se refiere a los estudios que miran el aspecto contestatario y contracultural de la juventud de los sesenta y setenta, donde ciertos estilos o modas determinan el ser joven, como la música rock o la cultura “hippie”. Sobre esto podemos afirmar que en el ámbito intelectual fueron los literatos quienes empezaron a reflexionar sobre la realidad del “joven” mexicano. Autores como José Agustín, Gustavo Sáenz o Juan Tovar son los primeros en imaginar una realidad diferente para esa generación hija del “milagro mexicano”.

Una década más tarde, en los ochenta, la atención pública y académica se centrará en los jóvenes urbanos, habitantes de las barriadas, de los cinturones industriales de ciudades como el D.F., Monterrey, Guadalajara y las zonas fronterizas del norte del país. Los estudios y reportajes que se publican en ese entonces establecen que la “banda” es una organización juvenil que puede interpretarse como una referencia identitaria y un estilo de vida para aquellos que no pueden acceder a los beneficios de la sociedad de mercado. No obstante, encontramos que en pocos estudios se hace referencia a la juventud rural, como si esta no existiera y su relevancia fuera marginal para los fines propios del centralismo político y cultural del país.

El capítulo cuarto contiene la sustancia de nuestro trabajo: la intención de dar a conocer la situación de la juventud rural e indígena en el Totonacapan e implícitamente, a través del trabajo de campo, conocer la forma de gestación de dicha juventud como una categoría socialmente reconocida y como una identidad en construcción. Una consideración que nos acompañó durante el mismo fue entender el concepto de juventud como una construcción históricamente relativa, de acuerdo a la postura de Carles Feixa (1998) y José Manuel Valenzuela (1997). Si consideramos a la sociedad totonaca del norte de Veracruz como una sociedad tradicional habría que plantearse, en estos momentos de cambio, qué es lo tradicional y qué lo moderno en la construcción de las identidades juveniles en el ámbito rural. Un primer paso para averiguarlo fue interrogar a los propios actores y contrastar su experiencia con la ruta vital prescrita por su cultura. Una manera de abordar este punto tiene que ver con los “roles” asignados a los jóvenes en la sociedad totonaca y cotejarla con los cambios ocurridos en los últimos cuarenta años. En nuestro trabajo de observación siempre estuvo presente reconocer la importancia de los papeles asignados a los jóvenes y su diferencia con la trayectoria vital de sus mayores.

De hecho, y para poner un ejemplo, nuestra consideración parte de la idea de que entre los totonacas, como sociedad tradicional, los individuos convencionalmente transitaban de la infancia a la edad adulta a través de las ceremonias que consagraban el compromiso matrimonial a edad muy temprana, entre los doce y quince años. Sin embargo, en el proceso de investigación y registro etnográfico pudimos constatar que tales costumbres van perdiendo vigencia en la medida que el proceso de desarrollo económico y articulación a la cultura nacional cobran una mayor presencia en la región. Aunque la repercusión no se da de manera inmediata, el cambio en las estructuras económicas desata una serie de mecanismos que van a impulsar dos fenómenos, a mi juicio, definitorios del carácter de la juventud rural: la inserción en el mundo laboral (en el que incluyo la migración) y la relevancia de la escuela como espacio propio de la juventud.

Investigar el fenómeno de la juventud desde otra óptica es necesario porque consideramos que, en las zonas rurales (en las que incluyo el Totonacapan), se está gestando una juventud que enfrenta problemas propios a la vez que establecen diálogos con la tradición y la cultura de origen. Los jóvenes indígenas enfrentan situaciones distintas a las de sus padres a la vez que heredan cuestiones comunes a distintas generaciones de totonacos, tales como la relación y confrontación con la sociedad nacional a partir de los recursos de su propia experiencia. En este sentido, la educación escolarizada y la migración van a constituirse en recursos fundamentales en su lucha diaria por ganar espacios dentro y fuera del ámbito rural que constituye el Totonacapan.

En 1982 se planteó que el campo mexicano enfrentaba una crisis y un proceso de desintegración como resultado de la expansión del sistema capitalista. En nuestros días tal fenómeno no es menor, sobre todo si se considera que los precios del café han determinado en gran medida la decisión de los jóvenes de migrar (o no) a la Ciudad de México. Parte de nuestro estudio contempla el impacto de esta migración al interior de las comunidades y la percepción de los adultos y jóvenes que se han quedado en el pueblo.

Este es el sentido y el propósito de la investigación que llevamos a cabo. Pensamos que la juventud no es universal ni se manifiesta siempre de acuerdo a los patrones occidentales, y que en situaciones de cambio se presenta esta brecha vital como algo socialmente reciente o novedoso en su peculiaridad cultural.

Si alguna importancia tiene elaborar un estudio de la juventud, esta consiste en contemplarla como un ejemplo de la transformación de las sociedades indígenas en los

procesos de desarrollo contemporáneos. No es gratuito que, en años recientes, surja en el seno de estas sociedades una categoría de personas a las que podemos llamar “jóvenes”, a quienes consideramos producto del contacto entre lo “tradicional” y lo “moderno” (ideas que se someterán a debate en el transcurso de este trabajo). Desde nuestra perspectiva, las sociedades llamadas tradicionales establecen una relación conflictiva y desigual con la sociedad nacional a la par que sus jóvenes se enfrentan con las reglamentaciones propias de sus culturas de origen. Estos dos elementos son los que dotan de peculiaridad al fenómeno que hemos denominado “juventud rural e indígena”.

En el capítulo V destacamos nuestras conclusiones y pretende sintetizar las ideas que ya se anuncian en los apartados anteriores. En los capítulos VI y VII se concentran las fuentes: bibliografía, fuentes orales y apéndices, de las cuales esperamos ilustren al lector sobre la trayectoria que exigió esta investigación. En la sección de apéndices se anexan cuadros, tabulaciones y gráficos empleados como soporte y fuente de este proceso.

Como dato adicional, es necesario recordar que el trabajo de campo se realizó entre julio del año 2000 y febrero del 2001, aunque por razones de adecuación cronológica nuestras referencias alcanzan el año 2007

En el rubro de las técnicas campo, se aplicaron las propias de la antropología: entrevistas de carácter abierto, donde se consignaba la edad, el sexo, la ocupación, simpatía política y confesión religiosa de los entrevistados. En un primer momento la gran mayoría de los informantes fueron maestros y líderes religiosos locales. Más adelante se contactó a estudiantes, jóvenes empleados, y líderes políticos.

Sumado a lo anterior, se aplicó una encuesta al 100% de los estudiantes de enseñanza media de la cabecera municipal así como del Centro de Bachillerato y Estudios Técnicos Agropecuarios (CBTA), ubicado en la congregación de “La Chaca”, del mismo municipio. Se distribuyeron 911 cuestionarios que contenían un total de veintiuna preguntas divididas en los siguientes temas: familia, religión, trabajo, política, educación, sexualidad y autoridad familiar. Los resultados arrojan datos interesantes y al final se combinaron con el resultado de nuestra observación y la opinión de los propios sujetos de la investigación.

4. Criterios de análisis de la encuesta y entrevistas

Aplicación de encuestas: aspectos generales.

En el proceso de la investigación se diseñó un cuestionario (el cual se ha incorporado en los anexos) que contempló los siguientes temas:

1. Familia
2. Religión
3. Política
4. Educación
5. Sexualidad
6. Trabajo

Cada inciso contempló, en promedio, 5 preguntas y fue aplicado a los estudiantes de las escuelas de educación media y media superior de la cabecera municipal y de la comunidad de “La Chaca” entre el 8 y el 15 de diciembre del año 2000 y enero de 2001. Para esto contamos con el auxilio de los docentes quienes estuvieron presentes en el momento de su aplicación

En el siguiente cuadro se desglosa el número de estudiantes que asistían a las secundarias y bachilleratos y los cuestionarios que se aplicaron.

Cuadro no. 1
Escuelas de enseñanza media de la cabecera municipal
de Coyutla y la comunidad de “La Chaca”

Población estudiantil de Coyutla (cabecera municipal) y comunidad de “La Chaca”	Año de fundación	Núm. total de estudiantes (2000)	Num. total de cuestionarios aplicados
Telesecundaria	1972	207	185
Secundaria Técnica 48	1976	319	298
Bachillerato “Lorenzo Azúa Torres”	1980	153	121
CBTA (La Chaca)	1982	300	191
Telebachillerato	1988	170	116
POBLACIÓN TOTAL		1149	911

En uno de los puntos del cuestionario se interroga por la lengua materna. Sin embargo, durante nuestra observación etnográfica pudimos constatar el prejuicio que conlleva aceptar hablar la lengua, sobre todo en el caso de estudiantes. Por lo que, en ese sentido podemos afirmar que algunas respuestas no son del todo confiables, aunque nos es imposible precisar en que porcentaje.

Entrevistas

Criterios de selección de los informantes

Los primeros informantes que logramos entrevistar fueron alumnos y ex alumnos de los planteles educativos mencionados, así como de la casa de cultura; hubo otros que nos fueron recomendados por los pastores y líderes religiosos de la localidad. Lo mismo podemos afirmar de los líderes políticos. Posteriormente el propio trabajo etnográfico nos permitió enlazarnos y conocer otros puntos de vista de jóvenes que no necesariamente compartían la opinión de sus líderes, o por lo menos no estaban ligados directamente a ellos. En una ocasión, llegamos al punto de jugar un partido de fútbol para poder realizar una entrevista a unos jóvenes trabajadores que en ese momento estaban desempleados. En otros casos, se procuró dialogar con aquellos que tuvieran mayor capacidad analítica para elaborar sus respuestas y explicaciones. Las mujeres aparecen poco y esto obedece en mucho a mi incapacidad de valorar los problemas de género y a la emergencia de la identidad juvenil de la mujer indígena.

Un dato más. En el año de 1987 realicé mi primera práctica escolar de antropología en el pueblo de Coahuatlán, Veracruz. Este pueblo forma parte de la región de Coyutla y los contactos logrados desde aquellas fechas permitieron orientar nuestra búsqueda. El guión empleado tuvo como base inicial el cuestionario utilizado en las encuestas pero en la mayoría de los casos, dicho guión tuvo modificaciones pues resultó más práctico enfocar las preguntas de acuerdo al perfil del informante.

A continuación presento un cuadro de informantes agrupados por sexo y edad.

Cuadro No. 2
Informantes agrupados por sexo y edad

INFORMANTES			
RANGO DE EDAD (años)	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
10 a 19	9	8	17
20 a 29	7	No hay	7
30 a 39	8	2	8
40 o más	12	3	15
TOTALES	36	13	49

Forma de análisis de las entrevistas y encuestas

Las entrevistas fueron registradas en cintas de audio y su transcripción se editó y clasificó en fichas temáticas que aparecen intercaladas en el texto. El material que se empleó es relativamente pequeño con respecto al total de los datos acumulados y es por razones de espacio no se incluyen en este trabajo.

El resultado de las encuestas se tabuló y se interpretó de acuerdo al resultado de las entrevistas y la observación etnográfica durante nuestra estancia en el campo. Los comentarios sobre las mismas se observará en los apartados específicos, siguiendo los presupuestos teóricos que hemos planteado al inicio de este trabajo

II. EL CONTEXTO

1. Ubicación geográfica del Totonacapan contemporáneo y de Coyutla

De acuerdo con la mayoría de los investigadores, la región conocida como el Totonacapan abarcaba en la época prehispánica un espacio más amplio que el actual. En el siglo XVI, esta región comprendía un territorio cuyos linderos se reconocían desde el río Cazones hasta el río de La Antigua, ubicados en las zonas norte y centro del actual estado de Veracruz, respectivamente. Hacia el interior, el territorio totonaca abarcaba parte de lo que es hoy la sierra norte del estado de Puebla. En esta gran franja se podían distinguir tres zonas nítidamente: el norte, habitado por poblaciones pequeñas, el pasadizo Atzalan-Jalacingo, escasamente poblado, y el sureste densamente poblado que incluía Cempoala, Colipa y Xalapa (Velázquez, 1995: 30-32).

Los desplazamientos y las grandes modificaciones que la conquista produjo transformaron de manera permanente esta geografía cultural y, así, los linderos del antiguo Totonacapan se fueron estrechando concentrándose la mayor parte de la población contemporánea en la zona norte de los estados de Puebla y Veracruz.

El Totonacapan actual “geográficamente es un espacio diferenciado, conformado por dos zonas contrastantes: la Sierra, ubicada en el sistema de montañas denominada Sierra Madre Oriental, y la Llanura costera del Golfo Norte. Entre la Sierra y la Llanura costera existen zonas de transición que, como tales, comparten características tanto de la Sierra como de la Llanura...” (Velázquez, 1995: 29). Es en esta zona de transición donde se ubica el municipio de Coyutla, lugar de entrada a la Sierra Totonaca desde el lado veracruzano y centro neurálgico de nuestra investigación sobre la juventud rural e indígena.

Esta división no es completamente arbitraria ya que la diferencia entre los propios totonacos ha sido observada y registrada oportunamente por lingüistas quienes han señalado una variante dialectal serrana y otra propia de la costa. El vestido entre los indígenas de ambas zonas es otro elemento distintivo, así como el hecho de una mayor importancia de los sistemas de cargos entre los de la sierra que entre los de la costa, o la presencia de un sistema de tianguis regionales (Velázquez, 1995).

Entonces podemos asumir que el Totonacapan ha sido una región cultural de carácter dinámico a merced de las influencias externas y la propia capacidad de adaptación de los totonacos. En el plano histórico, las aportaciones de Bernardo García Martínez (1987) han

dado cuenta de las reconfiguraciones políticas de los poblados en el periodo colonial haciendo un estudio detallado del reacomodo de los pueblos. En el plano económico ha sido más que evidente dicha dinámica debido a que las zonas de la bocasierra y la costa han estado vinculadas históricamente a los mercados nacionales e internacionales a través de ciertos productos que resultaron claves para la región: la vainilla, primero, después el café y, por último, el petróleo.

Es por ello que, para efectos de esta investigación, se considera el Totonacapan veracruzano como una zona cultural y económica comprendida entre la cuenca del río Cazones al norte, al sur la cuenca del río Tecolutla, al este el Golfo de México y al oeste la Sierra Norte de Puebla (Velázquez, 1996: 159). Como se señaló anteriormente, esta zona se ha visto modificada por fuertes condicionamientos económicos y políticos. Valga decir que, durante todo el siglo XIX, el Totonacapan veracruzano sufrió una serie de transformaciones “que estuvieron vertebradas por el eje de la modernización y el cambio social, proceso que encontró su punto culminante durante los últimos años del régimen porfirista. Como consecuencia de ello se modificó la estructura de la sociedad colonial, *acelerándose la aculturación de la sociedad totonaca...*² (También) los cambios que ocurrieron en las fronteras étnicas del Totonacapan a lo largo del siglo XIX muestran que éstas no fueron estáticas sino que respondieron a dinámicas históricas y configuraciones regionales que les dieron sentido y las definieron como tales” (Chenaut, 1995: 225). En síntesis, el motor de dicho cambio tuvo su origen, sobre todo, en las necesidades económicas de los mercados nacionales e internacionales.

Los cambios se vieron acelerados a partir del primer tercio del siglo XX con el desarrollo de la industria petrolera que reconfiguró el ordenamiento económico de la región, a la par que se generaban nuevos centros urbanos como Poza Rica. Por otra vía, en el ámbito rural se fortalecían los núcleos de población como Coyutla, espacio central de esta investigación, que durante las últimas cuatro décadas del siglo XX se constituyó en la cabecera de una porción serrana del Totonacapan Veracruzano, así como obligada vía de acceso a diversas comunidades del propio municipio y otros vecinos como Jopala, Mecatlán, Filomeno Mata y Coahuatlán.

Una vez establecida la especificidad del Totonacapan, es apropiado hacer una referencia a Coyutla en términos históricos. Los datos más antiguos refieren que Coyutla

² Las cursivas son mías.

durante el siglo XVI fue parte de un altépetl,³ que incluía a otros poblados de la Sierra de Papantla. Sin embargo el perfil étnico todavía no estaba definido debido a que migraciones ocurridas durante el siglo XVIII y XIX modificaron la composición cultural de la región, de acuerdo al planteamiento original de Bernardo García Martínez (Chenaut, 1999: 213).

No es sino hasta el siglo XIX que Coyutla empieza a cobrar importancia en el esquema político y económico de la Sierra. Un dato significativo que respalda lo anterior es que en 1858 Coyutla fue declarada cabecera municipal, desplazando de esta función al poblado de Chicualoque. Para Victoria Chenaut (1999: 220) este hecho puede interpretarse como “una expresión del dominio histórico de los mestizos provenientes de la Sierra de Puebla, que se asentaron en Coyutla”.

En el tema de la propiedad de la tierra es importante anotar que la falta de títulos por parte de los indígenas generó una serie de controversias que van a culminar con la fundación de haciendas a finales del porfirato, así como de la existencia de condueñazgos y ejidos.

En lo que respecta a la fundación de las haciendas, esta obedeció a las circunstancias del siglo XIX mexicano: la consolidación del régimen de Porfirio Díaz, la creación de compañías deslindadoras y la explotación de la riqueza forestal y petrolera que la región prometía. Por otra parte, no es sino hasta 1871 que los vecinos de Coyutla adquieren mediante un condueñazgo dos predios que luego fraccionaron entre ellos como pequeñas propiedades. Desde la segunda década del siglo XX se hicieron las gestiones para obtener una dotación de tierra ejidal, producto de una larga y penosa lucha que databa por lo menos desde el siglo XIX (Chenaut, 1999: 215-218).

2. El petróleo y su impacto en la región: Coyutla y el proceso de desarrollo capitalista en el norte de Veracruz

Plantear las condiciones históricas en las que surge Coyutla, y su importancia en términos de ser el principal poblado de la sierra de Papantla, también significa no olvidar el entorno regional y nacional en el cual se insertan los cambios que van a repercutir en la gestación de nuevas identidades.

Un aspecto de suma importancia en este sentido fue la aparición de la industria petrolera en la región, un periodo que abarca desde las primeras exploraciones a finales del

³ Unidad política mesoamericana.

siglo XIX, hasta alcanzar su pleno desarrollo en el siglo XX. Cuando se habla de desarrollo capitalista en el norte de Veracruz es necesario referirse obligadamente a este factor de cambio social, ya que tuvo una incidencia enorme en diferentes ámbitos de la geografía y de la cultura de la región: alteró el paisaje, provocó el surgimiento de ciudades y modificó la organización económica local (Carrillo, 1993: 12).

El desarrollo del capitalismo en el norte de Veracruz impulsó el surgimiento de nuevos núcleos de población debido al desarrollo de la industria petrolera. Cientos de campamentos se fundaron y en igual proporción desaparecieron. Un ejemplo de este proceso es Poza Rica, ciudad petrolera que va incidir en el desarrollo de las comunidades totonacas de la región, incluida Coyutla, pues se convirtió en destino natural de muchos de sus pobladores, particularmente los jóvenes totonacos.

En cuanto a impacto regional, el Totonacapan sufrió una enorme transformación ecológica, económica y social. De ser una región eminentemente rural sufrió los efectos del desarrollo petrolero y la devastación que su actividad provoca. Incluso sitios aparentemente disociados de este fenómeno sufrieron el impacto, como los municipios serranos que reconocieron en Poza Rica la nueva capital económica del Totonacapan.

La industria traería consigo la aparición de nuevos sujetos sociales, como los obreros, y en épocas recientes proporcionó elementos que favorecieron la aparición de una juventud indígena. Esta relación no parece evidente pero hay que recordar que es precisamente el nacimiento de las ciudades petroleras y el desarrollo industrial un factor que va a favorecer la migración de los indígenas y el consecuente cotejo con esas alteridades mestizas.

Al iniciar el siglo en la zona norte del Estado, donde se incluye el Totonacapan, la estructura productiva estaba dominada por la gran hacienda y se especializaba en la producción de materias primas y en la producción agrícola. En el aspecto social, el campesinado indígena seguía enfrascado en el reclamo de sus derechos sobre la tierra e insistía en la defensa de sus propiedades comunales. Según Ivonne Carrillo (1993: 47), “en la estructura social de la región, a principios de siglo, las figuras determinantes eran el campesinado (...) y la oligarquía terrateniente, cuyos intereses se extendían al comercio y a una incipiente estructura financiera”. La irrupción de la industria petrolera en la región empezó a modificar la estructura económica y a afectar a todas las esferas de la vida social. Una de las consecuencias más importantes fue el acelerado proceso de urbanización y la aparición de nuevas clases sociales. De hecho, el crecimiento industrial generó una redistribución demográfica al impulsar el crecimiento de los

poblados ya existentes, fenómeno que sobre todo significó, por la fundación de campamentos de trabajadores, que en algunos casos fueron de corta vida pero en otros llegaron a convertirse en verdaderas ciudades como fue el caso de Naranjos y Poza Rica. Por ello no es sorprendente que la crisis productiva de los pozos de 1922 afectara todos los ámbitos de la vida regional.

En este contexto se puede valorar la importancia de Poza Rica para la dinámica regional. La riqueza de sus yacimientos permitió reactivar la economía. En un breve periodo “el auge de la producción petrolera en el distrito de Poza Rica se tradujo en una gran concentración de trabajadores (...) y en una corriente constante de población que llegaba atraída por la posibilidad de ubicarse en las distintas actividades urbanas, transformándose el pequeño campamento en muy poco tiempo en una de las más grandes ciudades del estado” (Carrillo, 1993: 64).

Lo que hasta principios del presente siglo fue una región abocada a la producción agropecuaria llegó a convertirse en un área fundamental para la producción de hidrocarburos. En este proceso, la región pasó de ser proveedora de alimentos a convertirse en “productora del energético principal para el desarrollo industrial de los principales países centrales, modificándose su patrón de producción al incorporarse nuevos procesos de trabajo y nuevos actores y clases en la estructura social y cambiando radicalmente la distribución geográfica de la región” (Sánchez, 1977: 29).

Es indudable que la industria petrolera fue un factor decisivo en el surgimiento de las ciudades del norte del Estado: Naranjos, fundada en 1915, como campamento de la compañía El Águila, se convirtió en cabecera del municipio de Amatlán en 1942; Cerro Azul, originalmente perteneciente al municipio de Tepetzintla, tuvo su origen en el legendario Pozo 4 y su crecimiento económico y demográfico le permitió separarse de la cabecera municipal en 1963; o el caso de Poza Rica, fundada más tardíamente que los lugares antes mencionados, pasó de ser un campamento habitado por unos cuantos obreros en 1930 a convertirse en una ciudad el 13 de noviembre de 1951 y a transformar, en términos regionales, los circuitos comerciales establecidos desde principios de siglo (Sánchez, 1977).

Como se mencionaba en líneas anteriores, la lucha por la tierra en Coyutla tiene que ver también con los intereses de los grandes consorcios petroleros quienes invirtieron grandes esfuerzos en evitar que la tierra cayera en manos de los indígenas totonacos (Chenaut, 1999: 218). Puede considerarse que la historia petrolera del distrito de la región totonaca se inició en el año de 1868, cuando el doctor Adolph Autrey, vecino de la ciudad de Papantla, reportó

chapopoteras en la comunidad de Cougas, municipio de Coatzintla, colindante con el municipio de Coyutla (dato que alimentó la idea de posibles yacimientos en la localidad).

Siguiendo con esta cronología, en 1869 se fundó la Compañía Explotadora de Petróleo del Golfo de México. En abril de 1881, el doctor Autrey tomó posesión de una mina de petróleo, que bautizó con el nombre de “La Constancia”, también en Coatzintla, realizando a partir de entonces trabajos de localización y explotación de las zonas chapopoteras que existían en la región, además de instalar una refinería en Papantla con el propósito de purificar el combustible. Para el año de 1901 casi todos los negocios de la minería habían pasado a manos de los ingleses. Por ejemplo, operaban en la región la *London Oil Trust* y la *Mexican Oil Corporation*, que adquirieron varias propiedades para su explotación (PEMEX, 1977: 29). Para el año de 1903 las instalaciones de Autrey y su socio fueron vendidas a la compañía inglesa *Oil Fields of Mexico*, dirigida por Percy Furber y Arthur C. Payn (Román, 1988: 63).

El vertiginoso proceso de exploración y producción ubicó a la región como un área de vital importancia para las compañías extranjeras. La expansión de la industria era incesante. Ni siquiera el conflicto revolucionario interrumpió el ritmo de explotación que, en 1919, era cercano a los 87 millones de barriles anuales y en 1920 a los 157 millones. No es sino hasta 1922 que se empiezan a notar signos de agotamiento en los yacimientos de los pozos de la “Faja de Oro” y de la zona de Pánuco (Carrillo, 1993: 12).

Es en este contexto que los campesinos de Coyutla lucharon por hacerse de la tierra de sus ancestros ante las autoridades mexicanas y frente a la ambición de las compañías petroleras. Sin embargo, en Coyutla no se halló petróleo. Esto fue definitivo en su desarrollo posterior. Coyutla mantuvo su vocación agrícola pero eso no bastó para tener un desarrollo autónomo que permitiera conservar los estilos de vida tradicionales. Al articular su producción con los mercados nacionales e internacionales, particularmente el café, también unió su destino y el de su gente a los vaivenes del desarrollo global.

De hecho, el ubicarse como un centro agrícola, de alguna manera favoreció cierto aislamiento de sus comunidades subsidiarias hasta fines de la década de los sesenta del siglo XX, cuando se empiezan a impulsar la construcción de caminos y escuelas que serían el detonante de importantes cambios económicos y sociales.

3. Coyutla: las nuevas condiciones de vida

La experiencia etnográfica me permite, de manera paralela, elaborar una descripción sobre Coyutla sustentada en la observación y en el relato de los informantes sobre los procesos de cambio económico y social experimentados en la región en un periodo aproximado de cuarenta años, aunque con mayor detalle desde el inicio de la década del ochenta hasta la época actual.

Antes de la introducción de la carretera, Coyutla era un poblado donde predominaban las casas de madera y piedra, al igual que las chozas de varas y “tarros”, una especie de bambú silvestre. Los techos eran de teja de dos aguas y en algunos casos de cartón o de palma. Los pisos eran de tierra y las viviendas contaban con una o dos piezas que eran empleadas para múltiples actividades. En su mayoría, las casas no poseían letrinas y se practicaba el fecalismo al aire libre (Funes Rosellón, 1980).

Había pocos centros de esparcimiento, los hombres acudían a lugares públicos, como las cantinas donde se bebía y se jugaba a las cartas o el cubilete. Las mujeres compartían algunas labores como el lavado de ropa en el río o se visitaban en sus hogares para mantenerse comunicadas.

Cuando se realizaba un matrimonio, éste se asentaba en la casa paterna. Posteriormente, al llegar la descendencia se acostumbraba levantar una casa en el terreno familiar. Se constituía un vecindario de parientes. En esta estructura de familia extensa la primacía la tenía el hombre de mayor edad que podía ser el padre, el abuelo o el hermano mayor. De allí, la autoridad se concedía a las mujeres quienes asumían el mando del hogar sólo en el caso de la ausencia de varones.

El juego existe pero no como un fin en sí mismo, sino con el propósito de conocer y adaptarse al medio y a las técnicas de subsistencia, tanto los hombres como las mujeres. El espacio para la recreación todavía no aparece. Hará falta la aparición de ciertos detonantes que abrirán una brecha en la trayectoria vital. Así el niño (*ka'hua'za* o *ka'hua'chu*⁴) será, después del matrimonio, un señor (*chi'xcú*). La niña (*tzu'ma'jat*), de igual modo devendrá en señora (*puscat*), con los derechos y obligaciones que la sociedad indígena otorga.

En gran medida la estabilidad y permanencia de las instituciones indígenas están relacionadas con el matrimonio y la familia. La gran mayoría de sus principios y rituales dan

⁴ Escritura de acuerdo al *Diccionario totonaco de Xicotepéc de Juárez, Puebla*, de Ruth Bishop y Aileen Reid.

soporte a las relaciones sociales sobre la base de una economía agrícola y creencias religiosas sincréticas. A la par que se venera a los santos, se vigilan los cultivos con técnicas y calendarios plenamente mesoamericanos. En gran medida, el relativo aislamiento de la sociedad nacional permitió que formas ancestrales de organización no sufrieran mayores cambios hasta ya muy avanzado el siglo veinte.

En lo general, los totonacos seguían sus trayectorias vitales de acuerdo a los ritos de paso establecidos por la propia cultura. De tal suerte que el tránsito de la infancia a la edad adulta se daba entre los 13 y los 15 años aproximadamente. Esto era determinado por los padres quienes concertaban el matrimonio. Los sujetos no intervenían en las decisiones que tomaban en su nombre. Las libertades individuales que gozaban los ciudadanos de la República se desconocían o simplemente no se acataban. La sociedad totonaca seguía un curso trazado desde la instauración del orden colonial donde las reformas emanadas por las constituciones liberales poco impactaban en la vida social.

Durante estas cuatro décadas se ha desarrollado un proceso de transformación ligado visiblemente al mejoramiento de las vías de comunicación, particularmente la carretera cuya construcción se realizó en 1985. Esta vía de comunicación viene a constituirse como el referente inmediato de un “antes de la carretera” y un “después de la carretera” en la historia reciente del lugar, y como un detonante del progreso pero a la vez causa del deterioro social (ésto en la propia interpretación de los informantes). Dicho progreso se percibe como el responsable de la aparición de conductas desconocidas en la región como el pandillerismo y la drogadicción de los jóvenes mestizos e indígenas.

También es necesario hacer referencia a la visión que los profesionistas adultos, maestros y médicos, tienen sobre el pasado “antes” de la carretera, donde el pueblo aparece como un espacio socialmente organizado y armonioso en el que la gente se encuentra claramente definida y clasificada según su origen. Unos son los “de calzón”, los totonacos; y otros, los “de razón”, los mestizos. Este orden se va a ver trastocado con la aparición de los hijos indígenas que han migrado o estudiado y que implícitamente van a poner en entredicho tal orden, sobre todo cuestionando el control que las familias mestizas ricas tienen sobre el pueblo. En este último sector es donde va a residir el poder político que finalmente se traduce en poder económico.

La posesión y el control de los recursos que generan riqueza favorecieron el surgimiento de caciques que han detentado el poder político a través del Partido

Revolucionario Institucional. Este cacicazgo se identifica con el poder económico de ciertas familias del lugar como los Jiménez o los Picazo, siendo dos miembros de esta última familia quienes ostentaron el cargo de presidente municipal entre los años 2001 al 2007.

Coyutla es un espacio dividido. Estas divisiones superan el “antes” y el “ahora” mencionado anteriormente y abarcan el aspecto económico, político y étnico. En el primer aspecto se definen más claramente los sectores con mayores recursos: los ganaderos, los talamontes; una incipiente burocracia local (empleados municipales y federales); trabajadores manuales asalariados (plomeros, electricistas, mecánicos, etcétera). Ellos hacen contraste con los que poseen poco o casi nada.

En el plano político, las contiendas se dan entre los partidos que tienen mayor presencia nacional, en las dos últimas elecciones fue notorio observar que los partidos con mayor presencia en el nivel local son el PT, el PRI, el PRD y, en menor medida, el PAN. Llama la atención que en las campañas políticas los discursos hacen escasa referencia a la cuestión étnica, generalmente aluden al origen “indito” de los candidatos (dicho en sus propias palabras), además de ocupar gran parte de su arenga en totonaco, su idioma materno.

Sobre el segundo punto, considero que en Coyutla las relaciones económicas y sociales se han tejido sobre un entramado histórico y cultural que ha definido la relación de lo indígena y lo mestizo en el curso del tiempo, en un proceso de identificación que dista mucho de ser estático. Esta frontera imaginaria entre lo indígena y lo mestizo tiene una expresión social en los términos aplicados para cada caso: por un lado los *lubbuanes*, los “mestizos”, la “gente de razón”; por el otro, los “compadritos”, los “inditos”, la “gente de calzón”.

En Coyutla las relaciones interétnicas aparecen casi siempre como una expresión de la subordinación de lo indígena a lo mestizo. No obstante, en fecha reciente la aparición de nuevas identidades tiende a cuestionar esta lectura esquemática y polarizada del fenómeno. En el escenario local aparece lo que los mestizos llaman el “indio revestido”.⁵ El hijo de la “gente de calzón”, de los indígenas que no usa la indumentaria de sus padres. Lo notable de este caso no es sólo el abandono de la indumentaria,⁶ sino que generaciones recientes poseen un mejor dominio del español,⁷ con un nivel educativo que puede llegar a la secundaria o preparatoria,

⁵ Este término se emplea en una connotación despectiva acerca de la persona que no puede “ocultar” su “condición” de indígena, léase color de la piel, un precario dominio del español, y una actitud terca u obstinada.

⁶ Situación que suele darse, en algunos casos, cuando los niños ingresan a la primaria.

⁷ Algunos maestros afirman que a algunos ni se les nota que tengan “descendencia indígena”. Esta última expresión es original de los informantes y denota la pertenencia a una familia indígena

que migra frecuentemente a la Ciudad de México y que, al retornar a Coyutla, lo hace con una conducta que entra en conflicto con los valores entendidos y asignados a los indígenas, y que por lo tanto también se confrontan con la cultura mestiza del lugar. Es decir, un cierto número de individuos no quiere ser un indígena “tradicional” pero tampoco puede ser aceptado como mestizo en una sociedad tan preocupada por las cuestiones raciales como Coyutla.

La categoría de “indio revestido” es de uso muy común en esta parte de la sierra. En la literatura antropológica el tema de lo “indio” ha sido sujeto de numerosas definiciones, razón por la cual tomaremos los puntos de vista de Guillermo Bonfil Batalla. Para este autor, “el término indio puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todos los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuyas características étnicas difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (el colonizador) se postula como superior. El indio es una categoría supraétnica producto del sistema colonial, y sólo como tal puede entenderse” (Bonfil, 1995:350).

Esta aportación es significativa para nuestro tema, ya que Coyutla y sus alrededores es un ejemplo de la sociedad indígena poscolonial que conserva muy arraigada la idea de una “indianidad” fijada por tres elementos, a saber: el fenotipo (aspecto físico), la lengua, y la indumentaria. De estos tres elementos se destaca aquel que es más superficial y que por generaciones ha identificado al grupo social, el calzón de manta y camisa holgada en los hombres y el *quexquemiltl* bordado en las mujeres. Como segmento social oprimido cobra cierta validez la idea no expresada abiertamente de que “hay que desindianizarse para progresar”. Un primer elemento para este ascenso en la sociedad local es el abandono de la indumentaria.

Esto llega a percibirse como una negación de “sí mismo”. El “indio revestido” aparece como un totonaco “renegado” entre la comunidad no indígena. Según la maestra Odilia González:

En el auténtico totonaco hay diferencias. Hay unos que tienen bien arraigadas sus costumbres y hay otros que quieren parecerse al mestizo. Estos se cambian la vestimenta, hablan diferente, se les nota el esfuerzo que hacen para hablar diferente. Niegan y reniegan de su origen. Cuando se les pregunta por sus padres no quieren presentar a su mamá; si ésta viste de “nagua”, responden: “no sé, no la conozco” ¡y estamos hablando de la mamá! Ven a sus padres pasar cerquita y es como si no los conocieran. Reniegan de sus raíces, parece que dicen: “soy, pero no quiero ser. No sé por qué nací en este lugar, con estas personas” ese es el pensamiento del que desprecia sus raíces, del que no quiere tener una madre vestida de blanco, un padre de “calzón”, ese es el totonaco renegado.

El “indio revestido” surge como una figura que subvierte y cuestiona el orden social. El sujeto abandona temporal o permanentemente estos elementos culturales, supuestamente inamovibles. Al tiempo que hombres y mujeres cambian de indumentaria se les solicita un mejor dominio del español. Es frecuente la expresión: “Si ya se cambio de ropa, es porque ya habla castilla” o “porque ya estudió”. Sobre el tema, la estudiante María Pasión, de 16 años y hablante del totonaco afirma:

Yo del diario ni uso el traje porque no me gusta. Mi mamá si lo usa y le dice a mi hermana menor, que no terminó la primaria: “¿Por qué andas de vestido? Si no sabes nada, no sabes leer, no te gusta la escuela. Es mejor que vista de nahua” pero mi hermana no quiere. A mi mamá la empezaron a vestir de nahua a los catorce años.

Para muchos mestizos el “indio revestido”, es un ser incompleto que no ha logrado dejar de ser “indio” pero que tampoco es un mestizo, ni es aceptado como tal en el esquema de la sociedad local.

En voz de uno de los artesanos más connotados de la localidad, Ludín Romero Álvarez:

El término “indio revestido” se le aplica mucho a la muchacha(y muchachos) de origen indígena que en esta caso cambia de vestido, como una forma de denigrarlos, tiene un sentido despectivo.

Los mestizos y también los indígenas se refieren a este tipo de gente como “indio revestido”; los indígenas lo llaman *ximula*, que significa algo semejante. De la misma manera que dicen *xalubuán* por decir *xalacuán*, que significa “del bueno o de razón”. Esto implica decir que lo indígena es malo, corriente.

Nosotros somos cómplices de eso, nos autodenigramos y los hacemos ver superiores. Creo que se le puede llamar racismo a eso.

Aunque los propios indígenas suelen aplicar el término a sus homólogos, esta preocupación también aparece entre la población mestiza, pues conciben este cambio como una estrategia fallida ocultar su “indianidad”, ya que ellos perciben “lo indio” como una integridad de lengua, aspecto físico e indumentaria. De igual manera, es pertinente hacer notar la distinción entre *ximula*, que se refiere al “indio revestido”, y *xalubuán* o *lubuán*, propio de la gente de razón, de acuerdo con nuestro informante.

A propósito de esta categoría complementaria nos comenta Hermelindo Juárez Cabrera, profesor nativo y hablante, lo siguiente:

Nosotros los indígenas [cuando] manejamos el término *lubuán*...le decimos a la gente que tiene su pantalón, su camisa y que habla español. El *lubuán* puede ser blanco o no.

Basta con que tenga una posición superior ante los indígenas. Los indígenas se sienten siempre inferiores. He visto que la gente totonaca con su indumentaria se siente un poco inferior a los demás. En el caso de Coyutla [se ve en relación] con los que viven aquí en el centro. Por eso hay gente que dice: *quiero sentirme igual que ellos y por eso se cambian su indumentaria*. Otros por querer aparentar algo que no son.

También existen otras razones por las cuáles es necesario abandonar la indumentaria. Esto se hace evidente tras las experiencias de los que han migrado para trabajar, según el Profesor Juárez Cabrera:

Cuando van a la ciudad de México lo hacen para que la gente no los identifique, para que no sean señalados. Los que vienen del cerro aquí se cambian de ropa porque tienen miedo de que en México no les den trabajo, porque van con su indumentaria de la región. Si van con sus trajes les dicen: “no, para ti no hay trabajo”. O las pandillas de allá dicen: “vamos a quitarle sus pertenencias”. Y si llevan pantalón, como un *lubuán* no llama mucho la atención y se pierde entre la demás gente.

Cuando regresan algunos se vuelven a cambiar porque le temen a la crítica de sus vecinos, quienes les va a decir: *quieres ser igual a los mestizos y no puedes hablar español*. Esto se debe a que la gente indígena siempre se ha visto como inferior y allá en México ¿quién lo va a proteger? Entonces por eso se cambia, por necesidad

En el caso de la juventud indígena presenciamos un fenómeno novedoso. Estas generaciones al entrar en contacto con la sociedad nacional a través de la migración, la escuela y los medios de comunicación, toman para sí, primero con asombro y luego con audacia, esos elementos culturales que son inéditos en la comunidad: moda, ropa, música, revistas, cosméticos y telenovelas que se vuelven objeto de conversaciones entre los jóvenes que han migrado, estudian o poseen aparatos receptores. A esta generación pertenece Jaime Guzmán, estudiante de 19 años:

Me siento indígena pero tengo un lema: *ser todo lo mío y todo lo de ellos*; me refiero al poder de adaptación de los indios, es importante poder adaptarse a todo. Para defenderse se necesita tener conocimiento.

Ante las nuevas condiciones de vida, el abandono de la indumentaria deja de verse como un estigma para percibirse como una estrategia de adaptación ante la sociedad nacional que se percibe como amenazante frente a los valores tradicionales.

Por otro lado, la educación escolar y la migración aparecen como los factores que alteran los papeles étnicos reservados a los totonacos. Al formular la pregunta de ¿quién es el indio en Coyutla? para el mestizo la respuesta es clara: el indio se define por el prejuicio. Éste es el hombre “de calzón”, el del “dialecto”, el “netamente indígena”, “nuestro pueblo” genuino

y original. Pero también es un ser con defectos: es el sucio, el terco, el borracho, el ignorante, el inferior⁸ y, generalmente, el pobre.

Sin embargo, la educación y la migración proporcionan al joven indígena elementos para moverse en el mundo de una manera en que sus padres no pudieron hacerlo. En un momento dado, saber leer y escribir, ser un preparatoriano en Coyutla, aspirar a una carrera universitaria, trabajar como obrero en Naucalpan, ser bracero en Atlanta, admirador de “El Tri”⁹ en Azcapotzalco o vendedor de *churros* en la estación del metro “Indios Verdes”, hace que los jóvenes enfrenten problemas de la vida cotidiana que eran impensables para sus padres. Estas vivencias permiten que se involucren en situaciones que los obligan a afianzarse en un presente conflictivo y en diversos escenarios que la vida “tradicional” indígena no contempla, lo que además no significa una ruptura con todas las expresiones de su cultura como sería el caso del idioma, las fiestas patronales o de las danzas.

⁸ Un anciano indígena es tratado de “tú” por autoridades locales, prestadores de servicio como choferes, comerciantes locales y, en general, por la mayoría de los mestizos. Este dato se ha publicado en los estudios de la Dra. Chenaut, aunque es un rasgo de trato hacia los indígenas que difícilmente pasa inadvertido.

⁹ Grupo de rock mexicano

III. ASPECTOS TEÓRICOS EN EL ESTUDIO DE LA JUVENTUD

Los estudios que tratan genéricamente el conocimiento del fenómeno juvenil se han denominado convencionalmente “estudios sobre la juventud” o desde perspectivas más recientes y sin que esto signifique lo mismo, “estudios de las culturas juveniles”. Parte de estos trabajos consideran el tema juvenil como susceptible de ser estudiado bajo la óptica de la construcción de identidades y de sujetos sociales (Valenzuela, 1997: 13). Esta óptica contempla también las nuevas formas en que los grupos se relacionan y la forma que estos se convierten en actores colectivos que eventualmente buscan cambiar un orden establecido (Durand, 1992: 587).

La revisión de la literatura sobre los estudios juveniles sólo nos brindó una certeza: las juventudes indígenas no son tema que interesen al grueso de los investigadores preocupados por “el gran tema de la juventud”. Por lo tanto, se anticipa, que fuera de los teóricos que tratan la construcción de identidades no hay demasiada preocupación al respecto.

Aunque existe una extensa bibliografía sobre las culturas juveniles poco se había abordado su estudio en el contexto étnico en México, por lo menos al momento de la escritura inicial de esta investigación. Es por ello que buscamos otra respuesta, y esta no llegó desde los estudios sobre la juventud sino desde la misma tradición antropológica que ha estudiado los grupos de edad como parte de los ciclos de vida de los pueblos.

Con esta confesión no se quiere descartar todo lo que han contribuido al conocimiento el estudio de las culturas juveniles, simplemente se pretende acentuar el olvido que esta realidad les merece, en términos de ser una realidad poco “espectacular”.

Al no existir mayores herramientas para el estudio de lo juvenil en el entorno étnico, hemos elegido los conceptos que se derivan del estudio de las identidades. Entendiendo la identidad como un proceso donde los individuos se reconocen a partir de ciertas prácticas o elementos culturales, que les permiten establecer relaciones definidas con otros grupos, instituciones, organizaciones o poderes centrales (Valenzuela, 1997).

Sin embargo, es necesario subrayar que los estudios sobre la juventud no son recientes: existe una extensa literatura sobre el tema. Pueden destacarse particularmente las etnografías que intentaban ser descripciones integrales de los pueblos primitivos, y por lo tanto los relatos eran minuciosos en torno a las costumbres, tecnología, organización social, así como las creencias y las trayectorias vitales de los integrantes de estas sociedades. En estas

inevitablemente se incluían los ritos de paso que reflejaban la profunda preocupación de las culturas no occidentales por las transiciones que debían sufrir sus miembros, particularmente aquellos que abandonaban la niñez y se incorporaban a un nuevo status.

Es desde esa perspectiva antropológica que Carles Feixa hace una meticulosa revisión de esta realidad social. Concluye afirmando que, para la antropología, la juventud es una construcción cultural, relativa en el tiempo y en el espacio, ya que “cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, aunque las formas y contenidos de esta transición son enormemente variables... Los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites. Ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta” (Feixa, 1998: 18).

Uno de los trabajos pioneros desde la antropología lo constituye la investigación de Margaret Mead en Samoa. El estudio se sitúa en el contexto de los años veinte del siglo pasado. Cabe anotar que en ese entonces proliferaron varias teorías sobre la naturaleza de la juventud, particularmente la idea de la universalidad de los rasgos de desasosiego y el conflicto (Mead, 1984: 38).

Desde la óptica de Franz Boas, el estudio de Margaret Mead cimbra las teorías psicologistas acerca de una personalidad humana estructurada en etapas de validez universal. El legendario antropólogo afirma que “los resultados de su empeñosa investigación confirman la sospecha largamente alimentada por los antropólogos, acerca de que mucho de lo que atribuimos a la naturaleza humana no es más que una reacción a las restricciones que nos impone la civilización” (Boas, 1984: 36).

El planteamiento de Margaret Mead tiene que ver con la preocupación de establecer parámetros universales en torno a la cuestión juvenil. El marco comparativo tiene como referencia el aspecto de “conmoción y tumulto” que caracterizaban a los adolescentes norteamericanos y que no se presentaba en las culturas de Oceanía. Tal diferencia tenía que ver, según esta autora, con aspectos muy específicos: “En Samoa (la diferencia consiste en)... la libertad sexual, la ausencia de responsabilidad económica, y a la falta de toda presión sobre las preferencias; en nuestra sociedad, (la particularidad se debe) a una expresión sexual restringida y postergada, a la confusión acerca de los papeles económicos, y a las corrientes antagónicas de la vida moderna, entre las cuales debe elegir el adolescente” (Mead, 1984: 14-15).

De este planteamiento podemos derivar, por lo menos, que la preocupación para entender distintas sociedades en el marco de fenómenos juveniles también nos hereda un problema de conceptualización al no lograr establecer una pauta definitiva sobre la juventud.

1. Definiciones convencionales

Para la investigadora Carlota Guzmán, la juventud se define como el grupo de edad entre los 15 y los 24 años “periodo en que se presenta la transición de la niñez a la vida adulta. El joven cuenta con la madurez biológica para la reproducción, pero en términos sociales es común que a esta edad persistan lazos de dependencia con la generación anterior. Por esta razón se identifica al periodo juvenil como un periodo de moratoria en la cual se permite a los jóvenes prepararse cultural y emocionalmente, ensayar y cometer errores, es una edad de postergación y de aplazamiento de las obligaciones y de los compromisos adultos. Se entiende como una categoría intermedia o temporal de tolerancia, en la que no se es propiamente niño ni tampoco adulto. Por esta razón, es frecuente que la literatura sobre el tema caracterice también a la juventud como el periodo que inicia con la madurez biológica y culmina con la madurez social” (Guzmán, 1991: 10). Da por sentado que es la edad la que determina la inclusión de los individuos en las instituciones como la familia, la escuela, el trabajo, etcétera, y plantea que la edad es una producción social que interactúa con premisas biológicas.

En cierto sentido se acepta que la juventud sólo es un cruce hacia la toma de responsabilidades dentro de la sociedad, cualesquiera que estas sean. El hijo del artesano será joven artesano y con el tiempo será un artesano adulto, de la misma forma que el indígena totonaco o huasteco será joven indígena y luego, de igual forma, un indígena adulto.

Otra implicación de estas afirmaciones es su carácter universal y conservador. Carles Feixa considera que estas definiciones por lo general consideran la juventud como “la fase de la vida individual comprendida entre la pubertad fisiológica (una condición “natural”) y el reconocimiento del estatus adulto (la condición “cultural”). La juventud ha sido vista como una condición universal, una fase del desarrollo humano que se encontraría en todas las sociedades y momentos históricos. Según esta perspectiva, la necesidad de un período de preparación entre la dependencia infantil y la plena inserción social, así como las crisis y conflictos que caracterizarían a este grupo de edad, estarían determinados por la naturaleza de la especie humana. Éstas teorías dominan todavía hoy en el sentido común...” (Feixa, 1998: 16). La respuesta de este autor es que la juventud es una construcción social, histórica y

relativa.¹⁰ Y por lo mismo opta por referirse al mismo como “culturas juveniles” y no como la “juventud” en el sentido antes mencionado.

Otro enfoque es el de José Manuel Valenzuela, quien considera que muchas concepciones de la “juventud” tienen la característica de ser esencializantes, como si el fenómeno tuviera rasgos preestablecidos e inalterables. Por lo tanto considera preferible entender el problema desde la perspectiva de las identidades. Afirma que “se ha avanzado en la conceptualización de la juventud como construcción sociocultural, históricamente definida, así como la delimitación de sus rasgos significantes, aunque muchas veces se piensa lo juvenil fuera de su contexto relacional” (Valenzuela, 1997: 13). Sin embargo, es necesario buscar estos rasgos significantes en los procesos intersubjetivos de conformación de las identidades. Parte de estas últimas posiciones serán retomadas en la interpretación de los datos en los siguientes apartados.

2. Criterios para el estudio de la juventud

Una visión panorámica sobre los estudios de la juventud necesariamente nos obliga a revisar varios criterios que se han empleado en la delimitación del problema. Es evidente que en la mayoría de los autores existen coincidencias y discrepancias que a menudo tienen que ver con consideraciones epistemológicas acerca de la naturaleza del fenómeno a estudiar.

A continuación haremos una exploración comparativa de los distintos enfoques que los autores han empleado a través de la presencia o ausencia de ciertos factores que contribuyen a una definición amplia de juventud.

El primer criterio se refiere a la consideración de la juventud como reconocible a través de los grupos de edad. Es decir, se considera *a priori* que el acceso a la juventud está determinado por la edad. En la literatura antropológica se pueden encontrar varias etnografías que relatan el acceso de los jóvenes a un nuevo estatus frente a sus pueblos: ingreso marcado por los ritos de paso.

En el caso del estudio de la juventud occidental también ha privado el criterio de edad. Por ello no es de extrañar que muchos autores lo asuman. Por ejemplo, dentro de los ya mencionados, la investigadora Carlota Guzmán (1991) considera que los jóvenes son aquellos

¹⁰ Aunque estoy de acuerdo en la relatividad de la juventud, considero que no es contradictorio asumir que las sociedades indígenas puedan construirla como una etapa de la vida a partir de ciertos procesos de autorreconocimiento, identificación, como jóvenes e incorporarla a sus trayectorias vitales.

que tienen entre 15 y 24 años. Este criterio domina en numerosos estudios y tal parece que son la materia de discusión y diálogo en los primeros textos de Carles Feixa (1988).

Un enfoque emparentado con el anterior es el de concebir a la juventud como parte del trayecto vital, como un periodo de transición hacia la edad adulta. En algunos casos como condición transitoria y en otros como identidad transitoria (Valenzuela, 1997). Feixa observa también el aspecto de la transición pero no la considera inevitable, sino como un proceso que puede o no concluir con el acceso a la vida adulta.

Ampliando esta ruta, José Machado la piensa como una etapa transitoria y de reproducción social e incluye en esta idea las culturas juveniles de clase. Cuando se considera la juventud como etapa de transición, existen dos maneras de abordarla. La primera es asumirla como movimiento o trayectoria biográfica y el segundo como proceso de reproducción social. En el primer caso el curso de la vida es de consolidación individual y progresiva. En el segundo, el proceso de reproducción social es “algo más que historias vitales personales: son un reflejo de las estructuras y los procesos sociales... (de ahí que podamos observar) una dimensión-temporal de sincronización entre las trayectorias personales y las de la familia y amigos” (Machado, 2000: 89).

Según este autor, en las sociedades arcaicas o no occidentales el ingreso a nuevas etapas en la trayectoria vital son irreversibles. En el caso de la sociedad occidental ocurre lo contrario. Utilizando la metáfora de un yo-yo, supone que los rasgos “propios” del ingreso al mundo adulto en las sociedades modernas pierden sus cualidades definitivas: el ingreso al mundo laboral, el matrimonio, ahora tiene un boleto de ida y vuelta, nada es para siempre. En los jóvenes se manifiesta una característica de avance y retroceso. También se convierten modelos para el resto de la sociedad por lo que el mundo adulto también aspira a rejuvenecerse.

Es evidente que a estas alturas no podemos afirmar que las ideas sobre juventud son algo acabado y que el objeto mismo de nuestra preocupación tenga elementos de carácter esencial. En dado caso, esta idea de lo esencial en la juventud tiene que ver con las posiciones psicologistas que pretenden establecer los rasgos presuntamente “propios” de la etapa juvenil (Guzmán, 1991). Entre estos se encuentran la búsqueda de identidad, de autonomía y de valores. Por un lado, se considera como valores propios de la juventud los que generalmente se presentan en las juventudes occidentales contemporáneas y que han sido históricamente estudiadas por la sociología. Esto es, la rebeldía o la irresponsabilidad como valores trascendentes o la reproducción de los valores de clase (Machado, 2000). Otro tipo de valores

atribuidos son los que la sociedad les otorga para establecer la juventud como modelo: estos valores son la fuerza, la generosidad, la virginidad y la pureza (Feixa, 1988).

A mi juicio, entender a la colectividad juvenil como la comunidad que se piensa a sí misma es producto del dialogo con las posiciones psicologistas. A los jóvenes se les atribuye la capacidad de construir imaginarios colectivos y de tener una autopercepción o idea de sí mismo (Valenzuela, 1997). Para Machado (2000) se va a presentar la búsqueda de la novedad como un rasgo adaptativo y búsqueda de innovación, así como de aceptación. Para otros, los rasgos psicológicos son relativos (Reguillo, 2000). No se es incorporado o disidente sólo por la edad que se tiene, la conducta de los individuos se presenta como condicionada por la sociedad. Esta idea, aunque con otros matices, prevalecerá en la mayoría de los estudios contemporáneos.

Un criterio sociológico en el estudio de la juventud, tiene que ver con la relevancia que adquiere el término “grupo o asociación juvenil”. Este rubro se refiere a la forma en que socializan los jóvenes. La respuesta más común hace referencia a grupos sociales propiamente juveniles lo que va a generar identificaciones gregarias (Valenzuela, 1997) y reproducción de culturas de clase (Machado, 2000). Feixa considera que los grupos juveniles existen a condición que la estructura social se haya modificado de tal forma que permita su existencia (Feixa, 1998: 18). El gran debate al respecto se va abrir con la aparición de colectivos unidos por el consumo o por prácticas culturales derivadas de las nuevas tecnologías que simultáneamente reclaman su pertenencia a comunidades imaginarias (Reguillo, 2000).

Otra perspectiva en la investigación es el enfoque de la construcción de identidades entre los que se distinguiría la identidad juvenil. Así, la preocupación se centra en el autorreconocimiento, en los límites adscripción y en la relación con los “otros” no juveniles. Para algunos autores la identidad juvenil no es un proceso de construcción sino de reproducción de la cultura de clase o étnica (Zamarrón, 1992; Durston, 1998; Bartra, 1995; Machado, 2000). Sobre este tema se abundará en el apartado siguiente. Otros autores de manera más reciente han adoptado un enfoque constructivista de la identidad, entendida como un proceso intersubjetivo de conformación de límites de adscripción y dependiente de la evolución de las propias sociedades que conducen a nuevas formas de interrelación, consumo cultural y autorreconocimiento (Valenzuela, 1997; Reguillo, 2000).

3. Otros enfoques

Para Rossana Reguillo (2000: 21) la juventud “...es propiamente una invención de la posguerra que hizo posible el surgimiento de un nuevo orden internacional que conformó una geografía política en la que los vencedores accedían a inéditos estándares de vida e imponían sus estilos y valores”.

El auge en las llamadas sociedades del primer mundo tuvo numerosas consecuencias en la definición de nuevas identidades. Puede considerarse “que la realización tecnológica y sus repercusiones en la organización productiva y simbólica de la sociedad, la oferta y el consumo cultural y el discurso jurídico, se constituyen... en tres elementos que le dan sentido y especificidad al mundo juvenil, más allá de la fijación de unos límites biológicos de edad” (Reguillo, 2000: 22).

El desarrollo de estos tres puntos consiste en entender, primero, que “la realización tecnológica y los valores que se les asocian, lejos de achicar la brecha... entre los poderosos y los débiles... la ha incrementado” (Reguillo, 2000: 22). Uno de los sectores más débiles lo constituyen los jóvenes. En segundo lugar, en términos de discurso jurídico, a los jóvenes se les otorga la ciudadanía en situaciones donde todavía no alcanzan la independencia económica. El tercer elemento lo constituye la oferta y el consumo cultural en “la construcción y reconfiguración constante del sujeto juvenil” (Reguillo, 2000: 23); donde se persigue la diferenciación del mundo adulto a través de mediaciones logradas por el consumo de objetos que adquieren un sentido simbólico frente al mundo adulto.

En el territorio de lo culturalmente globalizado los jóvenes acceden a una “ciudadanía cultural” que no se define mediante actos jurídicos “sino que se experimenta como el derecho a la igualdad en la afirmación de la diferencia... En estos territorios... la juventud es un *estado*, no una etapa de transición, ni un proceso de metamorfosis. De ahí el choque principal en términos culturales entre los diferentes discursos sociales en torno a los jóvenes” (Reguillo, 2000: 24). La autora concluye que con la exclusión del estado, la familia y la escuela, los jóvenes no consideran su condición como transitoria sino como permanente.

Tomando en cuenta lo anterior, observamos que desde esta óptica, la categoría de joven todavía se encuentra en construcción: “Los cambios planetarios han acelerado los procesos de y han provocado una crisis en los sistemas para pensar y nombrar el mundo: La juventud no es más que una palabra, una categoría construida, pero las categorías son

productivas, hacen cosas, son simultáneamente productos del acuerdo social y productoras del mundo” (Reguillo, 2000: 24).

Ampliando el enfoque, Reguillo (2000: 25) sostiene que los estudios sobre juventud también se pueden analizar desde el enfoque “incorporado y disidente” al interior de la propia sociedad. El incorporado ha sido estudiado desde su pertenencia a diferentes ámbitos o el consumo cultural. El disidente o alternativo lo ha sido desde su “no incorporación a los esquemas de la cultura dominante”.

Los estudios de juventud desde la perspectiva del joven incorporado, lo sitúan al interior de una estructura de edad como la escuela o la religión y su “especificidad como sujetos juveniles tiende a diluirse” (Reguillo, 2000: 31). En el caso del disidente o alternativo, la atención del investigador se ha centrado sobre la adscripción y descripción de los agregados juveniles pero se ha interrogado muy poco por la construcción del sujeto de estudio. Esto ha llevado a confundir “el escenario situacional con las representaciones profundas de estos jóvenes... o establecer una relación mecánica y transparente entre las prácticas sociales y universos simbólicos” (Reguillo, 2000: 25). Un ejemplo de esto sería la representación de la calle como espacio propio de lo juvenil en oposición a la escuela.

En una cronología reciente, Reguillo hace una partición temática temporal de las etapas de la investigación. Al iniciar la década de los ochenta se exploran otros enfoques de la investigación. Se refiere a los “acercamientos de tipo *emic* (específico, finalista, punto de vista interior), como por acercamiento de tipo *etic* (genérico, predictivo, exterior)” cuyo rasgo es básicamente “descriptivo” (Reguillo, 2000: 27). Para la autora, el gran defecto de estos acercamientos es que no construyen un andamiaje teórico. Al no trascender el nivel descriptivo se concluye en una especie de “sustancialización de sujetos y prácticas”.

A finales de los ochenta y principios de los noventa esta situación cambia con la perspectiva “constructivista, relacional” que intenta problematizar no sólo al sujeto empírico de los estudios, sino también a las herramientas que se utilizan para conocerlo. Puede plantearse que “se trata de perspectivas interpretativo-hermenéuticas que intentan conciliar la posición exterior-interior como parte de una tensión indisociable a la producción de conocimientos científicos” (Reguillo, 2000: 27).

Este marco comprensivo–interpretativo hace referencia a tres dimensiones:

- La capacidad activa de los sujetos (en este caso de los jóvenes).
- El lenguaje como constructor de realidades

— La problematización constante de los propios sujetos del investigador.

Esta posición ha generado una serie de estudios donde se resalta al sujeto juvenil a partir de los cambios culturales (desde una perspectiva del origen y la transformación del contexto social). Por otra parte, en términos hermenéuticos se “rastrea la configuración de los sentidos sociales, trascendiendo la descripción a través de operaciones de construcción del sujeto de estudio... con la mediación de herramientas analíticas” (Reguillo, 2000: 28).

Estas herramientas incluyen los tres grandes temas que menciona Wallerstein y que se han incorporado a los estudios culturales: el estudio de los sistemas culturales históricos (los estudios no eurocéntricos y los de género); los análisis históricos locales; y la relación de la tecnología y los valores sociales que produce.

4. La perspectiva de los estudios culturales

Los estudios interdisciplinarios, estudios culturales, han abordado la temática juvenil tomando como centro de análisis la vida cotidiana, no en términos temáticos sino “como un lugar metodológico desde el cual interrogar a la realidad”.

A partir de esta perspectiva se pueden mencionar una serie de objetos-problema relacionados con los jóvenes:

El grupo. Se refiere a los “modos de estar juntos”. Sobre este tópico se desprenden dos enfoques: el que va del grupo al resto de la sociedad y cuyo ejemplo más claro son las etnografías sobre las *bandas* en los ochenta. El segundo enfoque se refiere al que va del resto de la sociedad a las agrupaciones juveniles. El consumo cultural se convierte en el hilo conductor para establecer relaciones. Esto tiene como conclusión que los conjuntos juveniles no son necesariamente colectivos empíricos. Se establecen nuevos modos de estar juntos a través de prácticas culturales y de consumo que no se corresponden a lo territorial o a lo literalmente colectivo (Reguillo, 2000: 33). A esta enfoque se adhieren algunos estudios sobre las culturas juveniles, las adscripciones identitarias e imaginarios juveniles. Tienen como sello distintivo entender a los jóvenes desde sus distintos papeles e interacciones sociales.

El otro. Este tema tiene que ver con la construcción de identidades, con su carácter relacional, que incluye la identificación-diferenciación. El “otro” más frecuente es el adulto, pero también lo es la escuela, la policía, el gobierno, etcétera. El orden social represor.

También ese otro se puede construir desde diferencias socioeconómicas, regionales, de clase, [e incluso étnicas] (Reguillo, 2000: 33).

El Consumo cultural. Para Reguillo, las perspectivas del consumo cultural “entendido como un lugar de la negociación-tensión con los significados sociales... han mostrado al joven como un actor posicionado socioculturalmente y han abordado las interrelaciones entre los distintos ámbitos de pertenencia del joven —la familia, la escuela, el grupo de pares—, que se constituyen en comunidades inmediatas de significación” (Reguillo, 2000: 32). Estas comunidades de significación remiten necesariamente a la oferta que generan las industrias culturales encaminadas al mercado juvenil. La adquisición y uso de la “moda” va generando un sentido de pertenencia a ciertos colectivos no “empíricos” sino imaginarios a través de las nuevas tecnologías.

Para los propósitos de este estudio cabría preguntarse cual es la distinción que revela el consumo cultural entre la nueva juventud indígena y como le ayuda a alcanzar un nuevo estatus dentro de la cultura tradicional.

5. Cultura política

La cultura política en los jóvenes era apreciada desde una perspectiva tradicional, donde formas estandarizadas de participación impedían reconocer la percepción y la acción política de los jóvenes.

Para la juventud, la política “no es un sistema rígido de normas... es más bien una red variable de creencias, un collage de formas y estilos de vida, estrechamente vinculadas a la cultura, entendida como un vehículo o medio por el que la relación entre los grupos es llevada a cabo” (Reguillo, 2000: 35).

Por lo general, puede decirse que la relación entre las culturas juveniles y la política se ha estudiado a partir de “una relación de negatividad, de negación o desconocimiento de los constitutivos políticos en las representaciones y acciones juveniles” (Reguillo, 2000: 35). Sobre este tópico se desprenden tres cuestiones: identidad y enunciación política; conflicto y negociación vinculada a la práctica y al discurso; y las coordenadas temporales como dimensiones constitutivas de lo social.

6. Observaciones metodológicas

Desde la perspectiva del modelo constructivista de los estudios culturales, es necesario replantarse la manera en que se ha elaborado la investigación y las herramientas analíticas que se han empleado para eliminar la visión del joven como víctima o redentor de la sociedad. Esta autocrítica tiende a hacer consciente el sentido común y someterlo a un proceso de reflexión donde la experiencia no aparece como un dato dado sino como construido a través de conceptos y categorías (Reguillo, 2000: 36).

Para Reguillo, existen varias temáticas pendientes por abordar. Una de ellas es el estudio de la perspectiva de género. Otro es la relación entre el ámbito local y el global, “la especificidad regional de las culturas juveniles” (en las que se inserta el estudio de la juventud indígena) y su repercusión en las culturas tradicionales, planteadas simultáneamente en las relaciones tradición-modernidad. Otro tema es el de la representación de lo joven como una forma de ocultar la desigualdad. Exige desentrañar la relación, en términos complejos, entre el individuo, el grupo y la cultura.

Haciendo un recuento breve de las posturas aquí expuestas, me parece que hay dos posiciones que nos son útiles para estudiar el caso de la juventud indígena en Coyutla. La primera se refiere a la posición externa, acerca de los elementos que nos puedan indicar aspectos del reconocimiento social; y la interna, que habla sobre identidades, pues considero que son útiles para entender la construcción de una categoría, la de joven, en el espacio coyuteco, y la de identidad juvenil indígena en un entorno rural tomando algunas propuestas tanto de Carles Feixa, Rossana Reguillo y José Manuel Valenzuela.

7. Notas pendientes sobre las identidades

En este apartado, me permito describir desde qué autores y supuestos asumo la constitución de identidades en el marco de la investigación social. Como es evidente, existen muchas definiciones de identidad. En los párrafos siguientes desarrollaremos algunos planteamientos tanto de Manuel Castells como de Gilberto Jiménez y José Manuel Valenzuela, para finalmente aclarar desde dónde comprendemos y abordamos el fenómeno.

Para Manuel Castells, la identidad de los actores sociales se refiere al “proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No

obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social. Ello se debe a que la identidad ha de distinguirse de lo que los sociólogos han denominado roles y conjunto de roles... (En cambio) las identidades son fuente de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización. Aunque las identidades pueden originarse por las instituciones dominantes, sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido en torno a esta interiorización” (1997: 29).

Por otra parte, Gilberto Giménez al plantear el problema de la identidad étnica y personalidad étnica, recurre a la propuesta del etnólogo Fredrick Barth donde reconoce que “desde el punto de vista subjetivo del actor social no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad; sólo algunos de estos socialmente seleccionados y jerarquizados y codificados para marcar de manera simbólica sus fronteras al interactuar con otros actores sociales” (Giménez, 1993: 25). Es decir, se agrega un elemento de subjetividad al disminuir el papel del observador y se le otorga mayor importancia al autorreconocimiento. Por ello se afirma que en el caso de la identidad colectiva no se trata de una esencia “sino de un sistema de relaciones y representaciones” (Giménez, 1993: 25) que finalmente responde a un proceso de identificación, de allí su naturaleza proteica.

El tercer acercamiento sobre la cuestión de las identidades ha sido ya mencionado en apartados anteriores, al señalar el enfoque de construcción de identidades. Aunque hay que destacar que las referencias a la identidad étnica y juvenil son muy escasas y rara vez aparecen como problema central en los textos referentes a la juventud, de acuerdo a las precisiones temporales que realizamos líneas arriba.

Un acercamiento a la construcción de identidades desde la perspectiva juvenil y con vagas alusiones a la cuestión étnica aparece en los textos de José Manuel Valenzuela (1997). Por un lado, el aspecto étnico cobra relevancia cuando un grupo se confronta con el “otro”, con la alteridad. Valenzuela retoma un elemento que puede ser utilizado en relación con el surgimiento de la juventud en Coyutla, cuando afirma que las “otredades” se realizan dentro de campos relacionales donde los jóvenes participan entendiendo que “las alteridades frecuentemente se conforman desde campo de interrelaciones estructuradas, en ámbitos de concertación, discusión, dónde los jóvenes participan... Estos campos de interacción aluden a formas internas de relación, marcadas por una desigualdad que no implica el conflicto como

condición necesaria, pues se refiere a procesos complejos de complementariedad, rechazo, superposiciones, negociaciones y disputas” (Valenzuela, 1997: 15). La clásica distinción entre “ustedes” y “nosotros” nos habla de los límites étnicos y la dimensión subjetiva de los mismos.

En Valenzuela, la reflexión gira en torno al aspecto relacional de las culturas juveniles como identidades en construcción en el marco de relaciones históricamente situadas. Algunas características de la identidad juvenil se refieren al aspecto contextual, como interrelaciones, como sujeto concreto y como una identidad sujeta a la representación desde lo externo o heteropercepción. Una dimensión anexa es la de la autopercepción, entendida como la idea que el joven tiene de sí mismo. Todo esto teniendo como gran escenario un mundo social cambiante donde las identidades también lo son (Valenzuela, 1997: 14).

Es oportuno acentuar que el asumir la identidad de joven no significa excluirse de otras identidades como la étnica o de clase social. Es pertinente afirmar que esta idea es la clave para entender que las identidades étnicas y juveniles son perfectamente compatibles, aunque en los hechos para algunos esto sea entendido como un factor “en contra” de la identidad étnica. Esto no deja de tener un aire de nostalgia y falso idealismo en torno a la vida de los indígenas totonacos. Valenzuela afirma que “algunas culturas juveniles conforman redes meta-identitarias, sin embargo, esto no significa que abandonen o cuestionen otros ámbitos de sus identificaciones sociales, ni que, necesariamente, se alejen de sus identidades tradicionales. Frecuentemente estas dimensiones son recreadas o resemantizadas como elementos constituyentes de las identificaciones juveniles, como hace el cholismo con la virgen de Guadalupe y algunas figuras patrias” (Valenzuela, 1997: 14).

Para este autor existe una clasificación de las identidades de acuerdo a la temporalidad. La primera se refiere a las identidades perdurables y la segunda a las identidades transitorias. Las Identidades perdurables son identidades estructuradas estructurantes “como las de clase, étnicas, nacionales o de género, caracterizadas por fuertes límites sociales de adscripción”. En ellas, “las condiciones que definen al individuo le preceden y la mayoría de las veces le suceden... existen condiciones dadas que delimitan la trayectoria de la vida individual, como ocurre con la condición sexual, definida biológicamente” (Valenzuela, 1997: 15).

Por otra parte, las identidades transitorias se caracterizan por ser como puentes hacia otros estratos de la vida social. Las identidades transitorias se hacen presentes en los grupos perecederos y se determinan por “los tiempos biológicos y sociales (que) integran y expulsan a los depositarios de la condición juvenil, pero ellos tienen mayores capacidades de participar en

la elección del campo juvenil en que se inscriben... Esta capacidad de elección es relativa... las identidades perecederas se refieren a límites de adscripción menos rígidos que los existentes en las identidades estructuradas” (Valenzuela, 1997: 15).

8. Construcción de la identidad juvenil en el espacio rural

Hablar de identidades juveniles en el ámbito rural e indígena es un tema necesario en el contexto de los cambios globales y su impacto en las culturas tradicionales.

Una de las preguntas cruciales planteadas en el proyecto que dio origen a esta investigación parte de la interrogante acerca de la universalidad de la juventud. Adecuándolo a nuestro contexto, me he cuestionado con seriedad si efectivamente existe una juventud rural en Coyutla, y en el Totonacapan por extensión. Si, como ya se mencionó, la juventud es una construcción históricamente relativa, social y contextualmente ¿cuál es la particularidad que presenta en el Totonacapan?

Es necesario observar que los estudios sobre juventud rural hasta el año 2001 son amplios, aunque en términos cualitativos, y desde nuestra modesta apreciación, carecen de profundidad, al tiempo que la bibliografía existente no se especializa en la perspectiva de la construcción de identidades. Antes bien, se refieren a las definiciones y aspecto externo de esta juventud.

Uno de estos ejemplos son los de Alma Gutiérrez y John Durston. En el primer caso se plantea la ya conocida carencia de estudios sobre juventud rural, sobre todo en el aspecto del cambio sociocultural, cambio que se considera “consecuencia del proceso de descomposición que ha experimentado la economía campesina como resultado de la expansión del sistema capitalista en el agro mexicano... Este proceso afecta fundamentalmente —en el área rural— al sector marginal del agro (minifundista, ejidatarios) que no puede hacer frente a la expansión del sistema por lo que es desplazado hacia otros centros de producción dando lugar a cambios en los niveles migratorios y educativos... El fenómeno incide en una gran proporción de jóvenes que habitan en localidades consideradas como rurales y cuyas edades fluctúan entre los 15 y 29 años de edad” (Gutiérrez Rentería, 1982: 9-10).

Por otra parte, John Durston afirma que es necesario “ver a la etapa juvenil como un conjunto de procesos que llevan a realidades muy personales, muy heterogéneas”, con conceptos dinámicos que no estereotipen al sujeto de estudio. Considera que la juventud no es un concepto reciente ni exclusivamente urbano en la medida en que civilizaciones antiguas y entre las culturas llamadas primitivas se ha manejado un concepto de juventud. Además de

ordenar esta etapa de la vida con instituciones y patrones de conducta específicos a ella (Durston, 1998: 143). Sin embargo, la generalidad de sus planteamientos no permiten seguir una ruta específica en el estudio de las juventudes étnicas.

Sus planteamientos coinciden, usualmente, con los estudios generales que se han hecho sobre juventud. De acuerdo a este autor, en todas las sociedades se reconoce a la juventud como una de las varias etapas del ciclo vital, como la infancia y la vejez. Sin embargo no es lo biológico lo que determina lo juvenil sino lo cultural:

El individuo comienza a ser reconocido como sujeto en la sociedad por los adultos, en general a partir de que cubre ciertos valores o expectativas. Por ende, esta conclusión de la etapa de la vida juvenil no ocurre en el mismo tiempo en todas las sociedades, a diferencia de los procesos de desarrollo biológico que tienen un rango reducido de variación, sino que varían fuertemente de un contexto cultural a otro (Durston, 1998: 144).

Como es evidente, el enfoque externo no da pie a interrogarse acerca de las condiciones desde la perspectiva del sujeto en un entorno étnico. Este será uno de los elementos que intentaremos desarrollar en el siguiente capítulo.

IV. LO JUVENIL EN COYUTLA

Con la información recabada en campo, recabada entre septiembre del año 2000 a febrero del 2001, se expondrá el contexto en que se sitúa la aparición de la “juventud” en Coyutla, entendida como proceso de construcción identitaria, a la vez que se establecerán los sucesos históricos y expresiones externas que nos hablan de la misma. En este sentido, conviene situar la aparición de la “juventud indígena” dentro de los procesos de cambio de la cultura totonaca, así como las tensiones que surgen al interior de la propia cultura y con el entorno mestizo.

Un punto de partida de esta investigación es que la juventud, como identidad en proceso, está relacionada con el reconocimiento de un nuevo estatus dentro de la cultura local, como fenómeno derivado del proceso de transformación de la economía campesina y el estilo de vida agrario ocurrido en los últimos cuarenta años en el Totonacapan. Estos procesos de transformación serán el gran telón de fondo donde se van a tejer nuevas relaciones y se gestarán nuevas identidades. La introducción de la luz eléctrica, el auge y decadencia de nuevos cultivos como el café, y el mejoramiento de las vías terrestres de comunicación son manifestaciones de un creciente proceso de articulación con la economía nacional que indudablemente repercutieron en las formas y estilos de vida de los totonacos “tradicionales”.

En el caso de Coyutla, estos cambios van a fortalecer su papel como centro rector en lo político y en lo económico, al tiempo que se reflejarán en la infraestructura del poblado: aparecerán escuelas de educación media, el alumbrado público y el alcantarillado, se instalarán oficinas gubernamentales como el correo o la Secretaría de Hacienda y se fundará un centro de salud, entre otras.

Como consecuencia de lo anterior observamos los cambios de las relaciones de la sociedad coyuteca con el exterior y el reordenamiento de sus conexiones internas. Esta doble articulación es lo que le va a dar su especificidad a las juventudes rurales indígenas. Una generación de indígenas va a surgir con características peculiares a partir de su interacción con el resto de la sociedad, su participación política y religiosa y su autoadscripción identitaria.

Un primer elemento para conocer tal particularidad ha sido planteado en el capítulo introductorio y se refiere a los procesos de cambio que han afectado la región en el tiempo y el espacio delimitados por el proyecto de investigación: el Totonacapan veracruzano en un

periodo de casi cuatro décadas que se inaugura en 1968¹¹ con el proyecto de la carretera serrana y que se cierra en el año 2007, por la conclusión necesaria de esta investigación, tomando en consideración los periodos y eventos políticos de la región.

Un segundo momento de esta exploración, procura dar cuenta de cuáles han sido las consecuencias de estas transformaciones en la gestación de las culturas juveniles rurales. Este término hace referencia a la manera en que los jóvenes construyen un estilo de vida distinto de las generaciones adultas, a la vez que se activa un proceso de identificación dentro de los distintos círculos de pertenencia que les son propios y que finalmente hacen valer el adjetivo “rural” del presente estudio.

Estos círculos de pertenencia no son excluyentes y se refieren a los espacios sociales donde los individuos se desenvuelven de manera alternativa, desarrollándose como parte de la comunidad, donde a la vez van adquiriendo sus rasgos propios como individuos y jóvenes.

En voz de los propios actores, en Coyutla está ocurriendo un fenómeno que involucra elementos que tienen que ver con la transformación de la sociedad y los papeles socialmente adscritos. En un próximo apartado se desglosará este aspecto a partir de los testimonios recabados en el trabajo de campo.

De igual manera, es evidente que en el contexto de la vida indígena contemporánea lo “indio” es un estigma asociado con los prejuicios racistas de la sociedad local, por lo que es un problema definirse como indígena y a la vez articular un discurso colectivo en torno a la juventud. Entonces lo que se aprecia en torno a la juventud indígena no es una reflexión sobre sí misma sino más bien una actitud reactiva a la sociedad de origen y a la sociedad nacional con la cual se relacionan a partir de la migración. Un ejemplo patente tiene que ver con el retorno de los migrantes. A decir de nuestros informantes, ellos vuelven, más *cholos*, *pachecones*, y en cierto grado rebeldes, pero no todos. Hay quienes prefieren dejar el calzón de manta y buscar el “progreso” material por la vía de su incorporación a la vida profesional (tenemos el caso de la profesión de maestro que ha llegado a simbolizar el ascenso social). Es decir, que los cambios ocurridos en la región han provocado diversas maneras de vivir la indianidad y una de ellas es la aparición de una juventud indígena que surge precisamente por la incapacidad de la sociedad para cumplir las expectativas tradicionalmente establecidas.

¹¹ Dato anotado en el diario de Xalapa, donde el gobierno estatal expresa su preocupación por la carretera serrana (véase apéndices).

1. La escuela. La institución educativa como espacio de la juventud rural

En este apartado se va examinar de qué manera la escuela ha afectado los papeles tradicionalmente asignados a los jóvenes, particularmente los que se refieren a las costumbres del noviazgo y matrimonio, así como las aspiraciones laborales y de vida que esta instrucción pública genera.

Un primer momento para rastrear la aparición de la juventud en Coyutla puede establecerse hace treinta y cinco años, tomando como referencia la aparición de la primera escuela telesecundaria en 1972, seguida de de la secundaria técnica en 1976, y de la escuela de Bachilleres “Lorenzo Azúa Torres” en 1980. Con la fundación de estas escuelas se inicia un “proceso de institucionalización de la juventud” como una etapa de la vida que no estaba contemplada en la sociedad tradicional. Como ya se mencionó, el tránsito de la infancia a la vida adulta estaba claramente señalado por el matrimonio concertado por los padres de los contrayentes y realizado a una edad muy temprana. En el periodo que nos ocupa, las reglas empezaron a modificarse: los niños, en lugar de casarse y dedicarse a la milpa, empezaron a asistir a la escuela y, conforme se recrudecían las crisis económicas, también emigraron principalmente a la Ciudad de México. De hecho, el estatus de “joven” es tan reciente que dicho término aplicado a personas que ya no son niños y que no han contraído matrimonio (aunque tengan la edad suficiente para contraerlo) se toma como un préstamo del español porque en el idioma totonaco no existe.¹²

En Coyutla la escuela es vista como un medio por el cual se busca el ascenso social a través de un trabajo mejor pagado que el de la labor agrícola. No deja de llamar la atención la gran cantidad de hijos de campesinos que asisten a la escuela secundaria y preparatoria con la esperanza de elevar su calidad y nivel de vida. Para poner un ejemplo, en el caso de dos hermanas indígenas, si una estudia y la otra no, se considera que esta última debe llevar el traje tradicional en virtud de que no es estudiante ni conoce las cosas del mestizo. Igual criterio se aplica para los hombres que cambian el “calzón” por el pantalón: se considera condición indispensable dominar “el castilla” para desenvolverse con soltura en el mundo de los *lubbuanes* o mestizos.

La aparición de las escuelas de enseñanza media y superior en Coyutla presentan un paralelismo con la preocupación por introducir mejoras en las vías de comunicación. Esta

¹² El término totonaca es *ka'buu'za* y se emplea para el varón desde que el niño empieza a caminar hasta que contrae matrimonio.

preocupación no es casual y, en términos generales, tiene que ver con el proceso de articulación de la región serrana con el resto del país.

Para establecer un marco general de comparación, a continuación se anotan los datos de población del municipio de Coyutla correspondientes al año 2000

Cuadro no. 3
Población del municipio de Coyutla en el año 2000

MUNICIPIO DE COYUTLA¹³ AÑO 2000	
Población total	21105
Población hablante de lengua indígena	14965
Localidades urbanas	1
Localidades rurales	33
Población urbana	7770
Población rural	13335

a) El papel de la escuela como condición de la identidad juvenil

Aunque el antecedente más temprano de escuelas en la localidad se remonta a 1940, ésta no impacta sin embargo en las trayectorias vitales de sus habitantes. Aquella era una escuela primaria que sólo proporcionaba educación elemental y por lo mismo su impacto social fue muy reducido (Chenaut, 1999: 280). No fue sino hasta la década de 1970 que esta situación sufrió un vuelco irreversible con la aparición de nuevos centros de enseñanza que, a la par de otros cambios en el entorno, posibilitan la aparición de un sujeto antes desconocido: *el estudiante indígena*.

Cronológicamente hablando, la primera escuela de ésta época reciente es la Telesecundaria, fundada en 1972. Posteriormente la Escuela Secundaria Técnica creada en 1976, siguiendo la Escuela de Bachilleres, abierta en septiembre de 1980.

Otra de las escuelas más importantes en la región es el CBTA,¹⁴ creado en 1982. Allí se imparte la carrera de técnico agropecuario y su matrícula fluctúa en alrededor de 300 alumnos en un rango de edad entre 15 y 18 años. A sus instalaciones asisten alumnos de diversos municipios de la región como Espinal, Mecatlán, Filomeno Mata, Coahuatlán y Coatzintla.

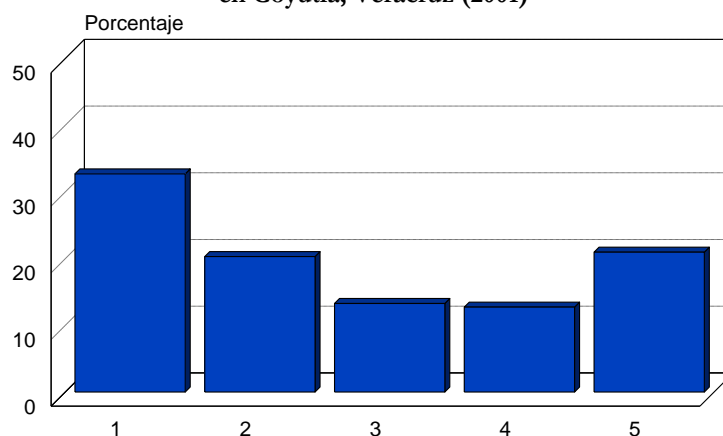
¹³ Gobierno del Estado de Veracruz/INEGI. XII Censo General de población y Vivienda 2000.

¹⁴ Centro de Bachillerato Técnico Agropecuario.

El CBTA es una plataforma para muchos indígenas que quieren obtener un grado de educación técnica. En voz de su director, son muchos los que desean superarse “a pesar de su condición de indígena”. En una época más reciente (1988) se fundó un telebachillerato y actualmente existe además una escuela de cómputo en el centro del pueblo.

De acuerdo a lo anterior, la diversificación de la oferta educativa se ha constituido como una alternativa para la población indígena que ve en la escuela una manera de mejorar sus condiciones de vida. Como afirman la totalidad de los directores de los planteles, en su mayoría los estudiantes de Coyutla “sólo terminan la escuela para salir del pueblo y buscar trabajo”.

Cuadro 4
El universo del sujeto “estudiante indígena”, hombres y mujeres,
por escuela de enseñanza media superior
en Coyutla, Veracruz (2001)



Escuela	Frecuencia	Porcentaje
1. Secundaria Técnica	298	32.71
2. Telesecundaria	185	20.31
3. Bachillerato "Lorenzo Azúa Torres"	121	13.28
4. Telebachillerato	116	12.73
5. CBTA	191	20.97
Total	911	100.00

Como se mencionaba líneas atrás, la escuela impacta en varias formas de comportamiento y en modos contemporáneos de relacionarse con el propio grupo y con la alteridad mestiza. Sobre este tema se desarrollarán los siguientes apartados de este capítulo apoyándonos en los resultados de una encuesta aplicada al 100% de la población estudiantil de

enseñanza media de la cabecera municipal y de la congregación de “La Chaca” a finales del año 2000 y principios del 2001

b) El papel de la mujer en la escuela

La aparición de las escuelas afecta no sólo el aspecto productivo de la familia como unidad económica sino que trastoca también ciertas instancias de reproducción de costumbres sociales. Tomando como punto de partida los datos consignados por la doctora Chenaut, entendemos las primeras manifestaciones de independencia femenil como un fenómeno que inició con singulares conductas atípicas de negación o de franca oposición a las costumbres familiares. Aunque esta autora no suscribe su coincidencia con estas afirmaciones, nos apoyamos en sus aportes para concluir que las mujeres paulatinamente expresaron su desacuerdo con la sujeción total a la que eran sometidas, por lo menos en las relaciones sociales intrafamiliares:

Al parecer, las presiones económicas, y no dudo que el atractivo de la gran ciudad, fueron lo suficientemente fuertes, como para permitir que las jóvenes mujeres salieran; esto las liberalizó de las rígidas estructuras familiares y comenzaron a tomar decisiones propias, como ser el hecho de con quien querían casarse. Aunado a ello, también debe mencionarse la escuela como factor de cambio (Chenaut, 1999:280).

Siguiendo esta línea argumental, podemos afirmar que en la actualidad existen jóvenes indígenas que han asumido una actitud más liberal en ciertos aspectos, pero existe también otro sector más conservador. De hecho, para el cuerpo docente las jóvenes indígenas son más aplicadas que los varones y son más tradicionalistas que ellos. Una explicación de este detalle la proporciona la maestra de la localidad, Francisca Gabino Ramos, quien afirma que

Todavía se tienen las conductas pasadas de decir (tú eres hombre, puedes hacer esto; tú eres mujer, puedes hacer esto). Pero realmente, porque sea su “descendencia indígena”¹⁵, no. Aquí se ve que, de acuerdo a la familia, todavía traen esas ideas... Es algo que hemos tratado de erradicar que se nos ha hecho un poco difícil porque lo hacemos aquí, pero llegan a su casa y es la misma situación. Por ejemplo, al decirles a las jovencitas: (tienes que venir en short), no se los permite el papá o la mamá... no quieren, que cómo va andar allí brincando. A las hijas les dicen que la mujer tiene sus diferencias: (no puedes brincar porque te va a pasar determinada situación que a los hombres no les pasa). Esas ideas tienen.

¹⁵ Algunos informantes emplean el término “descendencia indígena” para referirse a la filiación étnica. Aunque en términos de significado su uso no es apropiado, hemos decidido ser fieles a las expresiones originales del habla local.

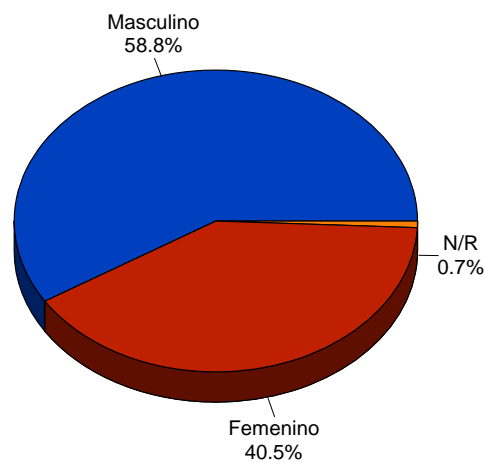
Los varones son más abiertos en la manera de comportarse; las señoritas son más calladitas, más serias. Es muy difícil que a ellas las hagamos participar a veces en las actividades, principalmente físicas. Los jóvenes, la mayoría lo hace.

Independientemente de las tendencias a favor o en contra del dominio familiar sobre los jóvenes, existen una serie de datos que confirman la creciente importancia del factor femenino en las escuelas de la localidad. Durante nuestra estancia en campo, y a instancias del director de esta investigación, se aplicó una encuesta que tentativamente interrogaría a la mayoría de los estudiantes de enseñanza media de Coyutla.

Dentro de los resultados que arrojó nuestra encuesta podemos observar que del total de alumnos a quienes se aplicó el cuestionario (911), 712 se ubican en Coyutla y 194 en La Chaca. De este total, 58.8% son hombres y 40.5% son mujeres. Esto representa en términos cuantitativos que el papel asignado a la mujer rural ha cambiado y las familias depositan cierta confianza en la participación educativa de sus hijas (véase Cuadro 5).

Consideramos que dentro de lo complejo de este fenómeno es necesario escuchar la voz de las estudiantes indígenas, conocer su punto de vista en torno a situaciones de la vida escolar y su relación con la sociedad coyuteca.

Cuadro 5
Distribución de alumnos de enseñanza media en Coyutla (2001), por sexo



Sexo	Frecuencia	Porcentaje
Masculino	536	58.84
Femenino	369	40.50
N/R	6	0.66
Total	911	100.00

De acuerdo al testimonio de una joven de 14 años, Angélica Ambrosio León, perteneciente a la Secundaria Técnica de Coyutla, ella piensa seguir estudiando aunque reconoce las limitaciones económicas de sus padres y duda llegar al nivel profesional:

De la escuela lo que más me gusta es estudiar en el laboratorio, leer todos los libros de la biblioteca y aprender las cosas que los maestros nos dicen. Lo que no me gusta es que nos reporten cuando decimos groserías o no hacemos la tarea.

Cuando termine la secundaria mi idea es seguir la preparatoria y luego de allí nada. Porque como mis padres son campesinos, no sé si me van a seguir apoyando.

Otro caso es el de las jóvenes que no observan la tradición que limita, por su condición de mujeres, el seguir estudiando. Si esto es verdad entonces podemos afirmar que se está experimentando un cambio cualitativo en la forma de entender el papel de la mujer en la región serrana. Aunque estos cambios no pueden declararse definitivos, aquí anotamos otro punto de vista:

Mi nombre es Lourdes Espinoza Cabrera, nací en la congregación de Rancho Alegre, municipio de Mecatlán. Tengo quince años y estudio la preparatoria en el CBTA, de “La Chaca”. Mi papá es campesino, cultiva maíz, frijol y caña de azúcar y me ayuda a seguir en la escuela.

Para mí el ser mujer no ha sido un obstáculo para seguir estudiando. Aquí en el CBTA hay otras dos muchachas de Rancho Alegre ya que las demás se quedaron [allá]. Una vez que acabe la escuela me interesa seguir estudiando, ser doctora aunque tenga que irme a Poza Rica u otra ciudad. No sería tan difícil porque tengo parientes en México, allá trabajan en el ejército militar y otros son policías... son primos y hermanos míos.

Esta perspectiva de la escuela y de la vida, aunque se disocia del papel tradicional asignado a las mujeres, no es tan rara en la comunidad escolar, de acuerdo con la estudiante del CBTA, Guadalupe Cortés:

En Chumatlán la mayor parte de los muchachos después de acabar la secundaria ya no sigue estudiando... Nada más trabajan, unos se quedan allí, otros se van para México... Mi plan cuando acabe la escuela es seguir estudiando la licenciatura en Derecho... y mi papá dice que me va a ayudar, él es campesino, cultiva maíz.

c) Noviazgo y matrimonio

Este es un tema inédito en la vida indígena de Coyutla si nos apegamos a las etnografías sobre los totonacos. Hay que recordar que, en la vida tradicional, los matrimonios eran concertados por los padres a una edad muy temprana (aproximadamente 15 años para el varón y 13 para la novia). Entonces un dato que cuestiona esta solidez de la vida tradicional es la mayor libertad que tiene el individuo para elegir compañero(a).

Mujeres antes de la carretera, antes de la escuela

Antes de los cambios ya citados, las mujeres asumían pasivamente el lugar que la sociedad totonaca les había asignado. Los padres decidían con quién y cuándo casarse. La virginidad era valor supremo y en la familia, el hombre asumía el papel directivo. Las mujeres ayudaban desempeñando labores domésticas que consistían en la cría de animales, la limpieza y cuidado de la casa, el lavado de ropa, elaboración de alimentos y crianza de los hijos.

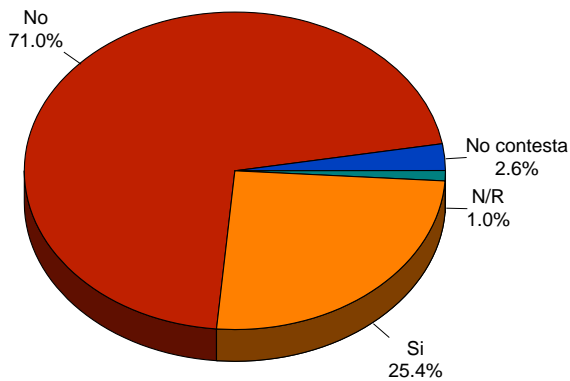
Las jornadas de trabajo iniciaban en las madrugadas. Al primer canto del gallo, el hogar entraba en actividad y ambos sexos hacían preparativos para sus respectivas labores: los hombres dedicados a la labranza y las mujeres a la cocina. Si los hijos ya tenían suficiente edad colaboraban con los padres.

La vida se regía por los ciclos productivos y sociales. La vida pública era estrictamente regulada a través de un sistema social muy afianzado en la tradición, los grandes eventos sociales eran las bodas, los funerales, las fiestas patronales. El contacto con la sociedad nacional era escaso y casi siempre se consideraba que viajar era tarea de hombres. Las mujeres habitaban un mundo dominado por el monolingüismo. El contacto con la sociedad nacional era escaso, pasaba más por lo económico y lo político que por lo cultural.

En la actualidad mucho de ese mundo y los elementos que le daban firmeza se ha transformado y los roles asignados han perdido su eficacia. La escuela, los nuevos empleos, las comunicaciones han hecho su parte en la posibilidad de elección que antes no existía. Es bajo esta luz que deben apreciarse los resultados de la encuesta realizada entre los estudiantes de educación media.

Cuando se les interrogó a los estudiantes de Coyutla sobre si tenían novio o novia, el 71% respondió que no, pero el 25.4% respondió que sí (véase Cuadro no. 6).

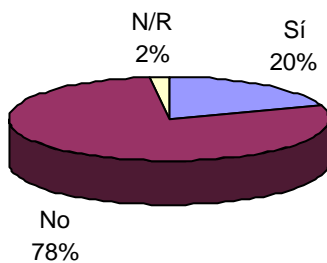
Cuadro 6
Proporción de estudiantes, hombres y mujeres, de enseñanza media que tienen relaciones de noviazgo en Coyutla (2001)



Respuesta	Frecuencia	Porcentaje
Si	231	25.36
No	647	71.02
No contesta	24	2.63
N/R	9	0.99
Total	911	100.00

En el caso de las mujeres estudiantes, del total de encuestadas, 369, 74 afirmaron tener novio (20.10%) y 288 (78%) lo negaron. No obstante, el prejuicio y la presión social hacia las mujeres pueden haber influido en sus respuestas.

Cuadro 7
Proporción de mujeres estudiantes que tienen relaciones de noviazgo (2001)



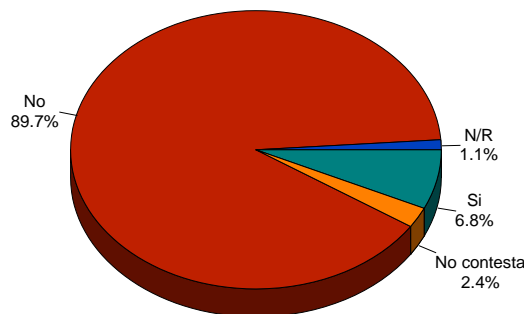
**MUJERES DE SECUNDARIA Y
BACHILLERATO QUE TIENEN
NOVIO**

	FRECUENCIA	PORCENTAJE
SÍ	74	20.10
NO	288	78
N/R	7	1.90
TOTAL	369	100

d) Inicio de relaciones sexuales

Como en la mayor parte de las sociedades tradicionales, en la totonaca la virginidad es condición para la realización de un “buen matrimonio”. La importancia del matrimonio y sus rituales tiene su ejemplo más acabado en la “danza del guajolote”, danza que celebra con motivo de la boda, y da fe de la importancia y el valor simbólico que la virginidad tiene para los totonacas. Por ello es relevante que, a pesar de que la mayoría responde de forma negativa a la pregunta acerca de haber iniciado su vida sexual (89.7%), es claro que se abre una brecha con el 6.8% que respondió afirmativamente y el 3.5% que no respondió, presumiblemente para no exhibir aspectos de su vida privada que potencialmente pudieran resultarles lesivos ante la comunidad. Asimismo, un buen porcentaje de los que iniciaron su vida sexual han admitido el uso de anticonceptivos.

Cuadro 8
Proporción de estudiantes, hombres y mujeres, de enseñanza media
que admiten haber iniciado su vida sexual, Coyutla (2001)



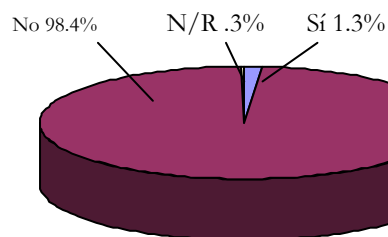
	Frecuencia	Porcentaje
Si	62	6.81
No	817	89.68
No contesta	22	2.41
N/R	10	1.10
Total	911	100.00

En el caso de las mujeres el bajo porcentaje de estudiantes que admiten haber iniciado su vida sexual no necesariamente refleja la realidad, la opinión pública tiene mucho peso en la valoración de la virginidad de las mujeres.

Cuadro 9

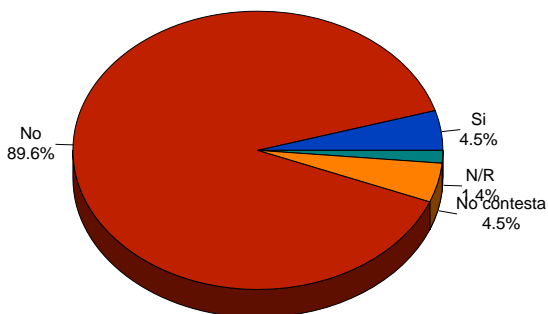
Proporción de mujeres estudiantes de enseñanza media que admiten haber iniciado su vida sexual, Coyutla (2001)

	FRECUENCIA	PORCENTAJE
Sí	5	1.3
No	363	98.4
N/R	1	.3
TOTAL	369	100



El empleo de métodos anticonceptivos es un tema engarzado con el anterior y las consideraciones sobre el tópico son esencialmente las mismas. Sólo cabe anotar que de las 5 mujeres que afirmaron haber tenido relaciones sexuales, 4 emplearon algún método anticonceptivo.

Cuadro 10
Estudiantes, hombres y mujeres, que admiten haber usado métodos anticonceptivos,
Coyutla (2001)



	Frecuencia	Porcentaje
Si	41	4.50
No	816	89.57
No contesta	41	4.50
N/R	13	1.43
Total	911	100.00

Para reforzar lo anterior, podemos afirmar que el testimonio de los propios sujetos confirma la variación de esta costumbre. El noviazgo y el matrimonio, en la actualidad, cobran otro sentido en la trayectoria vital de las mujeres indígenas en general y las jóvenes estudiantes, en particular. Los jóvenes totonacos saben en qué consiste la tradición pero no todos ellos están de acuerdo con los rigores normativos de la misma.

De acuerdo al relato del maestro Celestino Juárez, nativo de Coahuilán, el matrimonio tradicional poco tenía que ver con la voluntad de los contrayentes. Era un matrimonio concertado por los padres, donde el elemento ritual era de suma importancia y el cruce de elementos simbólicos estaba presente en las fechas más decisivas del enlace matrimonial. Sin asumir que Coahuilán sea el último reducto de la tradición antigua, sí podemos afirmar que permanecen elementos de control social que nos permiten explicar la reacción de las nuevas generaciones tienen ante la misma:

En Coahuilán no existe la relación de noviazgo a lo mejor por la vergüenza, porque a la muchacha le da pena, la gente no está acostumbrada... Ya con el tiempo la gente va cambiando, por ejemplo “el achique de la novia”, la visita de los novios, cuando van a dejar los regalos, se hace cada vez menos. Ahora cuando las novias dan el sí ya nada más se casan. Yo pienso que eso sí se va acabar, a lo mejor porque ya no hay dinero....

Antes a la muchacha no le pedían su consentimiento para comprometerse y nada más contestaba el padre. Ya ahora le preguntan a la muchacha si quiere a tal fulano, porque si no es así la muchacha se va con otro aunque tenga su novio oficial... Y ¿cómo la va tomar la familia? Quedan en vergüenza los padres pero ellos tienen la culpa porque no le preguntan a su hija... Cuando se van de esta manera de su casa, se quedan aquí, en el pueblo y se juntan con el muchacho, el que más le agrada, sin casarse y el otro se queda sin nada... Pero si ya entregó el regalo por su novia ahí ya hay un problema, se demandan, van con el juez o con el síndico para recuperar todo lo gastado.

Por eso cuando las comprometen sin preguntarles y el muchacho no les gusta pues deciden irse de su casa, es decisión de ellas... aparentemente se ve que no hablan pero por dentro tiene su plan. Son reservadas, sólo les tienen confianza a sus amigas, ni a su mamá le cuenta sus cosas para que su papá o a su hermano no se den cuenta, cuando se dan cuenta ya se fue...

En Coyutla existen algunos grupos que intentan preservar esta costumbre incluso desde el punto de vista de las iglesias cristianas, no católicas. Este dato que desmiente a quienes suponen que el protestantismo en sí mismo es elemento desintegrador de la cultura tradicional. Ellos afirman que como cristianos enseñan esos valores a la juventud, para que respeten a los padres. Admiten que antes no se tomaba en cuenta la voluntad de los contrayentes, y cuentan que antiguamente, como se trabajaba en el campo, los jóvenes también trabajan ahí. Las muchachas por su cuentan permanecían en el hogar “cuidadas por sus madres”. Cuando un muchacho alcanzaba la edad apropiada, los padres platicaban y decían: “creo que ya es tiempo que pidamos una muchacha para nuestro hijo, lo vamos a casar”, los jóvenes no intervenían en esta decisión. Así que los padres visitaban a los de la muchacha, “aunque no fuera del gusto del joven”, como afirma el pastor de la Iglesia Bautista Manuel León Hernández:

Ahora, por el contrario, ya hay más comunicación. En la escuela los muchachos se conocen, estudian, se platican. Las cosas han cambiado de como eran antes: anteriormente los jóvenes cuando se casaban no tenían por qué dejarse, temían a la autoridad, no se permitía el divorcio y si un hombre golpeaba bastante a su mujer era encarcelado o lo ponían a hacer faenas para que no hiciera eso a su esposa. También intervenían los padrinos, los padres, las autoridades: los padrinos iban a aconsejar al ahijado y a la ahijada para tratar de mejorar las cosas.

Ahora no existe una presión para que los jóvenes se casen a determinada edad. Eso es decisión de cada joven o señorita, pero de preferencia en esta iglesia no casamos a jóvenes de 15 años. Preferimos que sean de 18 años en adelante, de esta manera ellos deciden, son libres para elegir con quién casarse.

Dentro de los factores que nuestros informantes mencionan, hablantes del totonaco y nativos del lugar, podemos añadir la escuela como el espacio donde las creencias sobre el matrimonio, otrora definitivas, son cuestionadas por las nuevas generaciones. Un ejemplo de

esto es el relato de un joven albañil totonaco y ex estudiante de secundaria, José Vázquez Olarte, nativo de Coyutla:

Antes, en las bodas había la costumbre de llevar un guajolote para que nunca le pase nada a la pareja. Pero en la boda de mi amigo eso no se hizo porque él no cree en eso. Esta costumbre ya se hace muy poco, no como antes. En los matrimonios de antes como que exigían más, pedían la pierna de puerco, pan, refresco. Ahora el que va a una fiesta sólo lleva su cartón de cerveza al huapango. También se dice que el guajolote era una prueba para saber si la novia era virgen. Aquí en Coyutla, las novias ya no se casan vírgenes. Unas sí, pero otras no. Algunas cuando se casan ya andan con otro, los besan y se van. Cuando estaba chico veía varias *chavas* grandes y no tenían novio. Ahorita niñas de 13, 14 años ya las ves que andan ahí con unos *chavos*, como unas amigas que tengo y que van a la escuela. Se van al parque y de ahí se las andan llevando al hotel allá abajo, cerquita de la terminal, en la casa de huéspedes... Bueno, también a ellas les encanta... y los padres de la muchacha no se dan cuenta porque piensan que su hija está en la escuela, y se va a otro lado...

A mi no me importaría casarme con una muchacha aunque no fuera virgen, si la quiero... Te diré que las muchachas que van a la escuela ya están muy despiertas, las que están en la ranchería son diferentes.

La virginidad es un valor que se mantiene aunque no se considera indispensable para establecer una relación seria y permanente. Se empieza a valorar, sobre la virginidad y el compromiso preestablecido, la autonomía personal, el conocimiento y la comprensión de la pareja.

Afirma Josefa Licon, de 18 años, empleada y hablante de Totonaco:

Yo tengo novio pero todavía soy virgen. Del matrimonio como se hacía antes, yo pienso que estaba mal. Porque nada más se pedía a alguien sin haberlo tratado, yo no lo hubiera aceptado

Los hombres también han cambiado su opinión acerca de las prohibiciones premaritales. Según manifiesta Jaime Guzmán García:

Aquí los jóvenes empiezan sus relaciones de noviazgo como a los 12 o 14 años. Yo tengo novia y ya he tenido relaciones (sexuales) con ella, pero usamos métodos anticonceptivos. Antes de casarme pienso terminar mi carrera, si es que encuentro a alguien. Aquí, en *La Chaca*, todavía se acostumbra el matrimonio que arreglan los padres pero eso está mal, yo no lo aceptaría.

Originalmente la petición de la novia era un ritual altamente organizado en el que intervenían fundamentalmente los padres de los contrayentes, siendo los padres del novio los que tomaban la iniciativa. De acuerdo a la maestra Odilia González, nativa de Coyutla:

Antes se tenía la costumbre de pedir a la novia, se le apartaba desde los 12 o 13 años y luego se esperaba un poquito para desposarla. Cuando se establecía el compromiso iba toda la familia. Todos llegaban con regalos: una pierna de puerco, mucha bebida, mucha cerveza. La familia de la novia los esperaba y se hacía una pequeña fiesta entre ellos. Una vez hecho el compromiso, las viejitas les daban consejos a la novia, al igual que los viejitos al novio.

Al transcurrir el tiempo estas pautas de conducta empezaron a cambiar. De acuerdo a nuestra anterior informante:

Ya cuando se empieza a dar la modernidad, la juventud empieza a decir: “esto no me conviene”. Cuando se hacía el compromiso de matrimonio, se daba el caso que la muchacha a la mera hora huía. Simple y sencillamente dejaba plantado al novio.

Según el artesano Ludín Romero, esta situación se hacía cada vez más frecuente:

Una amiga me contó que la querían casar y ella se rebeló, tenía unos 22 años cuando eso pasó. La boda ya estaba arreglada pero sus papás no le habían dicho. Ya estaba armada la *pachanga*, los músicos, el vestido comprado. El día que ella se enteró se fue de su casa. Se fue con su tía aquí mismo en Coyutla, pero en otro domicilio. Su tía la protegió, no iba a dejar que le hicieran lo mismo que le hicieron a ella.

Ante esta situación uno podría preguntarse con cierta validez cuáles son las razones para este cuestionamiento. Plantearse en qué momento y por qué motivo esta ley ancestral perdió fortaleza. Una de las posibles explicaciones tiene que ver con que la escuela ofrece un espacio de socialización que permite el trato directo entre los jóvenes. El segundo es que con la introducción de la energía eléctrica ingresan también aparatos de información y entretenimiento que muestran otra realidad social, más urbana, y ofrecen otro modelo de conducta. Igual o mayor peso tiene la relación que entablan los muchachos con sus contemporáneos que han migrado y, por último, pero no menos importante, la imposibilidad de solventar la carga económica que el matrimonio tradicional significa para el contrayente y su familia. Según nos comenta Miguel Antonio Jiménez, nativo de Mecatlán, comerciante e integrante del sector indígena más participativo en la región:

Los compromisos de matrimonio ya no se siguen como antes. Por ejemplo, un muchacho o muchacha que estudió, que va a la secundaria o al telebachillerato, ya se habla directamente con el novio o la novia. Como que ya no siguen la tradición. También hay gente que está consciente y pide la mano de la muchacha pero se ha venido perdiendo esta costumbre. Se sigue haciendo pero ya no como era antes. Siento que sí hay resistencia de los hijos a seguir la costumbre.

Por ejemplo, cuando yo me casé mi papá me decía como se había casado él, que su fiesta tardó 2, 3 días. Entonces yo le digo que todo va relacionado con la “lana”¹⁶ y todo sale caro. Por más que tú quieras hacer una fiesta así, nada más no la haces porque no tienes dinero. Cuando me casé, yo nada más tenía el apoyo de mis papás. Así que le hablé a la que ahora es mi esposa y le dije: mejor no nos gastamos este dinero y tratamos de ahorrar lo que se pueda.

En Mecatlán se han presentado casos complicados por el motivo del matrimonio. Aquí en la comunidad si una muchacha se iba sin el consentimiento de su padre, éste al rato denunciaba al muchacho. Pero la ley dice que te puedes casar sin el consentimiento de tu papá, si eres mayor de edad. De lo contrario, el papá le dice al futuro yerno “pues dame 5 mil pesos y ya estamos contentos”. Entonces yo le digo a esa gente: “mejor esos 5 mil pesos utilízalo en lo que necesites para tu cocina”, porque eso es lo más necesario.

Ahora yo he escuchado que en otras zonas indígenas venden a las hijas y yo pienso que eso está mal porque hay que rescatar cosas que son válidas pero otras no. Depende de como uno interprete la costumbre. Hay que analizarlo más a fondo.

Otro aspecto que no debemos dejar de lado es la opinión de las contrayentes. Conviene recordar que, en este sentido, la mayor parte de las informantes o bien estaban en la escuela o bien eran empleadas en los comercios locales pero que habían cursado por lo menos la secundaria y casi todas hablaban el totonaco. Como se observará, la mayoría de estas jóvenes no está de acuerdo con este aspecto de su tradición indígena y a pesar de ello no reniegan de su indianidad. Es decir, implícitamente se está proponiendo otra forma de actualizar la condición de indígena y de mujer en el Totonacapan.

De acuerdo con Gloria Juárez Cabrera, indígena y estudiante de la secundaria Técnica:

Pienso que la antigua tradición del matrimonio estaba mal, porque los padres deberían dejar que los hijos decidieran por ellos mismos y además no se casaban a una edad adulta, sino a los 13, 14 años. Se casaban porque los padres hacían una especie de trato o de convenio, y a veces antes de que el niño o la niña naciera, ya estaba comprometido a casarse con una persona. Yo siento que eso no estaba bien porque uno debe de decidir con quién se quiere casar. Mi mamá así se casó conforme a la tradición pero yo pienso casarme como a los 26 años, más o menos.

Una respuesta similar la plantea Angélica Ambrosio León, estudiante de 14 años:

Mi mamá se casó con la costumbre de antes. A la edad de 9 o 10 años iban a tu casa y hablaban con tus papás y te piden en matrimonio sin conocerte. Tus padres piensan que eso está bien y dicen que sí y te llevan con ese chamaco. Entonces ni siquiera haces nada, nada más te casan y es como vender algo. Antes era así, ni siquiera te fijabas en alguien, no importaba si no te gustaba o no te caía bien. Ahora ya no es así, ahora cada quien tiene su novio y antes era distinto... Yo pienso que esa costumbre estaba mal, era

¹⁶ Dinero

como vender un puerco que ni siquiera conoce donde va. Yo no aceptaría casarme de esa forma. Me mataba antes que ir con él o me iría de la casa.

Una vez consumado el matrimonio, la primacía del hombre puede estar en camino de verse modificada porque las jóvenes empiezan a considerar que también tienen derecho a tomar decisiones dentro del núcleo familiar. Opina la estudiante María Pasión:

Yo creo que las mujeres también tenemos derecho a decidir, porque supuestamente son los hombres los que pueden mandar en la familia y no las mujeres. Yo pienso que no es correcto porque los dos tienen la misma obligación y los mismos derechos, pero las personas machistas no se atreven a ayudarlo a barrer a su esposa o a cuidar al niño. Simplemente ellos se creen que no se verían bien ayudando a su esposa, sólo piensan que son los únicos que mandan en la casa y eso no es cierto. Creen que son los mejores con todos los derechos pero sin obligaciones

Como resulta evidente, los elementos para afirmar que existe una situación especial de percepción y autorreconocimiento podemos rastrearlos en la actitud que toman las nuevas generaciones sobre la vida tradicional, en apariencia inalterable y apacible. En el siguiente apartado veremos cómo asumen los propios jóvenes lo que los maestros locales han dado en llamar la “condición indígena”.

e) La condición indígena

La condición indígena aparece como un rasgo inocultable¹⁷ en la escuela. Ante los ojos de los maestros esto aparece como algo que es evidencia en cada gesto: el habla y las costumbres.

Para los informantes la condición indígena tiene que ver con la pureza de raza. Que ninguno de los padres sea *lubuán* y así los hijos heredarán la “reciedad” de carácter. El joven indígena es más recio, más duro de acuerdo con el maestro Mauricio Santos Galicia:

Al llamársele la atención, no acepta, de ahí el apelativo “de razón” para los mestizos que sí aceptan razones.

Es un juicio muy diferente el que se forja con las niñas indígenas. Ellas son muy diferentes al varón: “tienen el don de la responsabilidad”.

Sin embargo con los migrantes esta situación cambia. Como manifiesta el director de un bachillerato: hay muchachitas que en las vacaciones se van a la ciudad de México y

¹⁷ Este rasgo “inocultable” hace referencia al aspecto físico y en menor grado a la indumentaria.

empiezan a cambiar su personalidad. Según el testimonio de nuestro informante, el profesor Mauricio Santos Galicia:

Una diferencia entre los jóvenes pudiera ser el carácter, por la formación del indígena, su comportamiento es más recio, más duro. Al llamársele la atención no acepta. La gente que no es indígena tiene otra forma de ver las cosas, acepta sus faltas. En cambio el joven indígena no, hace uso de la terquedad.

En cuanto al termino de *lubuán* o “de razón” yo creo que está mal empleado porque todos tenemos razón y al final esta comunidad está compuesta por gente mestiza. Es poca la gente que conserva la tradición.

La mujer indígena siempre ha mostrado un carácter diferente respecto al hombre. Es más tranquila, muchas veces es más consciente, tiene más ese don de la responsabilidad, son capaces de enfrentar las faltas que cometen y tratan de enmendarlo. No son de las que se ponen eufóricas y demuestran mucha alegría. Pero hay muchachitas que en las vacaciones se van a la Ciudad de México y empiezan a cambiar su personalidad.

La gente netamente indígena muy poco acostumbra la pintura, los vestidos cortos, los zapatos altos. En cuanto salen a la capital [estas muchachas] cambian totalmente: llegan con otra apariencia, con otra personalidad, inclusive con otro peinado, con otra forma de vestir, de hablar. El habla es una forma de identificar a quien ha cambiado notablemente. La gente que no ha salido de Coyutla es una gente que se conserva noble y sencilla.

f) El idioma

El totonaco es señal de identidad y a la vez estigma para los que tienen menor capital cultural, entiéndase como instrucción proporcionada por la escuela. El idioma puede ser empleado para protegerse del mundo mestizo, hecho que se refleja en la escuela: los varones se burlan de los maestros y sus compañeros mestizos utilizando la lengua materna. Manifiestan un mayor respeto sólo por aquellos que demuestran comprensión del idioma. Al mismo tiempo, la generalidad de los maestros coincide en que gran parte de los alumnos “reniega de la lengua totonaca”:

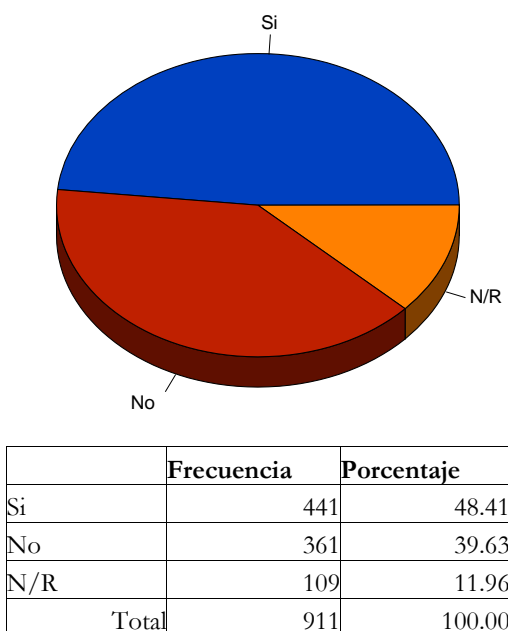
En el bachillerato, la lengua totonaca sólo la emplean entre ellos. Entre jóvenes hablan en tonos vulgares, con majaderías, porque saben que “fulano” no les entiende. Uno¹⁸ advierte que están diciendo majadería porque se notan las risas, las burlas y esa es una forma que los delata. Hablan el totonaco en voz alta y empiezan a reír. Es allí una manifestación clara de que están agrediendo verbalmente a una persona.

Según la encuesta levantada, aproximadamente el 48.41% de los estudiantes admite hablar el totonaco, el 39.63% afirma no hablarlo y el 11.96% prefiere no responder. El idioma

¹⁸ El informante habla náhuatl y totonaco, en virtud de ser hijo de una familia intercultural.

como signo de identidad es uno de los aspectos más delicados de la cultura local. En Coyutla el totonaco es idioma necesario para los mestizos en muchas transacciones de carácter comercial. En el caso de los indígenas, muchos prefieren negar el manejo del idioma. Un gran número de hijos de indígenas afirman no hablar el idioma pero dicen entenderlo. En opinión de los maestros esto es falso: según sus testimonios más del 80% de ellos hablan el totonaco sólo que se avergüenzan de admitirlo porque los pone en situación de “inferioridad” frente a los mestizos.

Cuadro 11
Población estudiantil, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media que habla el totonaco en Coyutla (2001)



Sobre este tema, una de las posibles explicaciones para las respuestas dadas por los informantes es que también los propios padres desalientan el aprendizaje del idioma totonaco en sus hijos. Según afirma el director de la escuela “Lorenzo Azúa Torres”:

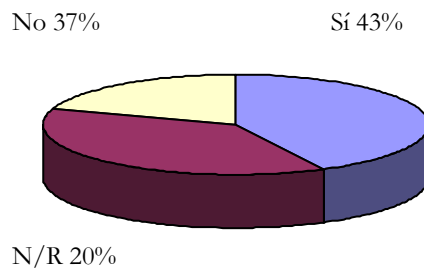
Hace 20 años la juventud indígena, cuando mucho, terminaba la primaria. Muy poca gente terminaba los estudios de primaria y era difícil continuar los estudios de secundaria. En ese terreno podemos ver que hay logros. Hoy la mayoría de [las personas que hablan] la lengua indígena puede hablar la lengua española muy bien. Otro tema es el “dialecto”. En mi caso, yo soy prácticamente indígena. Mis raíces son el totonaco y el náhuatl. Mi abuela materna era nacida aquí en Coyutla y hablaba el

tononaco y mi abuelo el náhuatl pero no me enseñaron ninguna de las dos lenguas. Me decían: “para que quieres aprender eso, tú vas a ser maestro”. Ahora tengo la licenciatura en Ciencias naturales y trabajo como profesor.

Nuestros padres influían en que se aprendiese o no el “dialecto” tononaco. Y sin embargo hay gente que es indígena y desconoce el significado total de su lengua. Algunos no pueden hablar la lengua tononaca porque los llevan chiquitos a México. Cuando llegan a Coyutla ya traen el habla del “chilango”, con ese sonido, con ese sonsonete. También hay gente que aunque traiga el pantalón o el vestido habla 100% tononaco y aunque salgan a estudiar fuera, la lengua tononaca no la dejan.

Cuadro 12

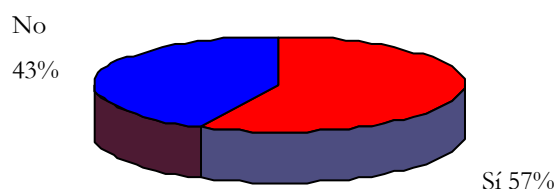
Población de hombres estudiantes del sistema de enseñanza media que hablan el tononaco en Coyutla (2001)



	FRECUENCIA	PORCENTAJE
SÍ	231	43
NO	202	37
N/R	109	20
TOTAL	542	100

Las cifras sobre el número de hablantes del sexo femenino son proporcionales a los datos arrojados en el censo general de población y vivienda correspondiente al año 2000. Es decir, ronda el 60%.

Cuadro 13
Población de mujeres estudiantes del sistema de enseñanza media
que hablan el totonaco en Coyutla (2001).



	FRECUENCIA	PORCENTAJE
SÍ	210	57
NO	159	43
TOTAL	369	100

g) El tiempo libre

Los cambios que transformaron el orden económico y social también dieron pie al surgimiento de una instancia desconocida: el tiempo libre.

Aunque es bien conocido el nacimiento del tiempo libre en la sociedad industrial, poco se ha dicho sobre el nacimiento del tiempo libre en una sociedad rural como la que abordamos.

En el caso de los jóvenes totonacos de Coyutla, este tiempo de recreación es de aparición reciente y está ligado a las nuevas obligaciones, deberes y labores que desarrollan los jóvenes indígenas. Este tiempo generalmente se invierte en disfrutar de la televisión, la radio, la música, el deporte.

Una división primaria del tiempo libre nos sugiere que se han abierto, por lo menos, dos opciones para disfrutar del mismo: un tiempo libre reservado para los espacios públicos y un tiempo libre reservado a los espacios privados, tal como se expresa en el siguiente cuadro.

Cuadro 14
Tiempo Libre en el Espacio Rural

	Tiempo libre público	Tiempo libre privado
Lugares	-Auditorio de la asociación ganadera local -El parque -Las canchas deportivas -Las calles	-La casa familiar
Actividades relacionadas	-Bailes populares y escolares -fiestas de quince años -reuniones informales -Cortejo -actividades deportivas -Uso de internet -Uso de telefonía celular ¹⁹	-Uso del radio y la televisión -Uso de aparatos reproductores de música -Lectura recreativa -Uso de internet -Uso de telefonía celular

Los espacios vivenciales que se han abierto a partir de una reestructuración del aparato productivo, de las escuelas y las vías de comunicación hacen difícil hacer una estimación de en cuántas horas diarias consiste el tiempo libre.

A pesar de lo anterior es posible identificar los espacios de socialización, donde el actor “juvenil” aparece aún en estado germinal. Si en la época anterior a la carretera la infancia era un periodo de espera donde la boda y el compromiso se sabían inevitables, si los espacios vitales transcurrían entre la milpa y la casa, la plaza y la Iglesia, cuatro décadas después esta situación ha cambiado radicalmente. El esparcimiento a través del baile y la cultura física, a través del deporte, han hecho su aparición en lo que he denominado “tiempo libre público”.

El deporte, particularmente el futbol, está organizado en una liga local, es ilustrativo. Podemos decir su práctica es estrictamente juvenil al igual que la del basquetbol.

En el auditorio de la “Asociación Ganadera Local” se realizan fiestas con música viva y “sonido disco” (que consiste en un equipo de alta fidelidad operado por una o dos personas). Las fiestas estudiantiles tienen pues dos espacios: uno propio que son las instalaciones escolares y uno temporal, que es el auditorio. En la opinión de Isaí Bautista nativo, no hablante de totonaco, este fenómeno es de aparición reciente:

Las fiestas se dan entre los jóvenes de las preparatorias y telesecundarias. Empezaron hace como 10 años. Son un poquito diferentes a las de antes cuando no había “sonido”. A los *chavos* les gusta la música y bailan. Cuando un joven quiere sacar a bailar

¹⁹ Es a partir del año 2003 que se instaló una antena que posibilitó el uso de la telefonía celular, al mismo tiempo que se hizo accesible la conexión a internet en los negocios y casas particulares.

a una muchacha le pide permiso a ella directamente. A esas fiestas casi no van las muchachas de *nahua*, de vestido tradicional, y si van casi no bailan.

¿Qué escucha cada grupo social? En voz de Marisol Aldana, estudiante de 15 años, que no es hablante del totonaco, el tema se resuelve de la siguiente manera:

Entre los jóvenes hay una distinción de gustos musicales. La gente de calzón prefiere la música de banda; en cambio, la gente de “vestido” la música pop.

Desde mi punto de vista esta división no es tajante pero, por lo menos, revela que en la conformación de los gustos se continúa percibiendo a la sociedad dividida en grupos sociales claramente separados. En esta distinción por ejemplo, no tiene cabida los jóvenes migrantes y los estudiantes que gustan del rock y la música pop.

También es necesario anotar que la música es un evento de goce privado, merced la existencia de aparatos reproductores que antes no existían y que hacían imposible esta práctica. La música es una afición ya se trate de escuchas o de ejecutantes. Para Miguel Pérez Guzmán, hablante de totonaco, de 21 años la música represente una diversidad de temas:

Cuando tengo tiempo libre lo dedico a la música. Por ejemplo, con unos *cuates* estoy aprendiendo a tocar el violín y guitarra. Mi intención no es aprender huapangos sino crearle un nuevo sonido al violín...Me crié en la música, mi papá sabe el son y me lo enseñó. Pero en lo personal no me motiva el huapango.

La música que me gusta está apegada a la rondalla. También me gusta Arjona. Me gusta la música que te puede cambiar el estado de ánimo. Hay música que te relaja y otra que te pone de mal humor. No me gustan las canciones rancheras ni el rock porque invitan a los jóvenes a *dispersionarse*, ni Vicente Fernández porque se expresa mal de las mujeres y como que invitan a tomar. Yo no tomo ni fumo.

De acuerdo a Jaime Guzmán García, estudiante, campesino totonaco de 19 años, la música es objeto de una cuidadosa elección:

A mí me gusta el rock, la música nortea desde chico por estar viendo la tele y la radio. Me gusta el sonido que es diferente de los norteaños. Así empecé a desarrollar esos gustos. Las canciones del *Tri* no me gustan mucho, solamente las de *Maná*, *Caifanes*, y del rock fuera de México, pues *Bon Jovi*, *Scorpions*, *Metallica*.

Otra afición destacable por su novedad es la lectura. Enteramente relacionada con la aparición de la escuela y la creación de aspiraciones entre los jóvenes estudiantes, merece un tiempo que algunos le dedican. Para María Pasión, de 16 años y hablante del totonaco, la música se puede combinar con la lectura:

Dentro de mi vida normal, en mi tiempo libre leo sobre la adolescencia, novelas sobre el matrimonio ya que a mí me gustaría casarme como a los 26 años.

En el tiempo en que no tengo nada que hacer me pongo a escuchar música romántica, cumbias, pero me gusta más la romántica También me gusta escuchar poemas, el poema del “Cristo roto”, también veo televisión, me gustan las novelas.

La existencia de aparatos receptores tanto de radio como de televisión han modificado los hábitos de la sociedad. A comparación de la escasez de aparatos hace 40 años, éstos son ahora más accesibles y su uso prácticamente al alcance de cualquiera. Como testimonia la estudiante Gabriela Juárez Cabrera, de 15 años:

A mí me gusta todo tipo de música, el rock, la música *pop*, Christina Aguilera, Thalía, Paulina Rubio. El huapango no me gusta porque no lo sé bailar, aunque no es tan difícil.

Cuando tengo tiempo libre veo la tele, programas de concursos y telenovelas. También escucho el radio, me gustan las estaciones “Fiesta Mexicana” y “Stereo Rey” y un programa los domingos que pasa en cadena nacional.

Desde el año 2003 se instaló una antena que facilitó el uso de teléfonos celulares, mismo que son adquiridos por una población en su mayoría joven. Al mismo tiempo, algunos hogares cuentan con servicio de internet y hay por lo menos 2 negocios que alquilan el servicio a precios económicos.

El balance que hace el joven estudiante Miguel Pérez Guzmán, sobre la sociedad, los medios y el tiempo libre en Coyutla es revelador y poco favorable:

A veces los hijos se pelean con los padres, la causa de esto son los medios de comunicación, le era digital, todo forma parte de eso. He analizado las cosas, si no hubiera esos programas como “Derbez en Cuando”, que utilizan un vocabulario desgraciadamente vulgar y pasan a traer a toda la gente. Por eso ya hay libertad de decir cualquier cosa. Nos afecta que no se respete a los padres.

¿Qué pasa con la música del “Tri”? Ya todo lo toman a juego y no es cierto. Lo principal en la vida no es decir tonterías, sino compartir las cosas, vivir la vida en armonía. Hay muchas cosas malas que presentan los medios de comunicación.

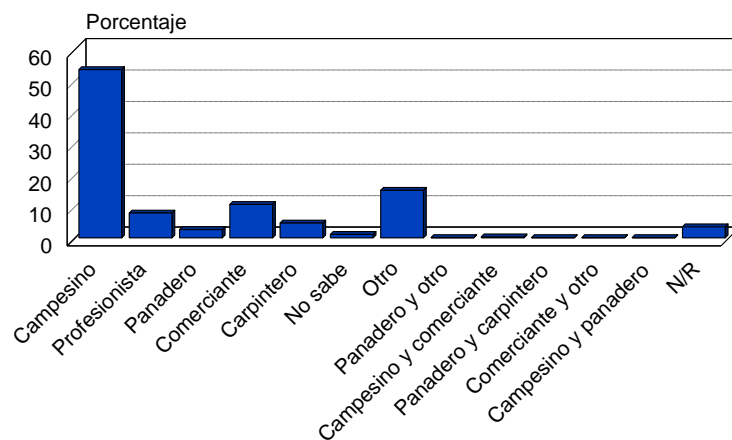
Yo voy formando mi propia opinión pero también tengo que respetar el pensamiento de los demás. Quiero a mi familia pero no tengo que estar siempre con ellos. De todos modos hay confianza y respeto

h) El estudiante indígena: posibilidades

Son muchos los problemas que tienen que ver con el estudiante indígena, desde la posibilidad económica hasta los problemas interculturales, pasando por el aprovechamiento escolar y las oportunidades reales de trabajo que tienen una vez egresados del bachillerato o las escuelas.

Sin entrar en definiciones complejas, los jóvenes y sus padres practican diversos oficios. El oficio más importante, de acuerdo al resultado de la encuesta, fue el de campesino (53.57%), seguido por el de profesionista, comerciante, carpintero, panadero, y otros no especificados.

Cuadro 15
Ocupación de los padres de los estudiantes, hombres y mujeres, de Coyutla (2001)



	Frecuencia	Porcentaje
Campesino	488	53.57
Profesionista	72	7.90
Panadero	24	2.63
Comerciante	97	10.65
Carpintero	43	4.72
No sabe	10	1.10
Otro	138	15.15
Panadero y otro	1	0.11
Campesino y comerciante	3	0.33
Panadero y carpintero	1	0.11
Comerciante y otro	1	0.11
Campesino y panadero	1	0.11
N/R	32	3.52
Total	911	100.00

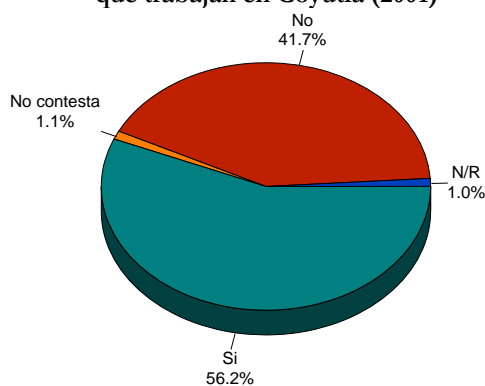
Esta situación revela en gran medida la diversificación laboral pero también las presiones económicas que han obligado a los coyutecos a buscar nuevos oficios como el carpintero y panadero, en virtud de que los cultivos comerciales han sufrido severas crisis.

Esta situación condiciona en ocasiones la permanencia de los muchachos en la escuela. De acuerdo a la maestra Francisca Gabino Ramos:

...nosotros somos más paternalistas, [porque] vemos, conocemos más la situación del alumno. Por ejemplo, tenemos alumnos que sabemos cómo viven en su casa de tarros, de tablas, sabemos quiénes son sus papás, los conocemos, los vemos a diario... Hay mucho muchacho pobre y eso nos detiene un poquito... uno dice, “por qué lo voy a perjudicar”. Y si no pudo cumplir, al menos que dé una explicación [de por qué no pudo hacerlo]. Una vez que me explica le doy una ayuda.

Esta condición alienta el hecho de que los jóvenes consigan un trabajo de medio tiempo o ayuden a sus padres en sus labores. De acuerdo a la encuesta que realizamos, el 56.2% afirma tener un trabajo consistente en ser campesino, dependiente, carpintero, panadero entre otros.

Cuadro 16
Porcentaje de estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media que trabajan en Coyutla (2001)

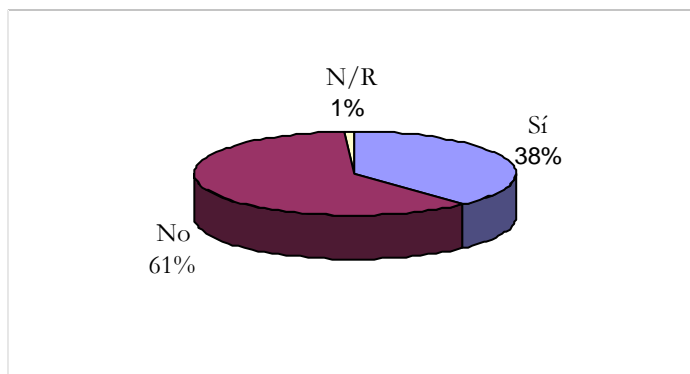


Trabaja	Frecuencia	Porcentaje
Si	512	56.20
No	380	41.71
No contesta	10	1.10
N/R	9	0.99
Total	911	100.00

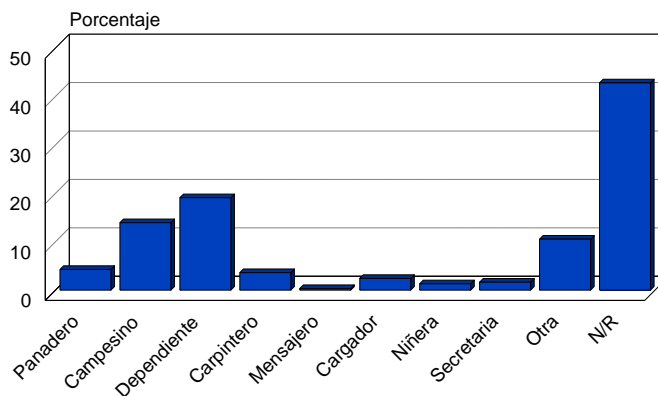
De 369 mujeres encuestadas, 141 declaran tener un empleo, es decir, el 38. %, aunque estos no sean permanentes.

Cuadro 17
Porcentaje de mujeres estudiantes del sistema de enseñanza media que trabajan en Coyutla (2001)

	FRECUENCIA	PORCENTAJE
SÍ	141	38
NO	223	61
N/R	4	1
TOTAL	369	100



Cuadro 18
Tipo de trabajo que desempeñan los estudiantes, hombres y mujeres, de enseñanza media en Coyutla (2001)



	Frecuencia	Porcentaje
Panadero	39	4.28
Campesino	127	13.94
Dependiente	174	19.10
Carpintero	33	3.62
Mensajero	3	0.33
Cargador	22	2.42
Niñera	12	1.32
Secretaria	15	1.65
Otra	96	10.54
N/R	390	42.81
Total	911	100.00

i) La Universidad Veracruzana Intercultural (UVI)

La Universidad Veracruzana Intercultural es una institución académica que puso en marcha sus primeras licenciaturas en el año de 2005, en el municipio de Espinal, Veracruz. Los municipios que atiende esta sede son Chumatlán, Mecatlán, Cazones de Herrera, Espinal, Zozocolco de Hidalgo, Coxquihui, Filomeno Mata, Coatzintla y Coyutla, entre otros. Tiene entre algunos de sus objetivos:

1. Promover el desarrollo de programas de educación superior que contribuyan al fortalecimiento de las Regiones Interculturales del estado de Veracruz, es decir de aquellas Regiones en las que confluyen por razones históricas grupos humanos que pertenecen a culturas descendientes de poblaciones indígenas originarias de lo que hoy es el territorio veracruzano, de otras poblaciones indígenas provenientes de otros estados de la república; grupos y personas que viniendo de otros países también han decidido vivir en el mismo territorio, así como la población mestiza asentada en esas mismas regiones.
2. Formar profesionales capaces de responder a las demandas de la sociedad en sus Regiones de origen y del estado en general, con programas académicos transdisciplinarios desde la perspectiva intercultural²⁰.

La UVI mantiene como uno de sus principios el “arraigo a la comunidad evitando la migración”. Es sobre este punto que nos interesa destacar los datos que recabamos en campo en fechas muy recientes (septiembre de 2009), con los primeros estudiantes egresados de la licenciatura en “gestión cultural para el desarrollo”. De acuerdo a estos primeros estudiantes, entraron en esta primera generación en el año de 2005, aproximadamente 80 estudiantes²¹ y egresaron 32. Al interrogarles por esta alta tasa de deserción escolar, respondieron que en su

²⁰ <http://www.uv.mx/uvi/universidad/identidad.html>

²¹ Estos datos no son oficiales

mayoría fueron estudiantes que no pudieron continuar por razones económicas, pues algunos tenía que desplazarse de los municipios cercanos y que el costo del transporte, aunque mínimo para un habitante de la ciudad, resultaba una carga muy pesada para sus familias. No tuvimos el tiempo suficiente para corroborar esta versión que, dado nuestro conocimiento de la zona, no deja de ser razonable. Esta situación, donde la economía condiciona el desempeño de los estudiantes también puede impactar la permanencia de estos nuevos profesionales en la región que, de principio, manifiestan su intención de permanecer pero al final reconocen que se irían si tuvieran una mejor oportunidad trabajando fuera.

Sería injusto medir el rendimiento de este proyecto académico basándonos sólo en criterios económicos o numéricos, en la medida que se trata de una experiencia de carácter reciente. También es posible considerar que la experiencia educativa como tal, ha redireccionado la reflexión de los jóvenes sobre el entorno cultural y las dinámicas de cambio de la cual ellos forman parte. La siguiente es una reflexión de la egresada Blanca Xanath García Cruz sobre los cambios culturales y el papel de la mujer en la región:

Con la modernidad y los cambios se ganó una forma de libertad para las mujeres, para que tuvieran derecho a la educación, a la libertad, a la forma de pensar y de vestir. Derecho a la toma de decisiones dentro del hogar, ya que antiguamente las mujeres no tenían ni voz ni voto en todo el sentido de la expresión. Las mujeres antes eran sólo acompañantes del hombre, ahora no porque las mujeres tiene el derecho de opinar. El principal cambio que se ha visto en la educación es que es igual para los hombres y las mujeres.

La conclusión de esta experiencia todavía esta por escribirse y sin embargo, podemos afirmar que la presencia de la UVI, a pesar de no contener la migración de los jóvenes, indudablemente ha contribuido en la generación de una nueva intelectualidad indígena, dotada con más recursos analíticos que los de generaciones anteriores.

2. Las asociaciones religiosas

En este punto se analiza la relevancia que tiene para la población el crecimiento constante de confesiones religiosas diferentes de la católica y su influencia en la conducta de

los jóvenes. Así como aspectos de su organización interna y el papel que los jóvenes ocupan dentro de la misma.

En Coyutla se distinguen por lo menos seis confesiones religiosas. A saber, católicos, pentecostales, bautistas, adventistas, el grupo de amistad cristiana y testigos de Jehová, quienes hacen trabajo comunitario y de proselitismo con el resto de la población.

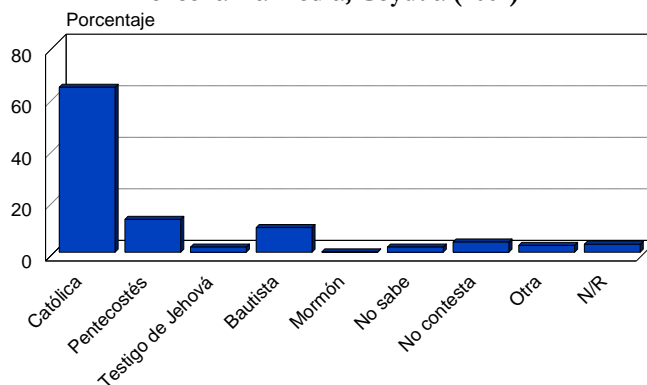
Este aspecto de la vida local, junto con la política, es de gran importancia porque definen en gran parte las expectativas de la juventud a mediano y largo plazo, a la vez que perfilan líderes para el resto de la comunidad.

En el caso de las iglesias, tenemos la impresión de que la propia estructura organizativa a nivel local permite una mayor participación de los jóvenes, creando espacios particulares para ellos. Un ejemplo sería el caso de los jóvenes católicos que participan en la carrera de “el fuego Guadalupano” que se realiza entre el 11 y 12 de diciembre; otro ejemplo sería el de los jóvenes bautistas que se reúnen a instancias del pastor para instruirse en cuestiones que involucran a la juventud desde el punto de vista bíblico, tratando temas como el de las relaciones sexuales premaritales, las adicciones o el respeto a los adultos.

Aunque en sentido estricto los jóvenes no tienen cargos de jerarquía dentro de las congregaciones religiosas, gran parte de los esfuerzos pastorales van en el sentido de orientar la fe según el credo correspondiente.

De acuerdo a los resultados de nuestra encuesta, los jóvenes estudiantes se asumen en su mayoría católicos (64%), después le siguen los pentecostales con 12.73%, los bautistas con un 9.55% y otras confesiones religiosas.

Cuadro 19
Credo religioso entre los estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media, Coyutla (2001)

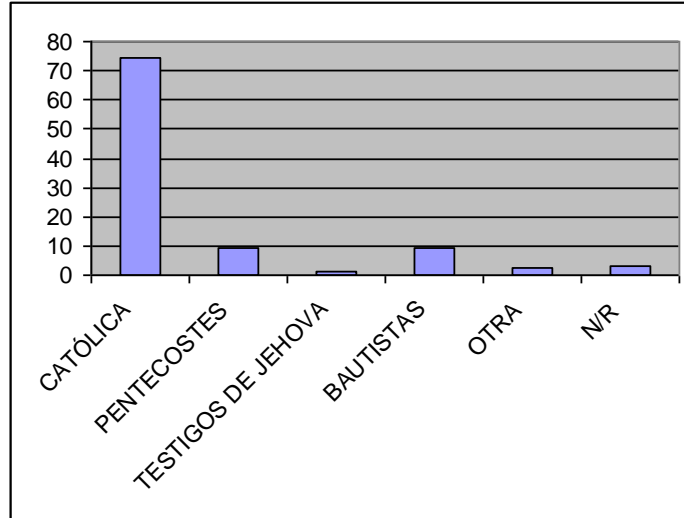


Credo	Frecuencia	Porcentaje
Católica	583	64.00
Pentecostés	116	12.73
Testigo de Jehová	18	1.98
Bautista	87	9.55
Mormón	1	0.11
No sabe	18	1.98
No contesta	36	3.95
Otra	24	2.63
N/R	28	3.08
Total	911	100.00

En el caso de las mujeres, la preferencia religiosa y su distribución es muy similar a la de los hombres. Aunque el papel de las mujeres al interior de las iglesias es subordinado, solamente en un caso encontramos una lideresa que era reconocida por los miembros de su comunidad como “pastora”. Es decir, poseía cierta jerarquía y se le reconocía como guía de su comunidad religiosa.

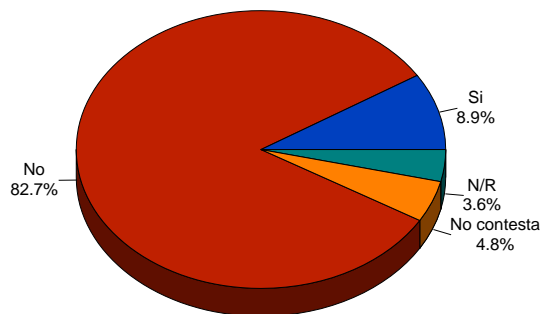
Cuadro 20
Credo religioso entre los estudiantes, hombres y mujeres,
del sistema de
enseñanza media, Coyutla (2001)

CREDO	FRECUENCIA	PORCENTAJE
Católica	275	74.5
Pentecostés	34	9.2
Testigos de Jehová	4	1.1
Bautistas	34	9.2
Otra	10	2.7
N/R	12	3.3
TOTAL	369	100



En otro rubro, tal vez porque el sector juvenil no ha adquirido la madurez suficiente para elegir un credo independiente de sus padres o porque la solidez en las convicciones religiosas es palpable, el 82.7% no ha cambiado jamás de religión y 8.9% asegura haberlo hecho.

Cuadro 21
Estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media que han cambiado de religión, Coyutla (2001)



	Frecuencia	Porcentaje
Si	81	8.89
No	753	82.66
No contesta	44	4.83
N/R	33	3.62
Total	911	100.00

No obstante los datos que aquí se presentan, en el registro etnográfico pudimos comprobar que, en la percepción de los habitantes de Coyutla, las religiones protestantes tienen una presencia creciente. En los informes se menciona de manera constante que antiguamente “toda” la población era católica y que sólo hasta fechas recientes se experimentó un crecimiento de religiones distintas a la dominante.

De acuerdo a la óptica de Sergio Eduardo Rivera Naser, líder político coyuteco, aunque no hablante del totonaco, en Coyutla:

Ha habido cambios, es algo común en cualquier lugar donde entra la comunicación. Ha habido cambios en las costumbres y tradiciones; por el lado de la economía [también ha habido cambios]. El indígena por siglos ha sido comerciante y ha sabido adaptarse a los cambios, a pesar de que han entrado grandes comerciantes se han sabido mover... En las costumbres y tradiciones ha habido un impacto. Si antes eran 100 católicos, ahora son 30, ha habido un impacto en las costumbres y tradiciones que había entre ellos. También ha impactado el costo de los materiales que usan para sus fiestas, hay danzas que no se extinguieron, que se quedaron dormidas y que se han podido rescatar. Antes salían 10 danzas y ahora sólo salen tres por la cuestión política que se involucra en la feria, en la fiesta. También influye la televisión, los medios, la manera de vestir que ha cambiado.

Y si bien es cierto que el predominio de la religión católica es mayoritario, la reflexión juvenil en torno a la religión tiene que ver con el cuestionamiento de la “verdadera fe” y la comparación entre los distintos credos.

Un joven totonaco, Miguel Pérez Guzmán, considera el tema desde la perspectiva de su entorno y nos cuenta:

Los amigos que tengo son muy realistas, no les gusta el rock ni nada de eso, son muy religiosos. Yo no tengo religión, aunque mi familia es católica, pero tengo necesidad... motivación por saber qué contienen o qué es lo que dan a conocer. Por ejemplo los sabáticos, los testigos de Jehová, los *pentecosteses*. He entrado a su iglesia, he platicado con ellos; también con los mormones. No hay mormones en Coyutla, pero una vez tuve oportunidad de platicar con uno de ellos y saber qué piensan de la Biblia y por qué piensan de esa manera. La Biblia no deja de ser Biblia, pero cada cabeza es un mundo y cada persona la ve diferente... y ahí están los cambios.

Otro elemento que tal vez influya en la elección de una nueva perspectiva religiosa es el hecho de que un joven de la localidad puede ser un líder dentro de su congregación, a diferencia de los sacerdotes católicos que tienen que seguir un largo y sinuoso camino teológico-académico que no necesariamente los conducirá de retorno al pueblo donde nacieron.

En la historia del pastor bautista Manuel León Hernández, lo fundamental de su experiencia fue escuchar la palabra de Dios:

Me empecé a dar cuenta de qué cosas quiere Dios que hagamos y las comencé a practicar. En 1991, se hizo aquí en la iglesia un seminario por video que enseñaba todas las doctrinas de la Biblia e ingresé ahí por 4 años. En el 94 nos graduamos y saliendo del seminario nos dijeron: hace falta que enviemos a una persona a predicar y me enviaron a Agua Azul, una rancharía de Mecatlán. Después de estar ahí un año, visitando a las personas, hablando el evangelio, me pasaron a Poza Larga, la Laja.

Estaba yo en eso cuando se presentó aquí, en Coyutla, un cambio de pastor. La iglesia dijo: si buscamos un pastor de fuera de la ciudad, no va a hablar totonaco y no le vamos a entender cuando queramos platicar nuestros problemas. Y si tiene familia hay que hacer una casa pastoral para que tenga ahí a sus hijos.

Entonces vieron ventajas y desventajas, y ya que de aquí habían salido tres estudiantes bautistas vieron la conducta de cada uno y eligieron. Nos reunieron y nos preguntaron: “¿te sientes capaz para resolver, para llevar esta iglesia y dirigirla? Recuerda que es una responsabilidad grande.” Uno dijo que no, el segundo que no, me preguntaron a mí y dije, “yo no voy a decidir”. Se sometió a votación por los tres, entonces la mayoría votó a mi favor, tendría yo 23, 24 años. Y unos meses de haberme casado. Eso y el hecho de ser pastor no me han permitido trabajar y vivir fuera de Coyutla.

Cuando la iglesia elige a un pastor revisa las ventajas y desventajas de si este debe ser casado o no. La iglesia es autónoma, no puede venir otra persona y decir que se tiene que hacer, y en mi caso eran ya 4 años de estar estudiando en el seminario con pastores pozarricenses y de México.

Sin embargo, mi experiencia fue difícil al principio porque había que ganarse la confianza de los demás. Los mayores decían: *qué me puede enseñar si es un joven*. Pero mi éxito no fue tanto por la experiencia sino por el conocimiento de la palabra de Dios. Cuando les hablo no les digo lo que creo, sino lo que dice la Biblia y así la llevamos.

Uno de los primeros problemas que tuve que enfrentar fue con las mismas personas dentro de la iglesia, que no estaban de acuerdo con la decisión de que yo fuera pastor. No quisieron someterse, dijeron: no nos parece. Y empezamos a tener problemas. Más adelante se dieron cuenta que habían errado y empezaron a trabajar conmigo y hasta ahorita aquí siguen. Otra de los inconvenientes fueron los rumores de los vecinos que decían: ¿cómo me puedes enseñar si ya tengo canas? Esto es una falta de respeto de los grandes hacia los menores. Platiqué con ellos y les dije: yo no he sido borracho, nunca me has visto tomando cerveza, no me has visto así y si crees que porque no me has visto no sé lo que es ser borracho estás equivocado...

Esos son los problemas que enfrenté. Pero ahorita, por la conducta que llevo, me he ganado el respeto de los vecinos. Las personas con un poco de orgullo nos llegan a considerar a los jóvenes como personas que no pueden dar un consejo bueno. También ocurre al contrario, que han venido a aconsejarme personas grandes y a veces menores.

De este hecho se desprende que efectivamente hay una tensión entre la autoridad otorgada a los ancianos y las nuevas formas de participación que las iglesias protestantes

promueven. Sobre todo, porque los jóvenes pastores tiene que moverse en el mundo indígena y dominar el castellano escrito y hablado, según el religioso Manuel León Hernández:

Uno no puede ser pastor si uno no puede dominar el español, si no sabe leer. Porque la Biblia tiene que leerse y si uno no entiende las palabras, pues tiene que ser una persona que entienda el español, que pueda leer.

En la iglesia protestante “Amistad Cristiana”, observamos otras formas de evangelización que incluyen el abandono de costumbres “paganas”, ritos, danzas, creencias, que son identificadas con la magia. Y, aunque no lo reconocen de manera explícita, el uso de la indumentaria, el ser en cierto sentido, una congregación de *lubuanes* desalienta la participación en esta congregación religiosa. De acuerdo con el pastor Álvaro Palacios:

A los indígenas que entran en la congregación sólo les pedimos que cambie sus costumbres, sus actitudes. No su forma de vestir.

El cambio de ropa lo hace el indígena por otras razones. Lo que pasa es que hay un rechazo de la sociedad a que algunas personas se vistan como indígenas. Dentro del cristianismo nosotros los aceptamos igual, no hay diferencia porque la diferencia no la hace la ropa ni la raza”.

Aquí nada más se trata de sentir a Jesús en su corazón. No nos importa de que color sea o de que raza. Lo que importa es tener a cristo en el corazón.

Ellos se sienten más libres de manifestar su fe en un lugar donde hay otros que como ellos se han convertido. Por eso es que hay gentes que prefieren estar donde están todos los que visten de calzón. Pero eso porque ellos lo deciden así. Porque aquí son bien recibidos. Cristo los acepta y nosotros también, pero ellos quizá se sienten no aceptados en un lugar donde todos usamos pantalón y ellos tienen un atuendo diferente. Es hasta saludable para ellos ir a un lugar donde se hable más en su idioma. Lo mismo sucede cuando uno predica el evangelio, hay palabras que uno tiene que buscar y establecer una empatía.

Sobre la incorporación de los jóvenes, afirma:

Para ocupar un cargo en la congregación hay ciertos requisitos como el estar casado. Si es un joven casado y posee cualidades, realmente es Dios el que lo pone de Director de algún grupo. Y tiene que ser casado porque tiene que darle confianza a los demás miembros de congregación. Además tiene experiencia, lo consideramos una persona completa. No es propenso a ser seducido por alguna tentación y cuando se da consejería por parte del esposo y la esposa, lo consideramos como algo saludable para la congregación.

La edad no es obstáculo. En la Biblia tenemos el caso de Timoteo, Pablo le dice “que nadie tome en poco tu juventud, antes bien, se ejemplo” y empieza a dar una serie de características.

De manera contrastante, existe un sector de monjas católicas que tienen un acercamiento un poco más antropológico, aunque en cierto sentido idealizado de la cultura

indígena. Se considera que el indígena que todavía no se ha metido en los esquemas occidentales es “más puro todavía ya que es distinta su manera de entender a Dios porque lo contempla en todo lo que vive... cuando tenemos las ideas occidentales vamos haciendo un Dios distinto. Y para nosotros, que no hemos nacido en este pueblo, tenemos que estar muy listos para no afectar, para irnos aculturando con ellos”, según la monja Lucía Cabañas Vázquez.

Sin embargo esto no es obstáculo para que perciba ciertos problemas de los jóvenes en comunidades más pequeñas que Coyutla, de acuerdo a su experiencia:

Los jóvenes de las diferentes comunidades participan y se van involucrando. Hay algunos que se interesan más por la cuestión de los derechos humanos, la cuestión de la salud, la cuestión de la evangelización.

La familia hace que participen. Conocen a otros jóvenes, se hacen de amistades y se sienten bien. Por ejemplo, tenemos un grupo que dura un año y al siguiente sólo queda la mitad y comienzan otros. Esto sucede porque algunos se casan, otros salen a trabajar.

No hemos tenido dificultad para trabajar con ellos, son muy cercanos, muy abiertos. La cuestión es que hay que irlos entendiendo en su proceso cultural. Sobre todo que nuestro trabajo es muy integral: con niños, viejos. Entonces, hay mucha familiaridad con la gente.

Ellos (los jóvenes) ven a Dios de una manera diferente que sus padres. Porque los papás veían a Dios en todo lo que hacían y los jóvenes ya no. Como que ahora son más superficiales, no todos pero sí algunos. Yo creo que esto se debe a los medios de comunicación. El joven deja muchas cosas que son suyas. No le interesa la cuestión de su cultura, les gusta más ser *rockeros*, como ellos dicen.

Aunque de manera general, hemos presentado algunos aspectos de la juventud y la religión, queriendo subrayar como punto final que son estas nuevas generaciones las que decidirán el futuro de estas congregaciones desde una perspectiva étnica a pesar de que lo tengan agendado como un tema prioritario y que en este sentido aún no se ha escrito la última palabra. Sin embargo, haciendo un balance provisional, las iglesias cumplen una función integradora donde muchos aspectos de la cultura local se reajustan o resemantizan, este acto de añadir nuevas significaciones es el papel que les toca jugar a las nuevas generaciones. Y en general, es papel que les corresponde jugar en todos los planos de su desempeño social.

3. Los partidos políticos

Los partidos políticos en Coyutla, históricamente se han distinguido como instrumentos para legitimar el control político de las familias poderosas de la región. En años recientes esta situación se ha alterado y en las últimas elecciones locales han desempeñado un papel más activo.

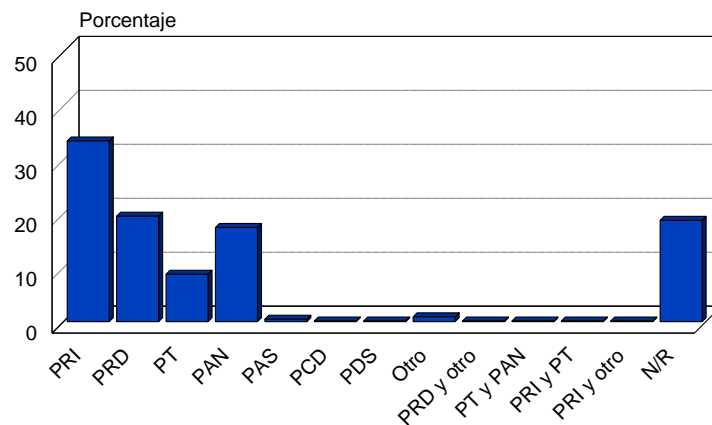
Si en un momento dado el predominio del PRI se consideró total, desde las elecciones de 1997 a la fecha, este dominio ha estado en disputa con fuerzas que se consideran a sí mismas como democráticas y portadoras del apoyo popular. Entre ellas destacan el Partido Acción Nacional, el Partido del Trabajo y el de la Revolución Democrática; y organizaciones sociales como la Central de Organizaciones Campesinas y Populares (COCYP) y el Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ). Debe destacarse además que algunos de ellos se distinguen por tener cuadros directivos indígenas.

Los partidos se distinguen por realizar un trabajo de convencimiento y participación juvenil sólo en tiempo de elecciones, a la vez que los acusan de asumir una conducta apática y desconfiada con los partidos. En contraposición, las organizaciones sociales y de carácter productivo los involucran en tareas de beneficio colectivo como programas productivos o peticiones concretas a la autoridad.

Como resultado de nuestro trabajo de campo hemos podido constatar que el ámbito de lo político tiene un peso mucho menor que el religioso en cuanto a la prescripción de comportamientos o a la regulación de opiniones sobre temas específicos como la moral o la sexualidad.

De acuerdo a los resultados de nuestra encuesta, el partido político que tiene la preferencia de los jóvenes estudiantes es el PRI, con un 33.48%, seguido por el PRD y el PAN con un 17.45%. Una interpretación posible puede ser el dominio casi absoluto que los caciques locales han logrado a través del PRI, lo cual en ciertas instancias haya desalentado otras formas de participación o militancia. El caso del PRD es importante porque significa una alternativa de militancia indígena y porque en el nivel local congrega a ciertos elementos de orientación progresista. La presencia del PAN puede ser interpretado como parte del llamado “efecto Fox”, por la cercanía de este estudio con las elecciones del año 2000.

Cuadro 22
Jóvenes estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media
y preferencia política en Coyutla (2001)

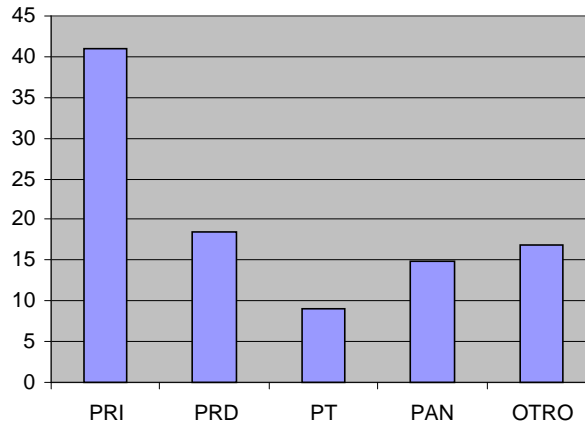


Partido	Frecuencia	Porcentaje
PRI	305	33.48
PRD	178	19.54
PT	80	8.78
PAN	159	17.45
PAS	4	0.44
PCD	1	0.11
PDS	1	0.11
Otro	8	0.88
PRD y otro	1	0.11
PT y PAN	1	0.11
PRI y PT	1	0.11
PRI y otro	1	0.11
N/R	171	18.77
Total	911	100.00

En el caso de las mujeres las simpatías y la participación es muy poca debido a las pautas de conducta que se espera de ellas, subordinadas a la voluntad del hombre, especialmente las que se refieren a la vida social en la esfera pública.

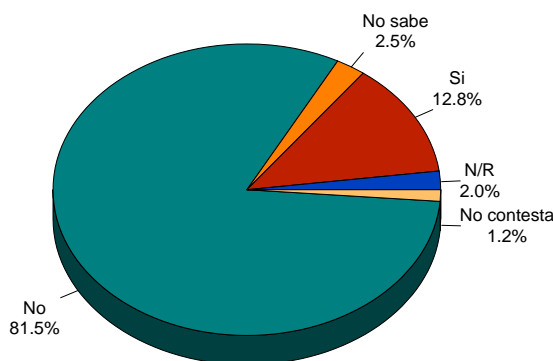
Cuadro 23
Preferencia de las mujeres del sistema de
enseñanza media
por los partidos políticos en Coyutla (2001)

PARTIDOS	FRECUENCIA	PORCENTAJES
PRI	151	40.92
PRD	68	18.43
PT	33	8.94
PAN	55	14.91
OTRO	62	16.80
TOTALES	369	100



En el apartado acerca de la militancia activa en los partidos políticos locales, el 81.5% afirmó no participar, y sólo el 12.8% dijo que sí lo hace. Por así decirlo, el nivel de confianza en los partidos es muy poco, sólo el 14.27% afirma tener confianza en los partidos y el 47.64% expresa tener poca confianza en los mismos, al igual que el 27.44% que prefirió no opinar. De tal forma, puede pensarse que los partidos políticos no expresan la preocupación y la militancia de los jóvenes.

Cuadro 24
Militancia de los jóvenes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media
en los partidos políticos en Coyutla (2001)



	Frecuencia	Porcentaje
Si	117	12.84
No	742	81.45
No sabe	23	2.52
No	11	1.21
N/R	18	1.98
Total	911	100.00

Una posible explicación sobre el escaso interés de los jóvenes en asuntos políticos tiene que ver con la noción de que éste es propio del interés adulto y, desde la perspectiva indígena, hasta hace muy poco se consideraba un asunto propio de mestizos. Al parecer, el interés y la participación indígena en el terreno de la política partidista tiene que ver con la defensa de intereses muy complejos derivados de su condición de adultos, casados, trabajadores, en resumen, ciudadanos con plenos derechos y responsabilidades.

Los representantes de los diversos partidos en Coyutla nos ofrecen una panorámica en torno a la participación de los jóvenes en estos organismos. Según el dirigente del Partido de la Revolución Democrática (PRD), Julián Martínez.

La estructura del partido consiste en comités de base a nivel de cada una de las comunidades que forman la cabecera municipal. Los cargos básicos son: presidente del comité municipal, secretario general del partido, secretario de organización, secretario de propaganda, secretario de finanzas, destaca también el de asuntos de derechos indígenas.

Algunos de estos cargos son ocupados por gente indígena de la cabecera y de las comunidades. También estamos buscando darles espacios a la juventud para que ellos sean protagonistas de su propio desenvolvimiento social.

Consideramos que el principal problema de la juventud es el factor de la educación, dado que aquí el joven, el niño de primaria, secundaria, preparatoria, tiene la necesidad

de truncar sus estudios. Para los niños también está el factor salud, que está muy abandonado en la zona porque en la mayoría de las comunidades están necesitados de las clínicas, no tienen la atención médica, menos todavía la medicina.

Estamos viendo a la juventud, jóvenes indígenas, accionar en la política, se ha visto, un 20 ó quizá 25 % de participación. La mayoría de los jóvenes tiene indiferencia y eso es preocupante porque son precisamente ellos los valores de más brío y con más entusiasmo en la lucha por los derechos, como los espacios educativos.

Los jóvenes están inmiscuidos en la estructura del Partido de la Revolución Democrática, pero que ellos ya hayan dominado algún liderazgo para jalar a sus compañeros de edad, pues no, esto se va a hacer fundamental en la medida que se logre, esa es una de las metas. No podemos aspirar a ganar una lucha sin el factor elemental que va a ser el joven, porque él va a ser el que en un momento dado lo va enfrentar, pero nosotros estamos en el movimiento para empujar y hacer que ellos consigan sus propósitos.

También desde las organizaciones como la Central de Organizaciones Campesinas y Populares (COCYP) se ha intentado incorporar a la juventud campesina y estudiantil. De hecho la propia historia de un líder local, José Hernández Pérez, ilustra la preocupación por las cuestiones agrarias:

Yo tenía como 20 años cuando empecé a participar en las organizaciones sociales, para ese entonces ya estaba casado pero tenía esas preocupaciones porque vi los problemas de la gente de escasos recursos que no sabe defenderse y había que organizarlos para resolver sus problemas.

Lo que yo observo en los jóvenes de ahora, en los que van a la telesecundaria o al CBTA, es que deben poner atención a toda esta problemática.

En 1995, la COCYP invitaba más que nada a los jóvenes para que participaran en la Central, incluso los apoyaba para que pudieran participar en algún programa de gobierno en otros estados... Por nuestra parte, nosotros pensamos organizar a los estudiantes para que participen y ayuden al pueblo...

Por ejemplo hoy tuvimos una reunión donde participaron estudiantes del CBTA que se interesaron el programa de mujeres. Es la primera vez que participan en la organización. Había muchachas más que nada... Ellos quieren ayudar a su gente, solicitar recurso para las personas que no tienen dinero y por eso se están organizando con nosotros.

Independientemente del derrotero que sigan las distintas expresiones políticas a nivel local, es indispensable subrayar el estado conflictivo que guardan las distintas instancias políticas, hecho palpable al cumplirse tres años de haber sido tomado el palacio municipal de Coyutla por una coalición de partidos opuestos al Revolucionario Institucional. Esta ocupación ha derivado en varios zafarranchos y en el asesinato de un líder opositor en fechas recientes y hace pocos años, en 1999, el del presidente municipal de Coyutla.

4. Trabajo, desempleo y migración

Antes de entrar en materia consideramos necesario poner a consideración del lector la idea de que la aparición del joven indígena migrante es un fenómeno reciente, no como fenómeno demográfico sino cultural, aspecto que hemos decidido resaltar a lo largo de toda la exposición.

No es ocioso afirmar que los espacios y posibilidades de acción de los jóvenes indígenas son diferentes de los de sus padres debido a que muchos de ellos no se vieron impelidos a migrar, ni se sometieron a la tensión de habitar en ciudades ni países extraños a la par que se confrontaban con sus comunidades al regresar a ellas o al desarraigo al integrarse a esas sociedades.

En este sentido, la educación escolar y la migración van a constituirse en recursos fundamentales para lograr un espacio, una posición, un futuro que las condiciones económicas les han negado. Y de hecho, es posible distinguir dos tipos de migración indígena totonaca a partir de estos dos elementos. La primera tiene que ver con la crisis agraria y la necesidad de trabajo. La segunda, con la búsqueda de la superación a través de las escuelas de educación superior. Esto a fin de cuentas va a ser definitivo pues va a resultar en dos maneras de entender su etnicidad.

Acercas del primer elemento podemos añadir que, si en la década de los ochenta se plantea que el campo mexicano enfrenta una crisis y un proceso de desintegración como resultado de la expansión del sistema capitalista, en nuestros días tal fenómeno no es menor. Sobre todo si se considera que los precios de los cultivos comerciales han determinado en gran medida la decisión de migrar o no de parte de los jóvenes.

Respecto al segundo elemento, una explicación tentativa tiene que ver con las expectativas creadas en torno a la educación y su asociación a niveles de vida considerados elevados para la región. Carreras como el magisterio y la abogacía son de gran importancia y se considera que aseguran la vida del profesional y sus familias.

Como ya se destacaba en la parte introductoria, si alguna importancia tiene elaborar un estudio de la juventud, esta consiste en contemplarla como un ejemplo de la transformación de las sociedades indígenas en los procesos de desarrollo contemporáneos. No es gratuito que, en años recientes, surja en el seno de estas sociedades una categoría de personas a las que podemos llamar “jóvenes indígenas” en sus distintas variaciones: “jóvenes indígenas

profesionales, obreros o estudiantes” a quienes consideramos producto del contacto entre la sociedad étnica y nacional.

Desde nuestra perspectiva las sociedades llamadas “tradicionales” establecen una relación conflictiva y desigual con la sociedad nacional a la par que sus jóvenes se enfrentan con las reglamentaciones propias de sus culturas de origen. Estos dos elementos son los que dotan de peculiaridad al fenómeno que hemos denominado “juventud rural e indígena”.

De acuerdo a nuestra argumentación, este proceso de aparición o gestación de la juventud sufre un mayor aceleramiento a partir de 1985 cuando se mejora la carretera que comunica a las poblaciones serranas con la ciudad de Poza Rica, particularmente Coyutla, Filomeno Mata, Mecatlán y, posteriormente, Coahuatlán. Este hecho, sumado al desplome del precio del café entre 1989 y 1990, va a afectar profundamente la economía y el estilo de vida agrario de la región provocando un doble movimiento. Por un lado, como ya se anotó, se mejora la infraestructura regional y, por el otro, la mayor articulación a la economía nacional va a convertir a la región en vulnerable a las crisis económicas nacionales. Estas crisis van a afectar el ámbito local al grado que se presenta un fenómeno migratorio donde los primeros en desplazarse son los hombres adultos y jóvenes no casados cuyo destino principal serán los corredores industriales del centro del país.

Estos migrantes se ocupan en las ciudades como albañiles, cargadores, vendedores callejeros o empleados en fábricas. En muchos casos la migración es de carácter transitorio, en otros es permanente. En la primera circunstancia, muchos jóvenes regresan al pueblo para apoyar a sus padres en la época de las cosechas o para participar en danzas como los *buebues* o *españoles*.

Es importante destacar la repercusión que esta experiencia vital significa para los jóvenes y para el resto de la sociedad coyuteca. Por ejemplo, se ha registrado una falta de integración por parte de los jóvenes totonacos que regresan y que eventualmente se reúnen en grupos que de manera ocasional pintan *graffitis* y se embriagan y escandalizan. Aunque estos son una minoría, no deja de llamar la atención las actitudes que asumen hacia su propia cultura: no usan el vestido de “calzón”, insultan y se burlan de sus amigos y parientes llamándolos “indios” o “nacos”.

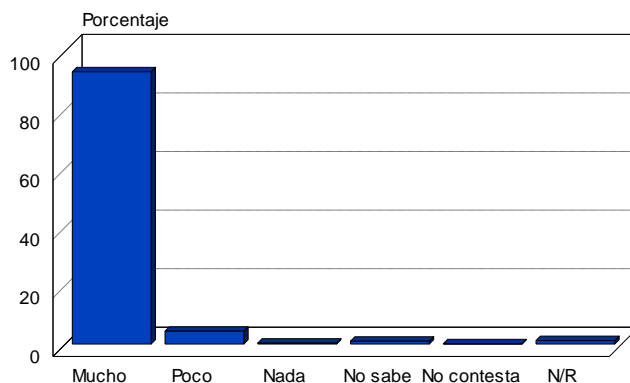
Otra clase de migrantes también abandona el traje tradicional, no por una crisis de identidad o por el desprecio a sus propias costumbres, sino por la experiencia de saberse blanco fácil de los robos y agresiones en la Ciudad de México. Los que vienen de Filomeno

Mata o Mecatlán se cambian al pantalón antes de abordar el autobús que los llevará a la ciudad. Cuando regresan algunos vuelven a portar la indumentaria tradicional. O el caso del joven universitario que elabora emotivos discursos sobre la indianidad ante el funcionario local o estatal en los actos públicos. En la generalidad de los casos la experiencia de la ciudad puede ser definitiva en la medida que confronta al joven con su propia adscripción identitaria. En la ciudad de México es veracruzano frente al chilango pero también es “indio” frente al mestizo y en ambos casos, “joven” frente al mundo adulto, y, finalmente, el originario del ámbito rural frente a lo urbano. Una conclusión parcial sobre este tema es que, a una mayor integración con la propia cultura, el abandono de la indumentaria no pasa de ser una mera estrategia de supervivencia en la ciudad, y por lo mismo, de carácter transitorio. Y en otro caso, es que a un menor capital cultural y económico el abandono de la indumentaria llega a ser permanente sin que esto implique el desarraigo de su propia comunidad. En el caso de los jóvenes universitarios, el abandono de la indumentaria es compensado por la elaboración de un discurso sobre el valor de la cultura indígena sin que ello implique la obligatoriedad de portar la indumentaria que “tradicionalmente” los caracteriza. En este aspecto, estos últimos están produciendo una interpretación más elaborada sobre lo que significa “ser indígena” a principios del siglo XXI.

a) Migrar para estudiar

Los estudiantes que logran salir de Coyutla lo hacen con el apoyo de la familia, otros combinan el estudio con el trabajo. De acuerdo a la mayoría de los docentes de enseñanza media, el aprovechamiento del estudiante indígena es inferior al del mestizo por razones económicas y culturales. De acuerdo a los resultados de la encuesta, gran parte de los estudiantes consideran importante la escuela en sus vidas (92.8%) y, aunque no todos tienen la posibilidad de seguir estudiando, muchos lo harían si tuvieran la oportunidad.

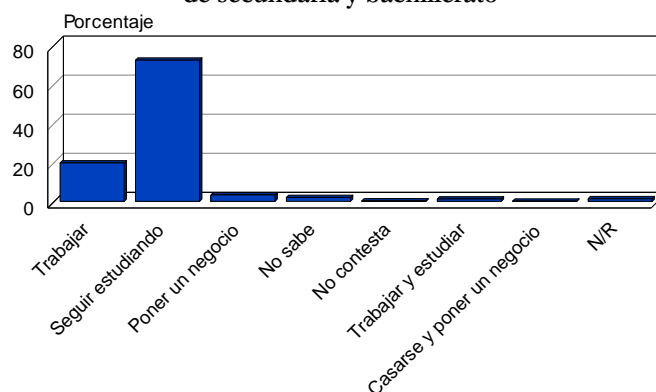
Cuadro 25
Importancia de la escuela para los estudiantes, hombres y mujeres,
del sistema de enseñanza media, Coyutla (2000)



	Frecuencia	Porcentaje
Mucho	847	92.98
Poco	40	4.39
Nada	3	0.33
No sabe	9	0.99
No contesta	1	0.11
N/R	11	1.21
Total	911	100.00

Para expresarlo de otra manera, los estudiantes han interiorizado la importancia de la escuela y entre sus planes se encuentra seguir estudiando por lo menos hasta el bachillerato. Por otro lado, un sector más reducido intentará continuar los estudios universitarios en diferentes ciudades como Tuxpan, Poza Rica, Xalapa, Veracruz o el Distrito Federal. La Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) se ha constituido en una opción para los egresados de bachillerato desde el año 2005. Sin embargo, su matrícula es muy reducida en comparación al número de egresados del nivel bachillerato. Una de las razones por la que los estudiantes no se inscriben en la UVI es que las carreras que se ofertan no les parecen atractivas o lucrativas económicamente hablando, ya que el estudio está ligado a la idea de conseguir trabajos mejor pagados y estas carreras, como la de profesor normalista se ubican en la ciudad de Tuxpan, las licenciaturas en pedagogía, en las ciudades Poza Rica de Hidalgo y Papantla, todas ellas en el norte de Veracruz.

Cuadro 26
Planes del estudiante, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media de Coyutla (2000) al terminar el grado de secundaria y bachillerato



Planes	Frecuencia	Porcentaje
Trabajar	179	19.65
Seguir estudiando	658	72.23
Poner un negocio	30	3.29
No sabe	18	1.98
No contesta	2	0.22
Trabajar y estudiar	11	1.21
Casarse y poner un negocio	1	0.11
N/R	12	1.32
Total	911	100.00

b) El indígena ilustrado

Un resultado cualitativo de la educación superior entre los indígenas es la valoración de la propia cultura. A veces como afirmación frente al *lumbuán* o mestizo, otras como un discurso oficial interiorizado forjado al servicio de los que han explotado a sus propios hermanos: el sector no escolarizado o no ilustrado asume su indianidad de manera repelente porque ser indio sin capital ni abolengo en Coyutla es estigma ante el que algunos se rebelan a través del simbolismo de rudimentarios *graffitis*.

En la experiencia de Martín Pérez López, ingeniero agrónomo y promotor cultural, la situación del estudiante que migra es compleja. Salir de Coyutla, en algunos casos es la negación del propio terruño o la afirmación del mismo. El retorno es igual de difícil ante la aceptación o el rechazo de la población frente a nuevos proyectos:

Para poder estudiar tuve que salir de Coyutla. Estuve fuera como diez años y cuando regresé para tratar de inculcarle a la gente lo que yo sabía, me costó mucho trabajo. Tuve que ponerme a hacer las cosas para que vieran que efectivamente funcionaban, para que ellos me aceptaran. Les daba risa lo que les decía. Siendo profesionista, siento que es un poco difícil, a lo mejor un doctor tiene más facilidad porque todos necesitan de él.

En su opinión la actitud de los jóvenes que salen del pueblo se proyecta en dos sentidos:

Los jóvenes estudiantes se enorgullecen de ser indígenas pero los que no estudian y se van como trabajadores manuales tratan de ocultarlo. Esto se debe a todas las barbaridades a que se tiene que enfrentar un indígena: la mayoría de las veces su español no es muy fluido. En la adolescencia, están en la *edad del desmadre* y es muy fácil que toda la gente se mofe de como hable, de cómo pronuncie las palabras, es una situación bien difícil. A veces se les dificulta comprender las cosas porque no entienden bien el español, y los que medianamente saben les ponen 10 apodosos a la semana por su dificultad al abrir la boca.

Luego se van a una ciudad y se van a un nivel de obreros en el que el hecho de que no pronuncies bien el español es que eres indio y ese es el peor desprecio a ese nivel, porque está el otro, el de los profesionistas, donde ocurre lo mismo pero la actitud es diferente.

Los que llegaron a concluir una carrera universitaria, valoran sus raíces. Aunque diré que no siempre es así. Recuerdo que cuando nos presentamos en la escuela, había unos compañeros de Coxquihui y se presentaron como de Poza Rica. Yo dije que era de Coyutla y los compañeros de Coxquihui me dijeron que si decía que eran de pueblo, los iban a molestar diciéndoles indios o nacos. Para algunos profesionistas ser indígena es su carta de presentación y eso es bueno, dependiendo con quien te estés presentando, porque ahorita hay un espacio en cuanto a exigir demandas, justicia (como indígena).

También existen otras opiniones como las de Sergio Rivera quien afirma:

El indígena universitario, ilustrado, explota su condición de indígena y explota el que está capacitado. Él sabe que hay nichos de trabajo que se le abren más fácil que si no fuera indígena. No sé si te habrás dado cuenta que dicen: *el INI²² es para éstos*, lo secularizan, porque es indígena y es preparado, pero eso no significa que va a ser el más fregón. Pasa como en todos lados: “para que la cuña apriete debe ser del mismo palo”. La mayoría de los explotadores de la región son los mismos indígenas, entre ellos mismos se explotan, igual que uno.

La explotación se da porque se conocen perfectamente bien y tienen dominio del lenguaje y están preparados, son “ladinos”. Entonces más fácilmente explotan, o sea que son *cabrones*. Pero eso sucede en todos lados. No debemos privilegiar a un líder porque es líder y porque es indígena sino porque sabemos que tiene un historial de antecedentes bueno. Puede ser el peor líder como sucede aquí en la región. Entonces

²² Instituto Nacional Indigenista, dependencia del gobierno mexicano ya desaparecida.

hay que tener mucho cuidado. Por eso a mí no me gusta secularizar de que indígena o no indígena. Tanto es capaz uno como es capaz el otro.

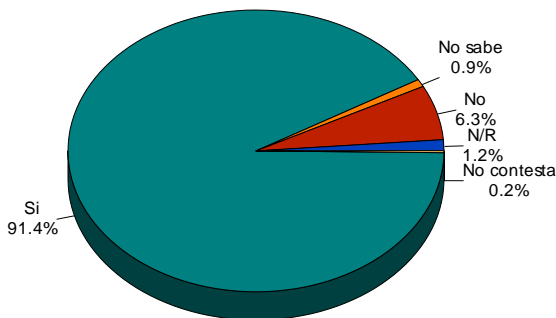
La discusión en este sentido no está concluida y tal vez no exista una sola respuesta sobre este tema. De igual forma se podría afirmar que grupos de campesinos se han organizado bajo la dirección de cuadros indígenas y mestizos en pro de la defensa de sus derechos humanos y sobre la tierra. Aunque evidentemente ese sería el motivo de otro estudio.

c) Migrar para trabajar

El ámbito laboral de la juventud indígena se ha diversificado en la medida que las poblaciones experimentan un crecimiento ligado no sólo al cultivo de productos comerciales, como el café, la vainilla y la pimienta, sino también al incremento de las actividades comerciales y los servicios públicos. Sin embargo, esta oferta no puede satisfacer la demanda de empleos de parte de la juventud. Además, los pocos que se generan son mal remunerados, lo que orilla a una gran cantidad de personas a desplazarse a la ciudad de México, Reynosa o a los Estados Unidos. Esta situación se agrava en los periodos de crisis, como el producido por el desplome del precio de productos regionales como el café.

Uno de los apartados más reveladores de la encuesta que levantamos en Coyutla tiene que ver con la migración de quienes no toman el estudio como una opción. Los resultados arrojaron que el 91.4% de los estudiantes tiene un pariente que trabaja fuera del pueblo, siendo la ciudad de México el destino más frecuente con un 50.93%, seguido por los Estados Unidos, con un 9.99%, ciudades fronterizas como Reynosa, con un 7.92%, hasta ciudades cercanas como Poza Rica con 4.83%, y destinos no especificados con un 8.67%

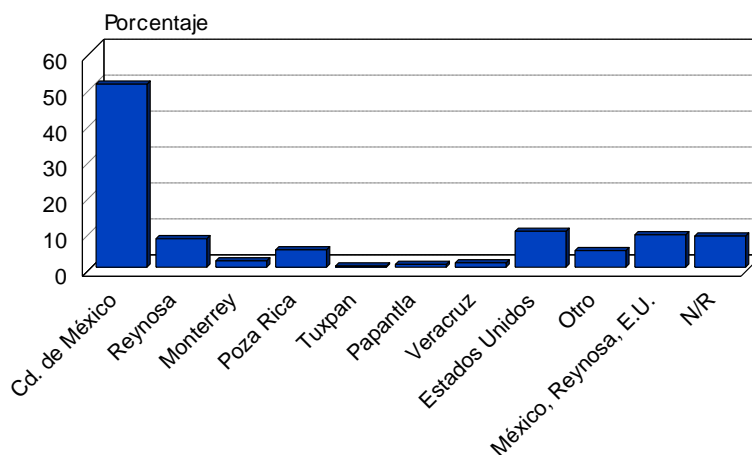
Cuadro 27
Estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media de Coyutla(2000) que tienen parientes que han migrado



	Frecuencia	Porcentaje
Si	833	91.44
No	57	6.26
No sabe	8	0.88
No contesta	2	0.22
N/R	11	1.21
Total	911	100.00

El destino de los parientes tiene que ver con las redes sociales ya establecidas, con la oferta de trabajo y las rutas históricas conocidas por la comunidad como las que conduce al altiplano y las ciudades cercanas.

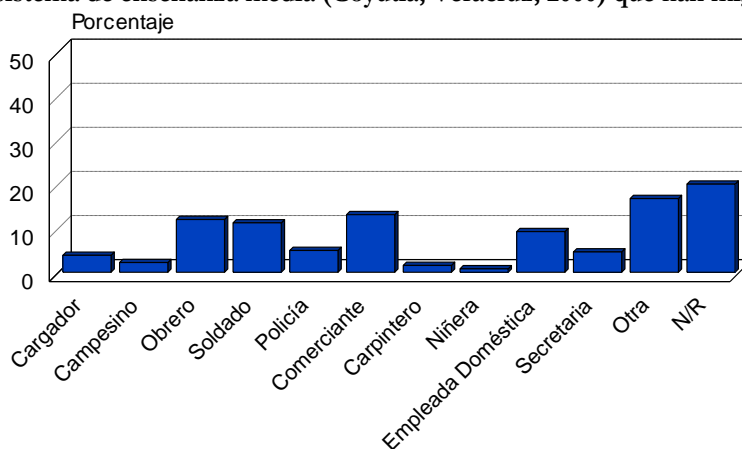
Cuadro 28
Destino de los parientes de los estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media Coyutla (2000) que han migrado



	Frecuencia	Porcentaje
Cd. de México	464	50.93
Reynosa	72	7.92
Monterrey	16	1.76
Poza Rica	44	4.83
Tuxpan	3	0.33
Papantla	7	0.77
Veracruz	11	1.21
Estados Unidos	91	9.99
Otro	42	4.61
México, Reynosa, E.U.	82	9.02
N/R	79	8.67
Total	911	100.00

El trabajo u oficio más mencionado entre este tipo de migrante es el comercio en una proporción 13.06%, seguido por el de obrero en un 11.96%, el de soldado en 11.20% y el de policía con un 4.94%; al parecer el tipo de trabajo al que recurre el migrante es más amplio que las opciones dadas en la encuesta. La opción marcada como “otros” tuvo un porcentaje de 16.72% y los que no respondieron, probablemente por desconocimiento de la labor que desempeñan sus parientes, es de 19.98%.

Cuadro 29
Trabajo que desempeñan los parientes de los estudiantes, hombres y mujeres,
del sistema de enseñanza media (Coyutla, Veracruz, 2000) que han migrado



	Frecuencia	Porcentaje
Cargador	35	3.84
Campesino	20	2.20
Obrero	109	11.96
Soldado	102	11.20
Policía	45	4.94
Comerciante	119	13.06
Carpintero	14	1.54
Niñera	7	0.77
Empleada Doméstica	84	9.22
Secretaria	42	4.61
Otra	152	16.72
N/R	182	19.98
Total	911	100.00

d) Viaje a la alteridad

La gran cantidad de trabajadores que salen de Coyutla provienen de los municipios serranos como Filomeno Mata (también conocido como Santo Domingo), Mecatlán y Coahuatlán. Su número puede ser calculado en unas 100 a 120 veinte personas por viaje cada domingo, lo que hace posible que semanalmente salgan y regresen, por lo menos, dos autobuses que los conducen a la ciudad de México.

El futuro no siempre es incierto: el capital cultural y las redes sociales, expresadas como el grado de estudios y las relaciones parentales establecidas en la ciudad, van a establecer diferencias fundamentales en el tipo de empleo y el éxito que tendrán en su periplo.

Por lo general, todos los informantes encuentran una clara relación entre la caída de los precios de los productos agrícolas, la escasa oportunidad de trabajo que encuentran en sus pueblos y la necesidad de viajar para buscar remedio a su situación, ya sea en la ciudad de México o en otros centros industriales e incluso fuera del país.

Según Miguel Antonio Jiménez:

Los problemas más graves que padece la gente en Mecatlán es que no se paga un sueldo que satisfaga nuestras necesidades como lo establece la ley. Aquí el sueldo es de 30 pesos diarios y con eso apenas alcanzamos para vivir. Si queremos comer carne no podemos. Sería bueno que hubiera empleo y mejor salario.

El otro problema es que tenemos que defender nuestros derechos. En la constitución está escrito que tenemos derecho a la educación, pero aquí no lo vemos muy bien. Nos han engañado con programas como el PROGRESA²³. Como resultado de lo anterior, la mayoría de la gente se ha ido a la “finca” o a México.

El problema de la migración empieza a agudizarse por ahí de los ochenta, cuando todavía estaba el INMECAFE²⁴. Entonces más o menos nos iba bien todavía, el café tenía precio. El gobierno nos daba créditos y apoyos. Después, en el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, no había dinero y estuvimos en crisis. La gente empezó a irse a trabajar a México. Los que regresaron dijeron a los demás: *Oye, allá se gana bien*. Y así se fueron yendo a trabajar en la obra, de albañiles, que era el trabajo más fácil de conseguir. Se iban a México a trabajar un mes, dos meses y luego regresaban y así. Y ahora ya hay gente que está viviendo por allá.

Sin embargo, no toda la gente se queda. Esta decisión es alternativa. Lo que ocurre en algunos casos es que el matrimonio puede modificar los planes de retorno o eliminarlos, de acuerdo al siguiente testimonio:

²³ Programa Nacional de Educación, Salud y Alimentación, impulsado durante el sexenio presidencial 1994-2000

²⁴ Instituto Mexicano del Café, ya desaparecido.

Mi nombre es Leonardo García Santiago, soy vecino de Coyutla y desde 1987 trabajo en México. Tuve que irme para allá, no por gusto sino por necesidad. La primera vez que me fui tenía como 17 años y fui porque me invitaron unos amigos. Una vez por allá, mi primer trabajo fue en la obra y ahí sigo. Me voy un mes y regreso dos semanas. Allá en México me quedo con los compañeros a dormir en la obra y por lo que sé hay mucha gente de por acá trabajando. Hay de Filomeno, de Coahuilán, de Progreso, de Mecatlán, pero allá la gente muy rara vez se frecuenta. Algunos que se van, se llevan a sus esposas, otros no. Por lo general la gente regresa, muy pocos son los que se quieren quedar. También hay otros que se van y que ya terminaron la preparatoria o una carrera y agarran un trabajito más cómodo.

Debido a las limitaciones de este trabajo no es posible establecer cuáles son las condiciones de vida de los totonacos en la Ciudad de México, sin embargo. Lo que sí es posible hacer una valoración que dicha experiencia deja en los que regresan. Esto se apreciará en el siguiente apartado.

e) Dos consecuencias de la migración

En realidad se trata de una sola y tiene que ver con el impacto cultural que el retorno significa para los jóvenes. Es sólo por razones de exposición que lo planteo de esta forma. En primer lugar, es necesario exponer cómo afecta el choque cultural a los sujetos en términos de su identidad étnica y, en segundo, cómo en algunos casos se expresa en términos de asociaciones de jóvenes o “bandas” locales.

De acuerdo a los informantes, uno de los impactos más visibles del fenómeno migratorio tiene que ver con la indumentaria llamada “tradicional”. Hombres y mujeres cambian el calzón de manta por el pantalón de mezclilla, las mujeres la nahua por la falda. Otro resultado tiene que ver con el idioma, ya que algunos se niegan a hablarlo o a admitir que lo hablan. Una consecuencia más es que desprecian algunas de sus costumbres y las danzas. Y para rematar algunos se burlan de la “indianidad” de sus amigos y parientes.

Sin embargo, este resultado no es generalizado. Existe también el indígena migrante que revalora los aspectos de la cultura totonaca. Algunos regresan a las fiestas patronales a cumplir promesas y bailar danzas. No todo es desprecio y olvido hacia el pueblo. No obstante, algunas consecuencias si pueden generalizarse como el abandono de la indumentaria. Esto podría interpretarse como una respuesta defensiva ante los “otros”: la sociedad mestiza y nacional que mira con desprecio al indígena (o por lo menos es la percepción que los totonacos tienen de su relación con ellos).

Según la versión de Ludín Romero Álvarez, artesano y nativo de Coyutla:

Las muchachas indígenas, por ejemplo, un día van a México y regresan una semana después y dicen que ya se les olvidó el totonaco. Aprende a comportarse de otra forma que no combina con su origen. Cuando regresan, la gente la ve cambiada, intentando ambientarse de otra manera. Hasta se mueven diferente cuando caminan. La gente es un poco cómplice en este aspecto, somos un poco superficiales. Aunque no sólo aquí sino en todos los lugares.

Con respecto a la experiencia de los hombres la cosa no suele ser muy distinta. Sobre esta situación Miguel Antonio comenta:

Los muchachos que se van a trabajar a México, por lo general, se cambian el calzón totonaco por el pantalón. A mi me consta, porque ellos piensan que si llegan a la ciudad de México vestidos de calzón los identifica como gente que no es de allá. Y por eso luego los quieren asaltar o venderles más caras las cosas o los agreden gritándoles “indios”. Y así prefieren comprarse unos zapatitos, pantalones para evitar eso.

Tal vez se sienten como que no son iguales, como que los ven menos si van de “calzón”. Hasta a un presidente municipal de aquí, que usaba calzón, allá en Xalapa los diputados le decían “el huaraches”. Entonces se compró sus tenis y un pantalón blanco y ya no se iba de “calzón”. Yo entiendo que lo hacía para que no lo distinguieran de que venía de una comunidad. Algunos adultos que regresan, llegando a Poza Rica se cambian y llegan ya vestidos de calzón. *Los jóvenes no, porque la mayoría somos de pantalón.* Sí hay algunos jóvenes de calzón pero son menos. *Los jóvenes ya no usan “calzón” porque nos han metido muchas cosas en la tele, en la escuela.* Nosotros vemos que es más difícil conseguir el calzón que el pantalón, el “calzón” hay que mandarlo a hacer aquí, pero ese no es el problema sino que los jóvenes también quieren estar a la moda. Como por ejemplo, usamos zapatos *Nike* y todo mundo quiere tenerlos, es la publicidad la que hace eso.

En cuanto a sus relaciones con situaciones y personajes del exterior, se percibe el peso de las relaciones coloniales que han establecido una relación de dominio y una autopercepción desvalorada de lo propio frente a lo ajeno:

...Aquí en Mecatlán, mucha gente se siente inferior a los *lubuanes*. Los *lubuanes* son la gente que usa pantalón, los que ya estudiaron, como los maestros. Piensan que ellos saben más y por eso las gentes se “rebajan”. Por ejemplo, en una reunión con algún antropólogo o alguien de Xalapa, nosotros tenemos miedo a opinar porque pensamos que lo que estamos diciendo no está bien. No me da vergüenza ser indígena, al contrario, cuando hacemos reuniones yo les hablo en totonaco para que entiendan lo que estamos haciendo. A mi me gustaría usar el calzón pero ya nos han formado. Ahora, por mucho que usemos el pantalón seguimos siendo de sangre indígena.

La segunda consecuencia ya aludida tiene que ver con las formas de agrupación que asumen ciertos jóvenes indígenas. Las pandillas o “bandas” no son significativas por su

número o por su proporción demográfica sino porque son percibidos en un sector de la población adulta como una consecuencia perniciosa de la migración a la Ciudad de México. Se les cataloga como adictos, ladrones, antisociales o “marginales” y sobre todo porque con su indumentaria de “cholo” (playera y pantalón de mezclilla holgado), cuestionan su origen étnico y el papel que históricamente se les ha asignado en el entramado social del pueblo.

Son jóvenes que alternan su papel de “cholo” con el de estudiantes y trabajadores en los comercios locales o durante el corte de café. Su presencia sin embargo no es una mera copia de las expresiones violentas propias de las ciudades sino que se manifiesta de manera básicamente simbólica a través de los *graffitis* rudimentarios que dibujan en las cercanías de sus “territorios” o esquinas. Este interés por señalar el nombre de la banda puede interpretarse como una manera de decir “aquí estamos y nos reconocemos como la banda de los *corbas*, *dinos* o *porros*”. Es decir, formulan señas de identidad juvenil que antes no existían en la comunidad.

Desde la perspectiva de los maestros este fenómeno puede entenderse de acuerdo a este relato de Miguel Antonio Jiménez:

Es reciente la comunicación de Coyutla. Con la apertura de la carretera que nos comunica con Poza Rica y otras ciudades ha llegado mucha gente de fuera. Ha llegado gente a invertir aquí principalmente en comercio, talleres mecánicos. Lógicamente que la gente que sabe de mecánica no es de aquí porque aquí no había vehículos, empieza a haber a partir del 87. Y ya una afluencia grande de vehículos particulares, de cinco años a la fecha.

En relación a los muchachos, los que salen a las ciudades tienen ciertas costumbres. Así que grupos... de pandilleros, pues es reciente; que aparecen las paredes pintadas por las mañanas, es algo fácilmente detectable de hace dos o tres años. Es la influencia de la gente que sale a las ciudades a trabajar y que regresa con costumbres que no se originan aquí.

Estos muchachos son indígenas y mestizos, pero desgraciadamente, si lo vemos estadísticamente, es más de la gente que por falta de oportunidades de estudiar se van a trabajar, son gente del medio indígena. Se van y regresan. Incluso están en contra de su propia etnia. Uno oye a veces en los pleitos callejeros, pues de alguna boda, ya que aquí acostumbran tomar bebidas alcohólicas, que se ofenden llamándose indios, siendo ellos mismos del grupo indígena.

De un tiempo para acá se ha visto que aparecen las paredes pintadas, pero son influencias que han traído los muchachos de fuera. O de las mismas gentes que vienen acá a laborar. Inclusive, por ejemplo, ahorita hay que la colonia Benito Juárez, la 25 de mayo, la Zaragoza, la Manantiales, colonias que antes no existían.

También contamos con otras opiniones de docentes como la maestra Francisca Gabino:

Antes no había tanta droga, no como ahora, que aquí en Coyutla se habla de grupos de drogadictos, de pandillitas. Sí había grupitos que se reunían para comentar o para cantar o para serenatas, pero no pasaba de ahí. En la actualidad son jóvenes, niños a veces, que ya andan fumando, tomando, y que ya andan *rayoneando* las paredes. Los jóvenes rayan las paredes con dibujos y palabras. Por ejemplo, *pupa*²⁵, para ellos *pupa* la tienen como la parte de la mujer. Esa palabra más lo maneja la gente indígena. No me he puesto a investigar qué origen tiene. Pero sí, los que más manejan esa palabra son de origen totonaco. Desde antes yo recuerdo que ellos manejaban esa palabra... Yo recuerdo que cuando era niña, algún señor empleaba esa palabra en alguna otra situación, realmente no sé si es totonaco o es castilla. Yo creo que puede ser más totonaco.

En la opinión de los propios jóvenes, presento dos lecturas sobre un mismo tema. La primera narración corresponde a un joven estudiante y trabajador y el segundo a un joven albañil que emigró a la ciudad de México y Tijuana por varios años. Según Miguel Pérez Guzmán:

...Aquí hay muchachos que ni estudian ni trabajan. Yo siento que porque no hay interés. Sus padres no les dicen nada, pero también eso afecta a la comunidad. Lo único que hacen es esperar a ver si alguien se descuida y órales. Incluso se distinguen en bandas. Hay tres bandas y están aumentando. Los de acá arriba, se llaman los *Dinos*; del otro lado se llaman *Los Vatos locos*. Los otros sí desconozco el nombre. Todos ellos son bilingües.

Algunos de ellos se fueron a trabajar a México y regresaron con esa mentalidad de que nadie los tiene que detener. Me he acercado a ellos a ver qué es lo que piensan. Dicen que a los que tienen mucho les quitas algo y no es nada para ellos y no tienen por qué enojarse, y si se enojan, pues ya saben, así que tienen que mocharse, que compartir con ellos. Pero ahí está el respeto: si tú respetas, te estás dando a respetar. Si puedo, ayudo pero nunca me voy a meter con ellos. Han tenido problemas, aquí en los bailes, pues les cobran las entradas. Yo a veces he tratado de calmarlos, les platico de la Biblia y ellos comentan, pero desgraciadamente ellos dicen que lo que les gusta es fumar marihuana y nada más. Para mí no hay otra cosa más vil que esa. Les digo: tienes que dejarlo.....He platicado con ellos. Incluso me han invitado a hacer cosas malas, como robar. Yo les digo: ustedes son libres, por mientras, pero el día que les caigan... (y por eso no voy con ellos) porque quiero ser siempre libre.

El último y más extenso testimonio, por la riqueza vivencial y por las implicaciones que tiene como un ejemplo de esta juventud emergente, es el de Julio Luna:

Mi nombre es Julio Luna, soy albañil y nací aquí en Coyutla. Nada más estudié hasta la primaria y ya luego me fui a trabajar a México. Salí por primera vez a los 14 años, salí por la necesidad, aquí no alcanza para vestirse, yo vivía con abuelita, mi papá estaba

²⁵ *Pupa* es una palabra que pertenece al vocabulario obsceno de los totonacos, sin embargo no hemos podido precisar su origen indígena o como préstamo de otra lengua.

lejos, no tenía apoyo de mi familia. Quería alcanzar un poquito más de lo que teníamos, yo quería más, quería vestirme bien, por eso tuve que salirme a los 14 años, por eso me fui a México...

Me fui de aquí porque hice una travesura y mi abuelita me había dicho que me iba a acusar por lo que había hecho, y yo por puro instinto me fui, porque tenía miedo de que me fueran a regañar, me fui sin papeles, sin nada. Al llegar allá un día me quedé en el metro porque no había dinero. Anduve solo en las calles, buscando trabajo. Un día me encontré a un señor cargando su camioneta, le dije que si le ayudaba y me dijo que sí. Y allí el me dijo que si quería chamba, me preguntó si era de allí y le respondí que era de provincia. Me preguntó si tenía donde quedarme, si tenía familiares y me dijo: “si quieres chambear vámonos, allá a mi casa, no te preocupes, allá te vas a quedar, abres la puerta y allí está el taller”, y allí me fui con él, estuve cuatro años trabajando.

A los dos años que me fui regresé a Coyutla, [en ese tiempo] no mandé ni cartas, ni vi a ningún amigo que me hubiera visto. A nadie, hasta mi abuelita me daba por muerto, no sabía ni qué problemas había yo pasado. Cuando llegué aquí todos estaban sorprendidos porque ya tenía dos años que no me veían.

Ya cuando regresé, estaba tatuado [El informante luce un tatuaje en el brazo derecho que asemeja un centauro]. Me tatué hace 6 años, allá en el CU²⁶, una vez que fui a trabajar. Un “chavo” lo hacía y allí me tatué. Es un caballo, mitad caballo y mitad hombre, pero como no salió bien no le pagué al “chavo”, él me estaba cobrando pero no salió como yo lo quería. El tatuaje del otro brazo representa tierra sagrada, de donde eres, de tu país, de tu pueblo, tierra sagrada. Muchos se hacen tatuajes nada más por sentirse acá pero yo me lo hice por gusto pero hay muchos significados que tiene cada tatuaje.

En la banda cualquiera tenía apodos. Al de Chiapas le decían *Mara*, al de Oaxaca le decía *Oaxaco*. A mí me decían *El indio*. El líder de la banda se llama José Luis y le decían *El lobo*. Nuestro grupo de música preferido era *Metallica*, y de los grupos de allá, *La Changa*, allá en los bailes. También bailábamos rock y salsa, de aquella época me gustaba *El Tri*, el *Lira'n Roll*, *El Haragán*, *Santana* pero ahora ya es distinto, ya cambió mi juventud, no es como antes, me gustaba andar de allá pa'cá ahora no. Ahora tengo que trabajar, tengo mis problemas, no soy casado pero ahorita todavía no, no sé con quien. Ya nada es lo mismo.

Ahora ya no pienso salir de Coyutla, a lo mejor nada más para trabajar y luego regresar. A mí me gusta Coyutla, nada más que se descompuesto un poquito por las “bandas”, nada más. Sigue siendo igual, nada más que tiene ese problema de la drogadicción. Porque tiene una de las mejores tradiciones, ¿en México dónde vas a ver eso? Que hay danzas, los *buebues*, *negritos*... A mí me gustan las danzas pero nada más bailé cuando fui al kinder, bailé con las *lakbas*. A mí gusta Coyutla pero me gustaría que cambiara un poco, hay muchas personas de las orillas (que nadie las apoya), apoyan más al rico que al pobre.

²⁶ Ciudad Universitaria en México, Distrito Federal.

f) Drogas y juventud indígena

En el momento de realizar nuestra investigación, el tema de las drogas no aparece todavía como rasgo central en la búsqueda de una identidad y un estatus “juvenil indígena”. Es verdad que en la mayor parte de los estudios sobre juventud los hábitos culturales como el consumo de sustancias suelen aparecer como criterios definitorios. No obstante, durante el trabajo de campo el consumo de drogas aparece como un elemento menos relevante que el consumo de alcohol o el pandillerismo, entendido esto último como actitud vandálica sobre las paredes de los pueblos.

Es conveniente subrayar que, aunque estadísticamente no es relevante, el consumo de sustancias sí repercute en la cultura y a mediano plazo puede representar un problema de salud.

En la historia del migrante Julio Luna podemos percibir elementos que son muy comunes entre los jóvenes viajeros: escasa preparación académica, ausencia de redes sociales en la ciudad que les permita reproducir aspectos esenciales de su cultura, la necesidad de formar parte de un grupo de iguales, así como la curiosidad por experimentar nuevas sustancias que alteren la conciencia. Relata nuestro informante:

A México ya no regreso, la primera vez me trató bien pero ya la segunda me trató mal. La segunda vez me fui sin papeles, me fui a las obras a trabajar pero tuve muchos problemas con los trabajadores, y cuando fui a rentar, con los vecinos. Me fui a los vicios, fue mi error que tuve. Me corrieron del trabajo, fui a parar a las delegaciones, le faltaba a mis patrones y me dijeron que ya no le convenía como trabajador y me regresé a Coyutla. Estuve como medio año aquí, me llevó un primo a Tijuana y allá fue donde conocí lo más pesado de la drogadicción, allá le metí a la mota, con la coca, le metí una vez a la heroína pero me dieron convulsiones, no podía hablar, me quedé como si estuviera trabado de las quijadas. Cuando me inyecté no sentí nada, como a los diez minutos ya empecé a sentir raro, sentía el cuerpo todo pesado, sin ganas de caminar. En Tijuana duré un año y dos meses. Ahora, no digo que he dejado la droga, bueno la droga mayor como el *crystal*, la *coca*, la *piedra*, todo eso lo dejé ya porque aquí no ha llegado todavía.

Me cuentan luego que aquí en Coyutla hay muchos *chavos* que andan *moneando* (inhaleando thinner o resistol). Si me los encuentro les quiero hablar como “bandas” como somos que eso no va, si les gusta el cotorreo pues hay otras formas. Yo sí me drogo pero ahí de vez en cuando, rara vez. No se esos si esos *chavos* ya salieron pero creo que la mayor parte ha salido y lo traen de México, allá les dice como se inhalan y acá viene a hacerlo con sus amigos, dicen que se sienten *chidos* o qué sé yo, que se sienten bien altivos o bien zonzos, has de cuenta zombies que no les duelen los trancazos.

Yo, desde que murió mi abuelita ya dejé mi vicio, la quería mucho porque con ella me crié, murió como hace dos años y ya no tengo ese modo de pensar como antes, de que todo me valía, ahorita ya es diferente

En sí mismo, la relación entre etnicidad y adicciones es harto complejo. Muchos elementos considerados como detonantes en los procesos adictivos se encuentran presentes en la relación desigual que tiene la sociedad indígena con la sociedad nacional. El sentimiento de exclusión, la aceptación de una supuesta superioridad del *lulbuán*, y en general el desamparo de los jóvenes migrantes en las grandes ciudades puede repercutir en un mayor uso de sustancias a las cuales no tienen acceso en sus pueblos de origen. En este sentido se puede afirmar que es un elemento novedoso en la vida de los pueblos de la sierra.

En el testimonio de Julio Luna observamos la presencia de otros jóvenes indígenas que formaban parte de las agrupaciones urbanas conocidas como “bandas”. Dice nuestro informante:

En esa banda también había *chavos* de provincia. Había dos más, uno era de Oaxaca; el otro era de Chiapas. Nada más el de Chiapas hablaba dialecto, yo me identifiqué más con esos dos porque eran de provincia. Siempre me decían por qué entraste a la banda, yo le decía que no tenía amigos y que entré para ver si encontraba. Cuando íbamos a los bailábamos, tomábamos, no teníamos un vicio fuerte más que la *mota*, otros le llegaban a *las monas*, al *pivi*, de más abajo el cemento, el thinner, los que tenían más feria se drogaban con la *piedra*, la *coca*

Este consumo de drogas, marihuana, cocaína y alcohol, no deviene de los usos que tradicionalmente los pueblos totonacos han asignado a la medicina tradicional, ni se emplean con fines curativos o terapéuticos. La característica de los consumidores es que, en su mayoría, son jóvenes que han migrado y que al volver al pueblo no encuentran acomodo en la estructura social tradicional.

Aunque existe la percepción que el consumo de drogas ilegales se ha incrementado, entre los propios jóvenes no se considera un hábito que todos consideren positivo. En la opinión del estudiante Miguel Pérez Guzmán:

Aquí en Coyutla hay muchachos que ni estudian ni trabajan. Lo único que hacen es esperar si alguien se descuida y órales. Algunos de ellos se fueron a trabajar a México y regresaron con esa mentalidad de que nadie los va detener. Me he acercado para ver que es lo que piensan. Yo a veces he tratado de calmarlos, les platico de la Biblia y ellos dicen que lo que más les gusta es fumar marihuana. Para mí no hay otra cosa más vil que esa.

Es decir, asumen una conducta excluyente y agresiva contra el orden de la sociedad a partir del consumo recreativo de sustancias. Prueba de lo anterior es la búsqueda del cementerio, donde suelen reunirse, sin ser molestados y los registros de rudimentarios *graffitis*

dejados en las paredes del primer cuadro del poblado Cuando estos problemas se agudizan algunas familias optan por internar a los adictos en centros de rehabilitación de alcohólicos y drogadictos ubicados en la ciudad de Papantla. Este es un tema que en sí mismo rebasa los propósitos del presente estudio.

V. CONCLUSIONES

1. Algunas ideas sobre el Totonacapan contemporáneo

El Totonacapan es una región cuya importancia histórica es indiscutible. Su enorme riqueza histórica y cultural han sido el centro de múltiples investigaciones cuyas temáticas abarcan diferentes problemas y enfoques disciplinarios. En medio de estas aportaciones, la intención de nuestro estudio pretende, en la medida de lo posible, contribuir a este acervo de conocimientos sobre la región.

Un balance provisional nos permite afirmar que el Totonacapan es un espacio culturalmente diverso, no sólo desde la perspectiva étnica (variante dialectal, vestido entre otros factores) sino desde la gestación nuevas identidades sociales a partir de la interacción entre las sociedades local y nacional. Aunque este estudio no es regional en sentido estricto, tenemos claro que refleja una problemática que rebasa los límites geográficos en que se realizó e involucra a la mayor parte de los municipios de la zona serrana. Es evidente que reconocemos el valor de la cultura indígena como expresiones de sociedades que han sobrevivido a la persecución y el exterminio de la sociedad colonial. Sin embargo, de ninguna manera pensamos que esto signifique aferrarse a posiciones estáticas en su relación con el mundo no indígena. Es decir, no consideramos que la cultura indígena totonaca contemporánea sea reflejo de una sociedad atada a ritos ancestrales y a un estilo de vida agrario porque en un momento dado sería tanto como negar los procesos de integración que la región ha sufrido de manera acelerada desde finales del siglo XIX. Con esto, no se niega el peso que tiene la tradición, la cosmología y todos los siglos que nos han hecho distintos.

En el mejor sentido, proponemos que a estos elementos se han añadido otros nuevos que eventualmente entran en situación de conflicto y se expresan como tensión intergeneracional y cuestionamientos de los órdenes “tradicionales”. Es en este sentido que consideramos al Totonacapan como una región cuyo carácter dinámico no se ha detenido, en la medida que las fuerzas que la ligan al exterior le dan nuevo sentido a la experiencia vital de los totonacos contemporáneos.

2. La juventud como problema de estudio en el Totonacapan

Muchos de los problemas aquí planteados corresponden a procesos sociales que todavía no concluyen y que son similares a los ocurridos en otras regiones indígenas del país.

Sobre este aspecto, proponemos que el análisis del fenómeno puede contribuir a comprender el desarrollo de las culturas indígenas a partir de un fenómeno reciente como es la aparición de la juventud. Consideramos que este tipo de estudios son necesarios porque añaden otra perspectiva al estudio de las sociedades llamadas “tradicionales” al combinar dos vertientes de la investigación social: por una parte los estudios de la juventud y, por otra, la cuestión étnica y su relación con la sociedad nacional.

Sin pretender ser un añadido al capítulo teórico, sólo me resta aclarar que los estudios sobre juventud, por lo general, no se han planteado el surgimiento del fenómeno. Esto repercutió en nuestra perspectiva metodológica y por lo mismo preferimos combinar los recursos de la etnografía con la perspectiva de la construcción de identidades en ámbitos indígenas. La tarea no ha sido fácil, los elementos que permiten definir la autoadscripción identitaria en términos juveniles y étnicos aparece primero como negación frente a un entorno hostil (la sociedad nacional y el entorno adulto) y, eventualmente, como afirmación y búsqueda de referentes identitarios de acuerdo al perfil del sujeto.

3. La juventud en Coyutla

Desde nuestro punto de vista, existe una juventud indígena en el Totonacapan. Una juventud cuyo origen puede rastrearse en un pasado reciente, desde 1968 a la fecha, y que obedece a los cambios económicos, políticos y sociales que han orillado a las formas de vida “tradicionales” a ajustar sus patrones y expectativas en un mundo globalizado.

Estos cambios económicos son plenamente reconocibles en el plano económico a través de la articulación con los sistemas productivos nacionales y globales; en el plano político con la integración de los cacicazgos locales a las estructuras de gobierno estatal y su aprovechamiento del sistema de partidos políticos para perpetuarse en el poder; en el plano social y cultural en el reordenamiento de la estructura social que abre un espacio a un sujeto cada vez más visible como es la juventud indígena, que actúa a través de una serie de decisiones autónomas en sus relaciones de amistad y de noviazgo, de aprovechamiento de tiempo libre, del uso de nuevas tecnologías como el internet y los teléfonos celulares, y un replanteamiento, sobre los hechos, de lo que significa ser indígena en el Totonacapan veracruzano

Como se afirma en líneas anteriores, asumimos este fenómeno como parte de los procesos de cambio cultural que involucran la aparición de nuevas identidades, en este caso juventudes indígenas. Esta juventud indígena coexiste con los valores tradicionales de sus

padres y abuelos, y ha desarrollado nuevas formas de socialización a través de la educación, el trabajo, la política, la religión y el uso del tiempo libre. Al verse alterado el estilo de vida campesino, los límites simbólicos de las etapas de la vida indígena también sufrieron cambios.

Si en la vida del totonaco “tradicional” eran vitales las ceremonias del nacimiento, el bautismo, el matrimonio o la muerte, que de alguna manera marcaban o señalaban las etapas de la vida (léase nacimiento, niñez, vida adulta, vejez y muerte), este mismo orden ha sufrido alteraciones, ocurriendo la aparición, entre la niñez y la edad adulta, un periodo al que es posible denominar juventud indígena.

De acuerdo a la información obtenida, esta juventud indígena aparece o inicia a la edad en la que antiguamente quedaban ligados por el compromiso del matrimonio concertado por los padres, aproximadamente a la edad de doce o trece años, en el caso de las mujeres, y quince en el caso de los hombres y que ahora coincide con la etapa en que los mismos ingresan a la escuela secundaria o empiezan a realizar un trabajo asalariado dentro o fuera de la región.

Dicho periodo de juventud indígena tiene una duración variable, depende de la edad en que se contrae matrimonio, situación que es considerada como el fin de la misma. Así entonces, el matrimonio se constituye como la señal de que un joven ha dejado de serlo y tiene que incorporarse al mundo adulto. Esta afirmación se sustenta en los resultados de la encuesta y ocurre a una edad más tardía que la consignada por la tradición, teniendo como consecuencia una pérdida de autoridad de la familia sobre el joven. Es en este punto donde se cruza la cuestión étnica y lo “juvenil” como elemento novedoso.

En otras palabras, los jóvenes no aceptan el dominio total de los padres, los matrimonios concertados son cada vez más raros, y cuando éste ocurre es más frecuente la fuga de la novia. Otros signos de cambio se combinan con la antes afirmado: los jóvenes asisten a bailes en la asociación ganadera, las parejas de novios salen al parque tomados de la mano, las muchachas usan atuendos occidentales y el control de la familia sobre es cada vez más limitado en diversos terrenos, como el de la sexualidad, sobre todo en el caso de las mujeres.

En los hombres, el signo más característico es el abandono de la indumentaria. Una razón poderosa, es el temor de que en la ciudad no les den trabajo, buscan escapar al estigma de ser “indito”, “compadrito”, de pertenecer a un sector considerado inferior por la sociedad mestiza coyuteca y urbana en general. Este es el caso de los que migran para trabajar. En la

otra vertiente, los jóvenes ilustrados, toman esta decisión para situarse en una posición de igualdad frente al mestizo.

Como una manera de ordenar lo complejo de la realidad juvenil en el entorno étnico, propongo una clasificación tentativa de este tipo de juventud:

- Jóvenes estudiantes, que se ubican en el rango de edad entre los once y los veintiséis años²⁷, de acuerdo a la información recabada en campo, y cursan estudios de secundaria y preparatoria en Coyutla, a los cuales se suman los universitarios que estudian en las ciudades de Poza Rica, Papantla, Puebla, Veracruz, Tampico, Monterrey o México. En la generalidad de los casos, los estudiantes presentan patrones de sociabilidad propios de los ámbitos escolares y que, en ciertas situaciones no concuerdan con las reglas sociales de la comunidad, como es el caso de las prácticas deportivas y el uso de prendas deportivas para las mujeres.
- Jóvenes trabajadores, asalariados o por su cuenta. En esta categoría incluyo a jóvenes que se dedican primordialmente a una actividad remunerada: carpinteros, albañiles, vendedores, cargadores, electricistas, plomeros, vendedores ambulantes, trabajadoras domésticas, dependientas, niñeras, secretarias. Las jornadas que cumplen van de lunes a sábado por un salario a veces por debajo del mínimo. En el caso de las mujeres estas son en su mayoría solteras.
- Jóvenes campesinos. Aquellos que se dedican fundamentalmente a las labores agrícolas que no se han casado, por lo que forman parte de la familia campesina e indígena, entendida como unidad de producción. Algunos de estos jóvenes campesinos realizan labores agrícolas de manera cotidiana y de tiempo completo, y otros combinan esta labor con la escuela o con el trabajo asalariado, de acuerdo con los resultados de la encuesta.
- Jóvenes migrantes retornados e integrantes de “bandas”. Estos jóvenes tienen la experiencia de vivir en la ciudad y en el proceso de reinserción a la

²⁷Aunque la edad no es un rasgo definitorio para nosotros, como lo sería el caso de ser estudiantes casados, ya que se verían obligados a asumir el papel de adultos frente a la comunidad

comunidad llegan a vivir periodos de ocio. Estos jóvenes son identificados por diversos sectores de la población como integrantes de “bandas”. En el relato de los informantes el origen de este tipo de asociación se presenta como consecuencia de la migración a la ciudad de México y el asentamiento de personas no coyutecas en el poblado. Los relatos coinciden en que éstos jóvenes regresaron a Coyutla agresivos, “antisociales”, marginales y drogadictos. Los signos de su presencia son una serie de *graffitis* visibles en algunas paredes del pueblo. Estos grupos de pandilleros o de “bandas”, como son denominados (y se autodenominan), son asociados con conductas delictivas, el consumo de marihuana y la inhalación de cemento.

- Jóvenes mestizos. Está integrado por aquellos hijos de profesionistas, empleados, administrativos y comerciantes que no reivindican para sí una identidad indígena. En algunos casos se trata de descendientes de aquellas personas que llegaron con algún propósito específico (administración pública, comercio, labores profesionales) y que terminaron avicindándose en la región. No reivindican la lengua y el traje indígena. Usan ropa a la usanza occidental, escuchan música de banda y/o pop rock y se consideran por encima de los indígenas en la estructura poscolonial de la sociedad coyuteca.

Es necesario destacar que esta es una tipología donde en muy raros casos encontraremos individuos que correspondan a un sólo perfil. En sí misma, la situación económica no le permite a un estudiante vivir dependiendo al cien por ciento de los recursos de los padres. Su incorporación al apoyo de la economía familiar es inevitable, tanto por los dictados paternos como por ser una condición de la autonomía juvenil para independizarse del yugo parental.

También hay sujetos que podrían intercalarse en varios tipos, especialmente entre los jóvenes estudiantes y los jóvenes trabajadores, me refiero a aquellos casos que podrían incluirse en la categoría de “indios desindianizados”, tal como los concebía Guillermo Bonfil en su obra *México Profundo* (1990), en el sentido de provenir de familias indígenas que ya no reclamaban para sí una identidad indígena a pesar de guiarse por costumbres, creencias y tecnología indígena. Sin embargo, hemos empleado el término “indio revestido” por ser el de uso

corriente en la región, y que sintetiza el punto de vista local sobre las personas que abandonan los rasgos exteriores de su adscripción étnica.

En el caso de los retornados e integrantes de las “bandas” en Coyutla²⁸ son los invisibles más visibles. No se les ve en lugares públicos, o cuando lo público se vuelve nocturno se reúnen en las orillas, en el campo de futbol o en el cementerio. Todo mundo sabe que existen, ellos enfrentan sus propios duelos con el mundo adulto, con otros jóvenes y con bandas rivales. Evidentemente son minoritarios pero constituyen el sector más espectacular o escenográfico de la juventud coyuteca.

4. Los jóvenes y las instituciones

En este apartado he intentado formular un criterio acerca de las instituciones, entendidas como las normas y organizaciones sociales en que se desempeñan los jóvenes, así como de los espacios sociales y tiempos sociales juveniles.

La familia. En la familia indígena, de acuerdo a las etnografías también “tradicionales”, la posición de los jóvenes se encuentra subordinada a la autoridad de los padres. Una de las tendencias marcadas en los testimonios y la encuesta apunta hacia una reformulación de la autoridad familiar. Los adultos lo asumen como una “pérdida de respeto”. Esta pérdida del respeto está asociada a la autonomía que alcanzan los jóvenes cuando empiezan a percibir un ingreso, lo que los hace más independientes de la autoridad paterna.

La escuela. En estos centros educativos, los jóvenes encuentran una brecha vital, un espacio de socialización que se puede prolongar de tres a seis años y que formalmente retrasa la asunción de responsabilidades e intereses adultos como el matrimonio. Estas escuelas en su conjunto reúnen a una población de 1,100 estudiantes, que son originarios del municipio y en menor medida, de municipios vecinos, como Mecatlán, Filomeno Mata, Coahuatlán, Espinal y Coatzintla. Son, en resumen, generadores de expectativas que corren el riesgo de irse desgastando en la medida que el entorno no corresponda a esa idea del progreso vía la educación.

La Iglesia o Confesión Religiosa. En Coyutla existen varias confesiones religiosas; la iglesia católica, la pentecostés, los bautistas y los testigos de Jehová. Los jóvenes ingresan a estas iglesias por vía familiar. No obstante, los evangélicos subrayan el carácter individual de la

²⁸ No siempre se trata de los mismos sujetos, pues hay integrantes de las “bandas” que nunca han salido de Coyutla.

conversión como el acceso a una vida nueva, el “nacer en Cristo”. Al parecer, los jóvenes no ocupan un lugar estratégico en la estructura de las iglesias locales. Sin embargo, son estratégicos en la construcción de una nueva red de poder dentro de la localidad porque forman cuadros que se quedan en el pueblo y, de alguna manera, responden a sus intereses.

El trabajo. El ámbito laboral para el joven se ha ampliado. El mundo rural ya no es la única expectativa del joven. El futuro está centrado en una carrera personal con mayores alternativas: un trabajo agrario sí, pero también hay trabajos que exigen otras habilidades y títulos de secundaria y bachillerato para laborar como empleado o como prestador de servicios especializado. La otra alternativa es emigrar a la ciudad de México, ciudades fronterizas o los Estados Unidos de donde ya nadie regresa siendo igual.

5. La juventud y sus legados

Después de este breve recorrido sobre la cuestión cultural en el Totonacapan contemporáneo uno puede preguntarse hacia dónde va esta nueva juventud indígena. Creemos que no hay respuestas definitivas. Se pueden plantear rutas, como la obligada que establece la relación entre los jóvenes y su condición étnica. La gran mayoría de indígenas jóvenes, caracterizados por ser más vulnerables, en términos económicos, y menos ilustrados guardan reserva sobre su identidad como totonacos. Los que menos tienen enfrentan mayores obstáculos para reivindicar su indianidad. A menor capital cultural y económico menor orgullo étnico.

Caso contrario es el de jóvenes ilustrados que reivindican la condición étnica guiados por intereses políticos. En este juego de identidades, las mujeres tienen una enorme importancia por encontrarse en uno de los últimos escalones de la estructura jerárquica. Al hacer uso de las libertades que establece la sociedad nacional han marcado la pauta y a su manera han establecido que la indianidad no reside en el “traje típico”, ni en la obediencia ciega a la tradición. En su diario vivir se plantea, de manera no explícita, que la indianidad se puede reestructurar desafiando atavismos e ideologías, que no necesariamente pasa por el abandono de la cultura propia para alcanzar la idea occidental del progreso, que la persistencia del totonaco puede residir en el amor a la tierra más que las promesas del mercado, que estas nuevas generaciones le dan un nuevo significado a los elementos de la propia cultura para transformarse en verdaderos herederos y no sólo en depositarios de la misma. Como

mencionaba un informante “tomar lo de ellos y ser yo mismo” puede ser una buena estrategia para sobrevivir en estos tiempos de incertidumbre y esperanza.

VI. FUENTES DE INFORMACIÓN

1. Bibliografía

Bartra, Armando

1995 “Las milpas de la ira”, en Florescano, Enrique (coord.), *Mitos Mexicanos*, Aguilar, México.

Bishop, Ruth G. y Aileen A. Reid

1974 *Diccionario totonaco de Xicotepec de Juárez, Puebla: Totonaco-castellano, castellano-totonaco*, Instituto Lingüístico de Verano, México

Bonfil Batalla, Guillermo

1990 *México Profundo. Una civilización negada*, CONACULTA-Grijalbo, México

1995 “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, selección y recopilación de Lina Odena Güemes, INI-INAH--DGCP-CONACULTA-FIFONAFE/SRA-CIESAS, Tomo I, México.

1991 *Pensar nuestra cultura*, Alianza Editorial, México.

Carrillo Dewar, Ivonne

1993 *Industria Petrolera y Desarrollo Capitalista en el Norte de Veracruz: 1900-1990*, Universidad Veracruzana, Xalapa

Castells, Manuel

1997 *El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid

Chenaut, Victoria

1995 *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, CIESAS-INI, México.

1996 (Coord.) *Procesos rurales e historia regional: (sierras y costas totonacas de Veracruz)*, CIESAS, México.

1999 *Honor, disputas y usos del derecho entre los totonacos del Distrito Judicial de Papantla*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

Durston, J.

1998 “Juventud rural en América Latina: reduciendo la invisibilidad”, en Padilla Herrera (comp.), *La construcción de lo juvenil. Reunión nacional sobre juventud 1996*, Centro de Investigación y Estudios sobre Juventud, México.

Feixa, Carles

1988 *La tribu juvenil. Una aproximación transcultural de la juventud*, Edizioni L'Occchiello, Turín.

1998 *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*, Ariel, Barcelona.

2000 “Los espacios y los tiempos de las culturas juveniles”, en Medina Carrasco, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad de lo juvenil*, El Colegio de México, México.

Funes Rosellón, Leonora

1980 *Estudio de comunidad de Coyutla, Estado de Veracruz*, mecanoscrito, SSA.

Giménez, Gilberto

1993 “Cambios en la identidad y cambios de profesión religiosa” en Bonfil Batalla (Coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, CONACULTA, México, pp. 23-24

García Martínez, Bernardo

1987 *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México.

Govela Espinoza, Roberto

1996 *Identidades urbanas: El caso del grupo juvenil católico de San Miguel*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México.

Gutiérrez Rentería, Alma Rosa y otros

1982 *Una aproximación a la problemática rural juvenil*, CREA, México.

Guzmán Gómez, Carlota

1991 *Juventud estudiantil: temáticas y líneas de investigación*, UNAM-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, México.

Ichon, Alan

1990 *La religión de los totonacas de la Sierra*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Machado Pais, José

2000 “Las transiciones y culturas de la juventud: formas y escenificaciones”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, número 164, junio.

Mannheim, Karl

1944 *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Mead, Margaret

1984 *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, Buenos Aires.

Petróleos Mexicanos (PEMEX)

1977 *Poza Rica. Apuntes para su historia*, PEMEX, México.

Reguillo, Rossana

2000 “Las culturas juveniles: un campo de estudio. Breve agenda para la discusión”, en Medina Carrasco, Gabriel (comp.), *Aproximaciones a la diversidad de lo juvenil*, El Colegio de México, México.

- Román Del Valle, Mario y Rosario Segura
1988 “La Huelga de 57 días en Poza Rica Veracruz”, en *Anuario V. Los Trabajadores ante la Expropiación Petrolera*, Centro de Investigaciones Históricas-U.V., julio, (61-93), Xalapa.
- Sánchez Durán, Aurelio y otros
1977 *Breviario Municipal*, CEPES-PRI, Xalapa.
- Valenzuela Arce, José Manuel
1997 “Culturas juveniles. Identidades transitorias”, en *Revista JOVENes*, cuarta época, año1, número 3, (12-35).
- Velázquez, Emilia
1995 *Cuando los arrieros perdieron sus caminos*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
1996 “Mercados y Tianguis en el Totonacapan Veracruzano”, en Chenaut, Victoria (coord.), *Procesos rurales e historia regional: sierras y costas totonacas de Veracruz*, CIESAS, México, pp. 157-181.
- Wolf, Eric
1987 *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Zamarrón Garza, Ignacio
1992 “La experiencia institucional del Consejo Nacional de Recursos para la juventud (CREA)”, en Cordera Campos, Rolando (comp.), *Juventud divino conflicto*, UNAM, México, pp. 125-140.

2. Entrevistas

- AMBROSIO LEÓN, Angélica, 11 de enero de 2001.
CASTILLO PÉREZ, Rey David, 8 de diciembre de 2000.
CORTÉS, Guadalupe, 14 de febrero de 2001.
GABINO RAMOS, Francisca, 18 de septiembre de 2000.
GARCÍA SANTIAGO, Leonardo, 19 de febrero de 2001.
GONZÁLEZ, Odilia, 19 de septiembre de 2000.
GUZMÁN GARCÍA, Jaime, 8 de diciembre de 2000.
HERNÁNDEZ PÉREZ, José, 23 de febrero de 2001.
JUÁREZ, Celestino, 10 de diciembre de 2000.
JIMÉNEZ PÉREZ, Miguel Antonio, 18 de febrero de 2000.
JUÁREZ CABRERA, Gloria, 21 de enero de 2001.
GARCÍA CRUZ, Blanca Xanath, 18 de Septiembre de 2009
LEÓN HERNÁNDEZ, Manuel, 23 de enero de 2001.
LICONA, Josefa, 13 de diciembre de 2000.
LUNA, Julio, 30 de noviembre de 2000.
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Julián, 22 de enero de 2000.
PALACIOS MARILES, Álvaro, 22 de septiembre de 2000.

PASIÓN SANTIAGO, María, 10 de enero de 2001.
PÉREZ GUZMÁN, Miguel, 30 de noviembre de 2000.
PÉREZ LÓPEZ, Martín, 29 de noviembre de 2000.
RIVERA NASER, Sergio Eduardo, 21 de enero de 2001.
ROMERO ÁLVAREZ, Ludín, 19 de noviembre de 2000.
SANTOS GALICIA, Mauricio, 19 de septiembre de 2000.
VÁZQUEZ CABAÑAS, Lucía, 30 de septiembre de 2000.
VÁZQUEZ OLARTE, José, 19 de febrero de 2001.

3. Hemerografía

(DX) *Diario de Xalapa*, Organización Editorial Mexicana, Xalapa, Veracruz.

(LO) *La Opinión de Poza Rica. El mejor diario de la zona Norte de Veracruz*, Grupo Editorial Gibb, S. A. de C. V., Poza Rica, Veracruz.

VII. APÉNDICES

1. CRONOLOGÍA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CARRETERA A LA SIERRA DE PAPANTLA

AÑO	FUENTE	TÍTULO	SÍNTESIS
1968	DX DIC-10	En condiciones desastrosas se encuentra la carretera a la Sierra de Papantla, Veracruz.	Abriegan la esperanza de que el actual régimen la repare.
1969	DX MAYO-5	Carretera que comunicará a la sierra de Papantla	La construye Pemex a instancias del diputado local Wilfrido Pérez. Comunicará Papantla con los poblados de Espinal, El Chote, Valencia, Pajaxco, Poblano Nuevo y Entabladero y llegará a Coxquihui.
1972	DX ABRIL-18	Concluyen la carretera que une Coyutla con Entabladero; la inaugurará Murillo Vidal.	10 kilómetros. Introducen energía eléctrica en Coxquihui.
1974	DX JULIO-26	Entusiasma el proyecto de la carretera Papantla a Coyutla	Iniciativa del candidato R. Hernández Ochoa
1976	DX FEB-7	Se construyen dos caminos en la sierra de Papantla	Comunicarán regiones que producen ganado y cereales.86 kilómetros sobre grutas agrestes y 32 millones de pesos el costo. Los lugares que tocará son: El Chote, Espinal, Entabladero, Coyutla y Comalteco, Coxquihui, Zozocolco
1980	DX MAYO-11	Se ampliará la red vial de carreteras en la Huasteca. PEMEX y el gobierno estatal construirán 3 caminos: RHO. El acuerdo fue tomado por López Portillo.	Comunicará los poblados de El Chote-Espinal-Coyutla...
1981	LO ABRIL-3	Petróleos Mexicanos inició la reconstrucción de la carretera El Chote-Espinal-Coyutla. Sin embargo los trabajos del camino Poza Rica-Cazones-Barra, diferidos.	Bajo contrato otorgado por PEMEX y la supervisión de la SARH y Obras Públicas a través de la Junta Local de Caminos, la empresa COCSA inició la reconstrucción de la carretera El Chote-Espinal-Coyutla; tendrá una longitud de 52 kilómetros con una inversión
1982	LO AGOSTO-5	Comalteco y otros municipios de la sierra papanteca serán comunicados	Será puesto en servicio el chalán que la Liga de Comunidades Agraria y Sindicatos Campesino en el estado, ubicó en Comalteco para comunicar ese municipio con Zozocolco de Hidalgo, Chumatlán, Coxquihui y otros puntos de la sierra.
1986	LO NOV-2	El gobernador del estado inauguró el obelisco construido en Coyutla, Veracruz.	El obelisco está construido a la entrada de Coyutla. Considerado puerta a la sierra de Papantla. En el se distingue una familia campesina que retorna de sus labores del campo a su casa. Es obra del maestro papanteco Teodoro Cano.

2. INFORMANTES DE LA INVESTIGACIÓN

INFORMANTE	DESCRIPCIÓN						TEMAS
	EDAD	SEXO	ACTIVIDADES	HABLA TONAC	RELIGIÓN	PARTIDO POLÍTICO	
Jaime Guzmán García	19	M	* Estudiante del CBTA 163 * En vacaciones vende hojas de maíz a un comprador en la Ciudad de México.	Sí	Pentecostés	PRD	* Escuela * Discriminación * Partidos políticos * Tiempo libre * Tradiciones * Fiesta patronal * Noviazgo y matrimonio
Julio Luna	23	M	* Albañil	Sí	Católica	No	* Chavos banda * Migración * Drogas * Rock * Familia
Marisol Aldana Marroquín	15	F	* Estudiante del bachillerato Lorenzo Azúa Torres	No	Católica	PRI	* Escuela * Tiempo libre * Relaciones interétnica * Tradiciones * Noviazgo y matrimonio * Discriminación * Religión
María Pasión Santiago	16	F	* Estudiante de 3er. Semestre bachillerato Lorenzo Azúa	Sí	Católica	No	* Escuela * Discriminación * Noviazgo y matrimonio * Tradiciones * Migración * Tiempo libre * Machismo
Isaí Bautista Luna	22	M	* Empleado del Ayuntamiento * Tallerista de Casa de Cultura * Cantante del grupo Tropical Neón	Sí	No	PT	* Casa de Cultura * Tradiciones * Familia * Religión * Política * Relaciones interétnicas * Discriminación
Francisco Arriaga Durán	17	M	* Estudiante de 5° semestre CBETA * Trabajador agrícola	Sí	Católico	No	* Migración * Fiesta patronal * Danzas * Noviazgo y matrimonio
Carlos Olvera García	44	M	* Director de Escuela Primaria Bilingüe * Ex candidato del PT a la Presidencia Municipal. * Miembro del Frente de Resistencia Civil	Sí	Católico	PT	* Jóvenes y política * Religión * Cacicazgos * Cooptación y compra del voto * Discriminación * Procesos electorales locales

Benito García	50	M	* Miembro de AA Coyutla * Comerciante	Sí	Testigo de Jehová	No	* Alcoholismo * Conflictos intrafamiliares * Religión
Julián Martínez Martínez	51	M	* Profesor de nivel primaria * Miembro de PRD local	No	Católico	PRD	* PRD en Coyutla * Juventud y partidos políticos * Discriminación y justicia social * Proceso electoral * Democracia
Nicolás Pacheco Castillo	39	M	* Director del CBETA 163 * Ing. Agrónomo especialista en Desarrollo Rural	No	Católico	*	* Escuela * Juventud y trabajo * Migración * Relaciones interétnicas
Martín Pérez López	34	M	* Promotor de Culturas Populares * Agrónomo * Apicultor * Asesor de proyectos Productivos	Sí	Católica	No	* Juventud y problemas sociales * Migración * Tradiciones * Drogas * Jóvenes y la indianidad * Jóvenes y proyectos productivos
Ricardo Vázquez Ambrosio	44	M	* Empleado Municipal. * Caporal de la danza "Moros y Españoles"	Sí	Católica	PRI	* Danzas y jóvenes * Tradiciones * Fiesta patronal
Manuel León Hernández	29	M	* Pastor de Iglesia Bautista * Peluquero	Sí	Bautista	No	* Iglesia Bautista y su organización interna * Salud y curaciones por la fe * Jóvenes y religión * Noviazgo y matrimonio
Gabriela Juárez Cabrera	18	F	* Bibliotecaria	No	Católica	PRI	* Trabajo * Uso del tiempo libre * Noviazgo y matrimonio * Tradiciones
Andrés López García	40	M	* Comisionado Municipal Electoral * Maestro del bachillerato Lorenzo Azúa T.	Sí	Católico	No	* Jóvenes y elecciones * Mujeres y elecciones * Juventud y partidos políticos * Cooptación y compra del voto
Celestino Juárez Hernández	38	M	* Profesor de Educación Primaria	Sí	Católico	PRI	* Educación indígena * Migración * Jóvenes y pandilleros en Coahuilán * Noviazgo y matrimonio

Pedro Santes Santiago	33	M	* Profesor Educ. primaria bilingüe * Alfabetizador del INEA	Sí	*	*	* Alfabetización de adultos * Educación * Religión * Política * Migración
Rey David Castillo Pérez	18	M	* Estudiante 3er. semestre Bachillerato Lorenzo Azúa T. * Carpintero	Sí	*	PT	* Escuela * Trabajo * Discriminación y justicia * Tradición * Fiesta patronal * Noviazgo y matrimonio
Rosa López García	50	F	* Pastora de la iglesia Pentecostés * Ama de casa	Sí	Pentecostés	No	* Religión * Juventud y migración
Agustín Salazar Durán	39	M	* Lic. en Derecho * Empleado del Ayuntamiento * Mtro. De Bach. Lorenzo Azúa	Sí	Católico	PRI	* Juventud y Justicia * Derechos humanos * Partidos políticos * Jóvenes y política * Ley y costumbre indígena
Gloria Juárez Cabrera	15	F	* Estudiante de la Secundaria Técnica	Sí	Católica	No	* Escuela * Noviazgo y matrimonio * Uso de tiempo libre * Rechazo a las tradiciones * Discriminación hacia las mujeres * Migración
Sergio Eduardo Olvera Naser	42	M	* Presidente de la Asociación "Calixaxan" * Asesor del PT * Consultor sobre temas ambientales * Ing. Bioquímico	No	Católica	PT	* Origen y programa de "Calixaxan" * Cultura y medio ambiente * Partidos políticos * Jóvenes y política * Discriminación
Lourdes Espinoza Cabrera	15	F	* Estudiante del 1er. semestre CBTA	No	Católica	*	* Migración * Tradiciones * Noviazgo y matrimonio * Escuela
Guadalupe Cortés	16	F	* Estudiante 1er. Semestre CBTA	No	Católica	*	* Migración * Tradiciones * Noviazgo y matrimonio
Luis Ángel Ramos Montiel	17	M	* Estudiante 5º semestre CBTA	Sí	Católica	*	* Migración * Trabajo * Danzas

Angélica Ambrosio León	14	F	* Est. 1er. Año Sec. Técnica	Sí	Católica	PRI	* Juventud y política * Noviazgo y matrimonio * Migración * Jóvenes y pandilleros * Tradiciones * Uso de Tiempo libre * Jóvenes e indianidad
Filiberto Cortés Salazar	18	M	* Vendedor en una ferretería	No	Católica	No	* Tradiciones * Trabajo
Josué Gómez Sánchez	14	M	* Vendedor de una ferretería * Estudiante de la Secundaria Técnica * Labores agrícolas	Sí	Bautista	No	* Trabajo
Josefa León Licona	18	F	* Vendedora de artículos eléctricos	Sí	Católica	PT	* Trabajo * Costumbres * Familia * Migración
Manuel López Santiago	16	M	* Estudiante del 2º año de la Secundaria Técnica * Panadero	Sí	Católica	No	* Trabajo * Familia * Uso de tiempo libre * Discriminación * Tradiciones * Noviazgo y matrimonio * Migración
Odilia González	42	F	* Maestra del CBTA	No	Católica	*	* Fiesta patronal * Jóvenes y educación * Jóvenes y cambio * Religión * Drogas * Pandillerismo * Discriminación
Miguel Antonio Jiménez	28	M	* Comerciante * Funcionario electoral	Sí	Católico	*	* Derechos humanos * Migración * Discriminación * Tradiciones * Noviazgo y matrimonio
Ludín Romero Álvarez	29	M	* Artesano * Tallerista de Casa de Cultura	Sí	Católica	*	* Trabajo * Tradición * Relación interétnica * Discriminación * Familia * Artesanías * Uso de tiempo libre
Oscar Domínguez	18	M	* Albañil * Campesino	Sí	Católico	PAN	* Migración * Trabajo * Danzas * Música

Francisca Gabino Ramos	38	F	* Maestra de telesecundaria	Sí	Católica	*	* Escuela * Pobreza * Graffitis * Droga * Noviazgo y matrimonio * Alcoholismo * Pandilleros
Hermelindo Juárez Cabrera	27	M	* Maestro. De telebachillerato * Director de Casa de Cultura	Sí	Católica	No	* Jóvenes y cultura * Noviazgo y matrimonio * Migración * Aparición de la juventud * Noción de amor entre los jóvenes
Álvaro Palacios	57	M	* Pastor evangélico * Comerciante	No	Pentecostés	PAN	* Religión * Tradiciones * Conversión religiosa * Familia
Demetrio Jiménez López	45	M	* Maestro de la Escuela Secundaria. Técnica	No	Católica	PRI	* Escuela * Relaciones interétnicas * Discriminación * Jóvenes y pandillas * Mujer indígena
Mauricio Santos Galicia	39	M	* Dir. Bach. Lorenzo Azúa	No	*	*	* Cambio social de Coyutla * Jóvenes y valores * Trabajo comunitario * Educación indígena * Aprovechamiento escolar * Discriminación
Dora Clotilde Hernández Corona	38	F	* Maestra de Telebachillerato	No	Católica	*	* Jóvenes y alcoholismo * Relaciones interétnicas * Rechazo a la costumbre
Adalid Naser Márquez	43	M	* Maestro. de Telebachillerato	No	Católica	PRD	* Cambio social en Coyutla * Escuela * Juventud y trabajo * Relaciones interétnicas
Gonzalo Hernández Hernández	50	M	* Director Secundaria Técnica	No	*	*	* Cambio social y material en Coyutla * Educación * Migración * Familia * Relaciones interétnicas * Alcoholismo * Drogadicción

Gerardo Torres	49	M	* Médico * Director de la Asociación "Amigos de la Sierra"	No	*	PRI	* Drogadicción * Juventud y delincuencia * Juventud y deporte * Juventud y trabajo * Migración
Rodrigo Nieto León	73	M	* Maestro Particular	Sí	No	*	* Cambio social y material en Coyutla * Juventud de antaño * Noviazgo y matrimonio
Miguel Pérez Guzmán	21	M	* estudiante 5° semestre telebachillerato	Sí	No	No	* Escuela * Música * Religión * Relaciones interétnicas * Familia * Jóvenes y pandillas
Lucía Cabañas Vázquez	48	F	* Monja	No	Católica	No	* Juventud y religión * Migración * Mujer * Noviazgo y matrimonio * Derechos Humanos * Discriminación * Jóvenes y política * Cambio social en Coyutla
José Vázquez Olarte	15	M	Albañil	Sí	Católico	No	Noviazgo y Matrimonio
Leonardo García Santiago	31	M	Albañil	Sí	¿?	¿?	Migración
José Hernández Pérez	30	M	Líder del Cocyp	Sí	Bautista	PRD	Política

3. CUESTIONARIO
ENCUESTA GENERAL SOBRE JUVENTUD

ENCUESTA GENERAL SOBRE JUVENTUD NO_____

LUGAR_____ ESCUELA_____

SEXO_____ EDAD_____ ESTADO CIVIL_____

LUGAR DE NACIMIENTO_____ **HABLA TONACACO: SI NO**

-FAMILIA

1. En tu opinión ¿qué tan importante es la autoridad del padre en la familia?

a) Mucho b) Poco c) Nada d) No sabe

2. En una familia ¿quién es la persona más importante?

a) Padre b) Madre c) Hijo d) Hija e) Ninguno f) No sabe

3. ¿Cuál es el oficio de tu padre?

a) Campesino b) Profesionista c) Panadero d) Comerciante e) Carpintero f) No sabe g)

Otro_____

4. ¿Cuál es la importancia de los jóvenes en la familia?

a) Mucho b) Poco c) Nada d) No sabe

5. Los jóvenes al cumplir 18 años deben:

a) Estudiar b) Trabajar c) Casarse d) No sabe e) Otro_____

-RELIGION

6. ¿Cuál es la religión que profesas?

a) Católica b) Pentecostés c) Testigo de Jehová d) Bautista e) Mormón f) No sabe g) No contesta h)

Otra_____

7. ¿Has cambiado alguna vez de religión?

a) Sí b) No c) No contesta

8. ¿A qué edad cambiaste de religión?

a) 12 b) 13 c) 14 d) 15 e) 16 f) 17 g) 18 h) 19 i) 20 j) 21 k) Otra_____

-POLÍTICA

9. ¿Cuál es el partido político de tu preferencia?

- a) PRI b) PRD c) PT d) PAN e) PAS f) PCD g) PDS h) Otro_____

10. ¿Participas activamente en un partido político?

- a) Sí b) No c) No sabe d) No contesta

11. ¿Qué confianza te inspiran los partidos políticos?

- a) Poca b) Mucha c) Nada d) No sabe e) No contesta

-EDUCACION

12. ¿Qué tan importante es la escuela para ti?

- a) Mucho b) Poco c) Nada d) No sabe e) No contesta

13. Tus planes al concluir la escuela son:

- a) Trabajar b) Seguir estudiando c) Casarte d) Poner un negocio e) No sabe
f) No contesta

-SEXUALIDAD

14. ¿Tienes novio o novia?

- a) Sí b) No c) No contesta

15. ¿Has tenido relaciones sexuales?

- a) Sí b) No c) No contesta

16. ¿Has empleado algún método anticonceptivo?

- a) Sí b) No c) No contesta

-TRABAJO

17. Además de estudiar ¿trabajas?

- a) Sí b) No c) No contesta

18. ¿Qué tipo de trabajo desempeñas?

- a) Panadero b) Campesino c) Dependiente en una tienda d) Carpintero e) Mensajero f) Cargador
g) Niñera h) Secretaria i) Otra_____

19. ¿Tienes algún pariente o parienta que trabaje fuera de tu pueblo?

- a) Sí b) No c) No sabe d) No contesta

20. ¿Dónde van estos parientes?

- a) Ciudad de México b) Reynosa c) Monterrey d) Poza Rica e) Tuxpan f) Papantla g) Veracruz
h) Estados Unidos i) Otro_____

21. ¿Qué trabajo desempeñan estos parientes?

- a) Cargador b) Campesino c) Obrero d) Soldado e) Policía f) Comerciante
g) Carpintero h) Niñera i) Empleada doméstica j) Secretaria k) Otra_____