



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

SER JOVEN ESTUDIANTE EN OXCHUC
LOS ESTUDIANTES TZELTALES DE LA UNIVERSIDAD
INTERCULTURAL DE CHIAPAS

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

MARCO ANTONIO GÓMEZ LÓPEZ

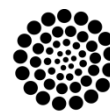
DIRECTORA DE TESIS: DRA. VERÓNICA RUIZ LAGIER

OAXACA DE JUÁREZ, OAXACA, ABRIL DE 2014



CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES

EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL UNIDAD
PACÍFICO SUR



CENTROS PÚBLICOS
CONACYT

PÁGINA DE FIRMAS

El presente Comité y Jurado evaluador ha decidido aprobar, como parte de los requisitos para optar al grado de Maestro en Antropología Social, la tesis: **“Ser joven estudiante en Oxchuc. Los estudiantes tzeltales de la Universidad Intercultural de Chiapas”** presentada por: **Marco Antonio Gómez López.**

Dra. Tania Cruz Salazar
Colegio de la Frontera Sur

Dra. Luz Elena Galván Lafarga
CIESAS D.F.

Dr. Gonzalo A. Saraví
CIESAS D.F.

Dra. Verónica Ruiz Lagier
DEAS-INAH

Fecha: 8 de abril de 2014

A mí madre, mi guía incondicional...

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por otorgarme la beca con la que realicé mis estudios de maestría, así como al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Pacífico Sur, por la formación académica recibida. Como antropólogo en formación, ha sido un gran privilegio estudiar en el CIESAS porque me ha permitido ampliar mis horizontes académicos desde una perspectiva profesional y humana.

El legado académico con el que cuento ahora se lo debo a los investigadores de la Unidad Académica Pacífico Sur, especialmente a mis profesores de la Línea de Antropología e Historia de la Educación, área en el que me especialicé. También quiero hacer mención a Ramiro y Fabiola (bibliotecarios), por brindarme siempre sus atenciones amables en los préstamos bibliotecarios que fueron indispensables en toda mi formación profesional. A Mara Alfaro, personal administrativo del programa de maestría, por su amabilidad y apoyo durante mi estancia como estudiante.

Asimismo, quiero expresar mi gratitud especial a la Dra. Verónica Ruiz Lagier, mi directora de tesis, por guiarme profesional, académica y humanamente en la construcción de este trabajo. Desde el comienzo de este proyecto hasta finalizado la investigación como tal, mostró siempre interés y compromiso. Valoro en gran manera su paciencia y sus asesorías porque siempre fueron pertinentes, puntuales e inspiradoras durante la redacción de mi trabajo; además, han sido aprendizajes invaluable en mi vida personal y académica. A mis lectores-dictaminadores, la Dra. Tania Cruz Salazar, la Dra. Luz Elena Galván y el Dr. Gonzalo A. Saraví, por involucrarse con el tema de investigación y mostrar interés y disposición en enriquecerlo a través de los acertados comentarios y sugerencias.

A mis compañeros de la maestría les agradezco por la compañía durante este caminar juntos, ya que de una u otra forma incidieron en mi formación académica al compartir espacios de reflexión y de trabajo constante, pero sobre todo, porque engrandecieron mi vida personal a través del compañerismo y la amistad. Mi reconocimiento en particular a Velia, Jazmín, Aitza, Cecilia y Crisóforo -“los estudiantes de Educación”-, por la oportunidad que tuve con ellos de convivir de manera cercana y compartir no sólo momentos de dificultad sino de felicidad durante nuestra formación en el programa de posgrado.

No puedo dejar de mencionar a los estudiantes tzeltales de la Universidad Intercultural de Chiapas en Oxchuc -concretamente a los que participaron en esta investigación-, ya que son los actores claves que dan sentido y valor a este trabajo. Sus voces aquí plasmadas, son la riqueza de este esfuerzo, por lo que les reconozco en gran manera. Estoy en gratitud con Rigo, Lalo, Sara, Abigael, Nelly, Eवादencio, Zuni, Beatriz, Maricela, José Manuel y Pablo por brindarme la confianza durante la recolección de la información etnográfica, y por darme la oportunidad de explorar sus mundos individuales y colectivos a través de la amistad. A mis amigos tzeltales adultos que intervinieron en este esfuerzo, también les agradezco enormemente, de manera particular a Samuel Sántiz Kojt'om y su familia. Por supuesto, agradezco al maestro Omar López Espinosa, coordinador de la Unidad Académica de la Unich en Oxchuc, por abrirme las puertas de la Unich a fin de realizar mi investigación, y también porque me hizo sentir parte de la institución al confiarme algunas actividades escolares durante mi trabajo de campo.

También quiero reconocer a mis amigos más cercanos que siempre tuvieron palabras de aliento para mí durante la maestría, los cuales me motivaron para salir adelante. A Ariel Enrique Corpus por inspirarme a estudiar la Antropología desde su estancia de posgrado (CIESAS-Sureste) en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. A Jaime Méndez y Nicolás Vázquez por la amistad y por coincidir en muchos aspectos de la vida cotidiana y espiritual. A Leticia Morales por brindarme su amistad a pocos meses de haber llegado a la ciudad de Oaxaca. Y a Denia Martínez por su cariño sin igual.

Finalmente –y no por ser menos importante- quiero dedicar este esfuerzo a mi madre, por estar conmigo en todo momento, por su amor y confianza incondicional. De la misma manera a mi hermano y mis hermanas, por el cariño y la amistad que nos tenemos. A mi familia en general, mi reconocimiento y gratitud en este trabajo.

RESUMEN

SER JOVEN ESTUDIANTE EN OXCHUC. LOS ESTUDIANTES TZELTALES DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS.

El presente trabajo trata sobre la transformación de los elementos culturales que dan contenido a la categoría “juventud” entre los jóvenes universitarios tzeltales de Oxchuc, inscritos en la Universidad Intercultural de Chiapas. A través de la condición de estudiante universitario, se reflexiona cómo la concepción de la juventud entre los tzeltales de Oxchuc ha adquirido nuevos significados y valores en la actualidad. Desde un punto de vista teórico, se analiza a la juventud tzeltal –según la perspectiva y vida de los actores de la investigación- como una construcción sociocultural. A partir de este enfoque, se da cuenta que el ser estudiante es una condición “privilegiada” en tanto que otorga al joven tzeltal la oportunidad de ampliar su conocimiento académico, y con ello, de interpretar desde otro enfoque su entorno sociocultural de origen y el mundo que le rodea. Por otra parte, es la condición en donde el joven construye y amplía su identidad juvenil, y también donde adquiere nuevos referentes culturales, valores y prácticas que dan sentido a su representación social como joven tzeltal dentro del ámbito familiar y comunitario.

A través de la etnografía, se muestra también que tales referentes rebasan las fronteras comunitarias, puesto que los espacios institucionales, como el de la educación, los procesos de migración (nacional e internacional) y los medios de comunicación masiva han incidido de manera contundente en las maneras de ser y de entender la juventud entre la población tzeltal actual, sin que ello signifique la negación a la pertenencia étnica y comunitaria.

ÍNDICE DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	IV
RESUMEN	VI

INTRODUCCIÓN	9
Planteamiento de la investigación	9

I. LOS ESCENARIOS DE LA DISCUSIÓN: UNA EXPLORACION CONTEXTUAL

1.1. Algunas consideraciones sobre el estudio de la juventud	25
1.2. Los asideros de la discusión	30
1.3. Una aproximación al lugar de estudio	39
1.3.1. Acerca de Oxchuc	39
1.3.2. Los aspectos económicos y políticos	43
1.3.3. Un acercamiento a los cambios que se han vivido en Oxchuc	48
1.3.4. Desde una perspectiva actual: a modo de cierre	52

II. LOS ANTECEDENTES DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN MÉXICO: LA CREACIÓN DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS.

A manera de introducción	57
2.1. El “legado” del Instituto Nacional Indigenista	61
2.2. La creación de la Dirección General de Educación Indígena (CGEI).....	65
2.3. El marco político de la Educación Intercultural en México: la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB).....	68
2.4. El sistema de Universidades Interculturales (UI's) en México	72
2.5. La Universidad Intercultural de Chiapas (Unich)	74
2.6. La Universidad Intercultural de Chiapas en Oxchuc	78
2.7. Sobre los jóvenes estudiantes	79
2.8. Reflexiones finales del capítulo	84

III. SER JOVEN ESTUDIANTE TZELTAL

A manera de introducción.....	89
3.1. La noción de “juventud” entre los tzeltales de Oxchuc	90
3.2. El joven estudiante tzeltal	94
3.3. Las nuevas perspectivas de los jóvenes sobre su entorno sociocultural: entre la continuidad y los cambios culturales tzeltales	103
3.4. Los compromisos escolares por encima de las tareas tradicionales	113
3.5. Reflexiones finales del capítulo	117

IV. ANTE LA ESCENA GLOBAL: LAS EXPRESIONES JUVENILES DE LOS ESTUDIANTES TZELTALES

A manera de introducción:	120
4.1. Los cambios tecnológicos y el consumo cultural en Oxchuc	124
4.2. Algunas prácticas y expresiones juveniles entre los universitarios tzeltales	127
4.3. Los jóvenes estudiantes y el consumo de la moda en el vestir	132
4.4. La música y la juventud tzeltal	135
4.5. Del <i>Ch'om</i> al noviazgo: la práctica y la perspectiva de los jóvenes universitarios sobre sus relaciones de pareja	138
4.5.1. Los primeros cambios en torno al <i>Ch'om</i>	142
4.5.2. El noviazgo entre los jóvenes universitarios de Oxchuc.....	145
4.6. Reflexiones finales del capítulo	151
CONCLUSIONES	154
BIBLIOGRAFÍA	161
LISTA DE SIGLAS	173

INTRODUCCIÓN

Se suele olvidar que la escuela no es sólo un lugar donde se aprenden cosas, ciencias, técnicas, etcétera, sino también una institución que otorga títulos, es decir, derechos, y que con ello confiere aspiraciones.

Bourdieu, 2002.

Planteamiento de la investigación

El pueblo tzeltal de Oxchuc –municipio ubicado en la región de los Altos de Chiapas– empezó a vivir importantes cambios a partir de la última década del siglo XX y los primeros años del siglo actual. La migración cobró relevancia como nunca antes, los medios de comunicación masiva (televisión, radio, internet y telefonía móvil) se establecieron y mejoraron, y las escuelas primarias, secundarias, telesecundarias y bachilleratos ampliaron sus coberturas en el interior del municipio, sobre todo, las escuelas primarias bilingües. Se incluyen en estos cambios la apertura de caminos y la ejecución de políticas públicas que cobraron relevancia con la implementación de los Programas Oportunidades para las mujeres adultas y las becas Pronabes para los jóvenes¹ estudiantes de nivel medio y superior (Programas inscritos a la Secretaría de Desarrollo Social).

Los debates y acuerdos políticos generados después de la insurgencia armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 también modificaron el curso de la vida social, política y cultural de los pueblos indígenas de Chiapas (Gilly, 1997, Hernández, 2012). Aunque la reivindicación indígena por la justicia, la tolerancia, el respeto y la democracia hayan sido manifiestos desde la década de los setenta, fue hasta después de 1994 que se consideraron con cierta “seriedad” estas demandas indígenas en la agenda política del Estado mexicano. Las políticas públicas mencionadas en el párrafo anterior (salud, educación, infraestructura, etc.) para el caso de Oxchuc², fueron parte de los

¹ De aquí en adelante emplearé el término “*los jóvenes*” para referirme a ambos géneros (hombre-mujer).

² La implementación de políticas públicas (salud, educación, desarrollo social y económico) en el municipio de Oxchuc se circunscribe dentro de los objetivos que buscó desarrollar el Estado mexicano para atender las necesidades de la población indígena de más alta marginación. Desde la década de 1990, ha habido cambios importantes en el municipio a comparación a otras décadas –sobre todo en materia de educación-, sin

resultados generados a partir de la demanda indígena colectiva que representó el EZLN en la postrimería del siglo XX.

El movimiento zapatista impactó en la realidad política y social de los pueblos indígenas de Chiapas, como es el caso de Oxchuc. Ante un ambiente político de reconocimiento y de conciencia étnica fortalecida con dicha rebelión indígena, surgieron nuevas aspiraciones y demandas en las actuales generaciones indígenas. Tanto lo anterior como la creciente necesidad por mejorar las condiciones de vida a través de la escolarización, llevó a muchos jóvenes indígenas a migrar (por cuestiones laborales y escolares) hacia las ciudades, siendo estos los fenómenos sociales más importantes registrados en Oxchuc al igual que en gran parte de los pueblos indígenas de la entidad chiapaneca (Reartes, 2011; Cruz, 2012).

Desde que se instaló en 1998 el Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas (CECyTECH) en la cabecera municipal, muchos jóvenes pudieron continuar con sus estudios tras finalizar la secundaria. La presencia de dicho plantel repercutió en que muchos jóvenes otorgaran más importancia a la escolarización que a la búsqueda de trabajos temporales e informales. Aquellos jóvenes que provenían de familias más o menos estables en el aspecto económico³ realizaban el bachillerato y la licenciatura en las ciudades adyacentes como San Cristóbal de las Casas y Ocosingo. Incluso fue a mediados de la primera década del presente siglo cuando varios jóvenes –quienes tenían la posibilidad económica y acceso a la información mediante el uso del internet- decidieron estudiar la universidad fuera del estado de Chiapas. Todo esto muestra que en el presente siglo hubo cambios trascendentales en torno a las aspiraciones y posibilidades educativas de la población tzeltal en comparación con otras décadas anteriores. Por ser parte del lugar de estudio, he vivido parte de las transformaciones mencionadas antes; y debido a esta pertenencia étnica y local, el trabajo que presento a continuación ha sido producto de una reflexión desde la perspectiva *emic*.

Aunque muchos jóvenes tzeltales no han podido ingresar a la educación superior por el factor económico, en general sí han adquirido mayor formación escolar a comparación de sus padres, quienes apenas cursaron la primaria – o parte de ella -, o que definitivamente carecen de la experiencia escolar (hablo concretamente de los adultos campesinos). Además, como se verá a lo largo del trabajo, los jóvenes se diferencian de sus padres no

embargo, a pesar de dicho avance, la tarea aun sigue siendo grande hasta hoy día (5° Informe de Gobierno, Juan Sabines Guerrero, Gobernador del Estado de Chiapas, diciembre 2011).

³ Como el caso de los maestros bilingües, los funcionarios públicos del Ayuntamiento Municipal, los comerciantes y algunos campesinos productores de café.

sólo por el grado escolar que tienen, sino por el capital cultural que han adquirido en la condición de estudiantes, es decir, la adquisición de nuevos conocimientos hegemónicos que les rodea. Este capital cultural se amplía con el acceso a los medios masivos de comunicación y el uso de las tecnologías informáticas, así como con las experiencias migratorias y la ampliación de las redes de socialización con el *otro* (indígenas y no indígenas). Todos estos factores contribuyen a los contrastes entre jóvenes y adultos, así como entre los mismos jóvenes, ya que las oportunidades educativas siempre son diferenciales, y por lo tanto, existe una manifestación juvenil heterogénea.

En agosto de 2009 se creó en Oxchuc la Unidad Académica de la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich), institución que tuvo su origen en 2004 en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. El establecimiento de dicha institución proporcionó oportunidad educativa a muchos jóvenes tzeltales, que sin la presencia de esta institución superior les hubiera sido imposible continuar con la preparación académica fuera del municipio de origen debido al factor económico.⁴ Por otra parte, el establecimiento de la universidad contribuyó a generar nuevas relaciones socioculturales, de adquisición de jerarquías, roles, valores, etc., entre los jóvenes, y algunas veces en contra posición con los adultos⁵. Pero principalmente, la universidad vino a fortalecer expectativas juveniles, a ampliar conocimientos y aprendizajes, a modificar actitudes y roles, y a crear nuevas reivindicaciones sobre las maneras en cómo los jóvenes desean vivir dentro de la comunidad.

Por lo anterior, considero que muchos jóvenes oxchuqueros han ampliado sus expectativas futuras a través de la educación. Es decir, los jóvenes aspiran a tener “mejores” condiciones de vida como resultado de la educación, como es el caso de los estudiantes universitarios que fueron entrevistados para esta investigación. No obstante, como demostraré, cursar la universidad no sólo representa para estos jóvenes la oportunidad de cumplir sus expectativas académicas, sino la posibilidad de fortalecer, ampliar y expresar dentro y fuera del lugar de origen sus formas de entender la juventud.

⁴ Aunque el factor económico no sería la única razón que explica la decisión que tomaron los jóvenes para cursar una de las carreras que oferta la Unich en Oxchuc, puesto existen otras razones que se explicarán concretamente en uno de los apartados del capítulo dos.

⁵ La tensión intergeneracional de la que hablo no es un asunto exclusivo del grupo indígena tzeltal de Oxchuc, puesto que es una cuestión que atañe a sociedades indígenas y no indígenas en general. Sin embargo, es importante aclarar que este fenómeno cobra singularidad según los contextos sociales, que para el caso de los pueblos indígenas como Oxchuc cobra relevancia debido a la existencia de normas comunitarias relativamente “definidas y estrictas”, y que “restringen” de alguna manera las nuevas prácticas y expresiones culturales de las actuales generaciones, creando así relaciones asimétricas entre los habitantes.

Por otro lado, este trabajo contribuye en parte al debate sobre cómo la educación superior oficial modifica o transforma la experiencia de la juventud tzeltal. Se reflexiona concretamente sobre la “juventud” (categoría que analizaré en el capítulo uno) como construcción social dinámica que entre los tzeltales de Oxchuc es cuestionada y transformada por los jóvenes en tanto estudiantes de nivel superior. También contribuye este trabajo en el análisis de los jóvenes como actores de cambio, y que cobra relevancia no sólo por la gradual escolarización, sino por su vínculo con la globalización cultural actual, lo cual les proporciona nuevas prácticas, discursos, significados e intereses que trastocan de una u otra forma los esquemas socioculturales del grupo de pertenencia.

Inicialmente, los cambios sociales y culturales que ha generado la política educativa en el sector juvenil tzeltal de Oxchuc constituían el objeto de análisis de este trabajo; pero posteriormente decidí analizar aquello que le da contenido a la categoría de juventud entre los tzeltales, y en particular, el sentido que tiene esta condición entre los jóvenes adscritos a la Universidad Intercultural de Chiapas en Oxchuc, puesto que el ser joven universitario proporciona un estatus relevante en el contexto sociocultural de la zona, también su rol les ha permitido postergar las relaciones matrimoniales y con ello, modificar la etapa de juventud. En ocasiones, también son los estudiantes quienes impulsan nuevas prácticas sociales y comportamientos que discrepan de las normas familiares y comunitarias, y cuyo resultado son las nuevas actitudes, valores y búsqueda de derechos y libertades dentro del ámbito comunitario y familiar, entre otras cosas.

Por ello, considero que el joven universitario tzeltal es un actor importante que nos permite estudiar cómo la noción de juventud entre los tzeltales de Oxchuc ha adquirido nuevos significados y valores. Como se verá, los jóvenes construyen su *identidad*⁶ a partir de diversos referentes culturales y sociales, y no sólo los comunitarios como prevalecía en otras generaciones. Ahora los jóvenes también se definen a partir de su condición de estudiantes y de sus vínculos con la cultura global. Por lo tanto, considero que analizar la

⁶ Siguiendo a Giménez (2007) se entenderá la identidad como un “proceso subjetivo (y frecuentemente autoreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (2007: 61). Esto indica que los grupos e individuos, según contextos socioculturales, tienen la capacidad de distinguirse y ser distinguidos por otros, así como marcar los límites culturales que le dan sentido a su pertenencia a un grupo social o de una colectividad en específico (Giménez, 2000). Entendido así este concepto, los jóvenes estudiantes tzeltales de la Unich, se adscriben por una parte a una identidad étnica y otra local, que es el ser tzeltal oxchuquero, frente a los no indígenas o a los indígenas pertenecientes a otros grupos sociolingüísticos; pero por otra parte, estos jóvenes construyen identidades diferentes y diversas al grupo social de pertenencia, que se construyen y se reconstruyen a partir de la educación, de la migración, de la socialización con el otro, de los medios de comunicación, etc., los cuales marcan diferencia dentro del grupo social al que pertenecen, el tzeltal en este caso. Por tal motivo, las bases culturales de las identidades de los jóvenes estudiantes de Oxchuc son sumamente variables y expresan tanto contenidos culturales locales como externos.

categoría de “juventud tzeltal” a partir de los jóvenes que acuden a la Unich, posibilita observar las condiciones sociales de producción de juventud, así como los cambios, las permanencias o las rupturas de los referentes culturales tzeltales; y a la vez, es una oportunidad para comprender qué elementos constituyen la identidad del estudiante tzeltal a partir de su adscripción al modelo educativo intercultural.

Justificación

Los estudios sobre *la juventud indígena* en Chiapas son relativamente recientes. A inicios del presente siglo eran pocos los estudios que dieran cuenta sobre la vida de los jóvenes tanto en sus comunidades como en las ciudades. Las investigaciones que se desarrollaron después de la insurrección armada de 1994 se concentraron básicamente sobre los motivos que dieron origen a esta sublevación indígena. De modo que la situación de exclusión, pobreza, discriminación, desigualdad e injusticia en los contextos indígenas fueron las temáticas más estudiadas –como hasta hoy día– por los especialistas de las ciencias sociales (Tello, 1995, Gilly, 1997, Montemayor, 1998; Echeverría, 2002). Principalmente en las últimas dos décadas, la juventud indígena de Chiapas comenzó a ser estudiada desde el campo antropológico, y la presencia de los jóvenes indígenas en las ciudades fue un tema recurrente de reflexión.

San Cristóbal de las Casas ha sido uno de los centros de atención de muchos investigadores sociales desde la década de los noventa, y es también en esta zona donde surgen los primeros estudios sobre la juventud indígena. Esto tiene sentido porque San Cristóbal de las Casas es una de las ciudades que mayor cantidad de población indígena migrante ha congregado desde la década de 1980, esto a raíz de conflictos interétnicos ya por cuestión política o religiosa (Escalona, 2012). Tanto los jóvenes indígenas que han crecido en dicha ciudad como aquellos que han migrado a ésta para trabajar o estudiar, han atraído el interés de algunas antropólogas como Cruz (2006), Reartes (2011) y Serrano (2012). Los estudios de estas autoras hoy son referencias indispensables para el estudio del cambio cultural en la población indígena del estado, concretamente en los Altos de Chiapas.

De la misma manera, la relevancia de la juventud en los contextos comunitarios ha comenzado a ser estudiado en los últimos años por estudiantes de maestría como Corpus (2008), quien explica la divergencia que existe entre jóvenes y adultos tzeltales presbiterianos en la comunidad de El Corralito, municipio de Oxchuc. En este mismo

poblado, Sánchez (2009) estudia también la transformación que ha sufrido la figura del *Xut* - (el hijo menor de la familia tzeltal) que histórica y culturalmente es el hijo varón y heredero único al que se ha encomendado el cuidado de los padres- en un contexto cada vez mayor de migración laboral. Por su parte, Muñoz (2009) estudia a los jóvenes tzeltales de San Jerónimo Tulijá, municipio de Chilón, y explica los procesos de cambio cultural que vive actualmente dicha comunidad. Abarca campos de análisis importantes como la migración, la escolarización y los medios de comunicación masiva, los cuales –según la autora- han incidido en los nuevos comportamientos de las actuales generaciones, en los jóvenes en particular.

Otro estudio importante en la temática de juventud visto desde el contexto comunitario es el de Ruiz (2011) quien analiza sobre la nueva representación social de los jóvenes indígenas *acatekos* (de origen guatemalteco) del municipio de La Trinitaria, Chiapas. La autora muestra que el ser joven *acateko* es un rol que ha ido modificándose de acuerdo al nuevo contexto social y territorial que les ha tocado vivir a las actuales generaciones; y que es el nuevo territorio en México -y no la comunidad de los padres en Guatemala-, donde anclan y construyen su identidad como acatekos jóvenes y mexicanos; además, la autora explica que las experiencias migratorias y la educación han influido en la transformación de la categoría de juventud entre los acatekos chiapanecos.

De acuerdo a la investigación anterior, los jóvenes ya no reproducen los mismos contenidos culturales que sus padres o la primera generación de refugiados, y esto ha dado lugar a un proceso de confrontación de valores, prácticas y comportamientos de carácter intergeneracional. Sin embargo, la autora también nos dice que los cambios en las prácticas culturales de los jóvenes, no significan aislamiento o negación a la pertenencia comunitaria, sino la aspiración de incorporar elementos culturales distintos al del origen, sin que ello implique dejar de ser indígena o acateko. Como se verá más adelante, un proceso de transformación similar se da entre los jóvenes tzeltales que se han incorporado a la Unich, los cuales son agentes de cambio cultural en sus propias comunidades sin que ello signifique la negación a su pertenencia étnica y comunitaria tzeltal.

La juventud indígena es cada vez más una temática de interés en las ciencias sociales. Existen análisis (teóricos y etnográficos) que nos permiten ver la diversidad juvenil indígena que existe en las ciudades, así como sus transformaciones importantes en las comunidades actuales. Para el caso de los diferentes pueblos indígenas del estado de Chiapas (tzotziles, tzeltales, ch'oles, tojolabales, etc.), resulta urgente realizar estudios etnográficos que den cuenta sobre la diversidad y dinámica juvenil de dichos grupos. Por ello, esta investigación

de corte antropológico responde a la necesidad de ampliar y matizar los estudios sobre la juventud indígena, a partir de una comunidad concreta y desde el enfoque de los propios actores: los jóvenes estudiantes de la Unich en Oxchuc.

Deseo que este trabajo sea una aportación relevante sobre la juventud tzeltal, y en lo posible contribuya con información etnográfica a los estudios dirigidos a observar el impacto de los modelos de educación intercultural en nuestro país. Asimismo, se busca contrastar las perspectivas de los propios actores con estudios más estructurales, y particularmente, aportar al debate antropológico con un enfoque étnico, con la idea de matizar aquellas interpretaciones sobre la juventud que no consideran la dimensión cultural, y no discuten qué comparten los jóvenes indígenas y no indígenas a partir de su “experiencia de vida” (sea urbana o rural). Por otro lado, se ha seguido como estrategia metodológica, observar cómo los jóvenes interactúan en diferentes ámbitos construyendo la diferencia con los adultos, es decir, “cómo los jóvenes son agentes en la definición de su propia juventud” (Urteaga 2011:30).

A partir de lo anterior, esta investigación busca responder a las siguientes interrogantes: ¿Cómo viven los jóvenes oxchuqueros su condición de estudiantes dentro de la comunidad? ¿Cómo se relacionan con los adultos? ¿De qué manera negocian sus identidades juveniles frente a los adultos? ¿Cuáles son las diferencias o las similitudes entre género? ¿Cómo influye la condición de estudiante y el grado escolar en el cambio cultural de los tzeltales? Estas son algunas de las preguntas que se discutirán en el desarrollo del trabajo.

Hipótesis

La educación, la migración y el impacto de los medios de comunicación masiva están generando en los jóvenes tzeltales de Oxchuc nuevas maneras de representación social⁷ dentro de la comunidad de origen. Concretamente la juventud tzeltal universitaria ya no se circunscribe únicamente al marco de los contenidos culturales locales como fue en otras generaciones o sobre lo que era ser joven tzeltal según la perspectiva de los mayores. Los cambios acelerados de los últimos años han reconfigurado identidades cada vez más complejas, móviles y elásticas en los jóvenes. Por lo tanto, los estudiantes universitarios que se estudian en este trabajo construyen sus identidades a partir de elementos culturales que van más allá de la pertenencia local o residencial, ya que tienen a su alcance otros referentes culturales regionales, nacionales y globales que inciden en las formas de expresar sus juventudes dentro del espacio comunitario.

Objetivos

A partir de las consideraciones expuestas, los objetivos que guían este trabajo son:

- Objetivo general: Investigar la transformación de los elementos culturales que dan contenido a la categoría “juventud” entre los estudiantes tzeltales de Oxchuc, inscritos en la Universidad Intercultural de Chiapas.

- Objetivos específicos:
 - 1) Investigar cómo ha sido definida la juventud entre los tzeltales de Oxchuc.

⁷ Las Representaciones Sociales es una perspectiva teórica de la Psicología que fue postulada por Moscovici desde la década de 1960 en Francia, quien la define como “sistemas cognitivos con una lógica y lenguaje propios (...) No representan simples opiniones, imágenes o actitudes en relación a algún objeto, sino teorías y áreas de conocimiento para el descubrimiento y organización de la realidad (...) sistemas de valores, ideas y prácticas con una doble función: primero, establecer un orden que le permita a los individuos orientarse en un mundo material y social y dominarlo; y segundo, permitir la comunicación entre los miembros de una comunidad al proveerlos con un código para el intercambio social y para nombrar y clasificar aspectos de su mundo y de su historia individual y grupal” (citado por León, 2002: 369). De acuerdo a León (2002), las representaciones sociales no son reproducciones mecánicas de los pensamientos o de las capacidades mentales de los individuos, sino construcciones simbólicas que se crean y recrean en las interacciones sociales, es decir, son las maneras de entender y comunicar la realidad social. Entendida así, la representación social tiene su base en un conjunto de nociones, creencias, imágenes, metáforas y actitudes con los cuales los individuos definen y construyen no sólo sus acciones en la vida cotidiana, sino las formas de cómo interpretan y transforman su realidad social (Jodelet, 1986: 476). Para este trabajo, este enfoque teórico resulta ser importante para analizar las representaciones sociales que construyen los jóvenes estudiantes tzeltales dentro de la comunidad. Por ser *jóvenes* que pertenecen a un grupo indígena en específico, por ser estudiantes y por ser individuos no aislados del mundo en general, el asunto a reflexionar es cómo estructuran estos elementos en sus modos de pensar y actuar cotidiano, así como la forma de cómo se conciben como jóvenes.

- 2) Analizar cómo se transforma y dinamiza la categoría de juventud entre los universitarios tzeltales de la Unich. Qué elementos culturales reivindican y cuáles transforman (tensión generacional).
- 3) Analizar qué influencia tiene el uso de las nuevas tecnologías y los medios de comunicación en los cambios identitarios de los universitarios tzeltales de Oxchuc.

Metodología

La etnografía fue la herramienta central en esta investigación. A través de este instrumento pude recoger los datos que sirvieron para construir el conocimiento sobre la vida de los jóvenes tzeltales adscritos a la Universidad Intercultural de Chiapas en Oxchuc. Durante mi trabajo de campo (septiembre-diciembre de 2012) utilicé las dos técnicas básicas de la etnografía: la observación y la entrevista. El uso de estas técnicas tuvo como fin último indagar a través de las prácticas, de las expresiones y de los discursos de los jóvenes estudiantes cómo se ha transformado la categoría de juventud de los jóvenes tzeltales en tanto estudiantes universitarios. Asimismo, busqué reflexionar a través del trabajo etnográfico sobre la perspectiva y la vida de los jóvenes estudiantes en contraste con la representación tradicional del “joven tzetal” según la perspectiva de los adultos.

Como parte del trabajo de campo realicé observación participante en diversos espacios de la institución educativa: salones, áreas deportivas, pasillos, jardines, entre otros.⁸ Con la finalidad de ampliar mi perspectiva sobre la cotidianidad de los jóvenes estudiantes también realicé observación en espacios como la calle, el parque, en hogares, en ceremonias religiosas (católicas y protestantes), en paseos universitarios, etc. La observación participante me permitió descubrir prácticas, expresiones juveniles y formas de interacción entre los jóvenes, y de éstos con los adultos (en donde pude percibir relaciones de asimetría de carácter intergeneracional, de género, de estilos (códigos y lenguajes juveniles, música, etc.) y religioso (jóvenes *versus* adultos).

⁸ La Universidad Intercultural de Chiapas prestó instalaciones al Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos de Chiapas (CECyT) desde el inicio de sus labores académicas y administrativas (agosto de 2009) en un horario vespertino. Fue después de la inauguración de la Unidad Académica realizada el 23 de noviembre del 2012 cuando se instalaron formalmente los personales administrativos y académicos así como la comunidad estudiantil en las nuevas instalaciones de la sede. Por lo tanto, cuando refiero de observación, de actividades, etc., en espacios de la institución educativa, sería el de CECyT, a menos que sea otro espacio se aclarará en su momento.

Paralelamente a la observación participante, realicé entrevistas (semiestructuradas y abiertas) a profundidad. Busqué a través de esta técnica la perspectiva de los jóvenes oxchuqueros sobre su entorno sociocultural y el mundo que le rodea, sus relaciones familiares, sus experiencias escolares y/o migratorias, sus aspiraciones juveniles y sus vínculos con los referentes culturales regionales, nacionales y globales. Entrevisté a 22 jóvenes que elegí bajo los siguientes criterios: carrera (Lengua y Cultura y Desarrollo Sustentable), género (hombre y mujer), pertenencia religiosa (católicos y protestantes) y trayectoria escolar previa a la universidad (si se realizaron los estudios en el pueblo o en la ciudad). Con el fin de realizar una lectura histórico-crítica sobre la transformación de la categoría “juventud” entre los tzeltales, también entrevisté a personas adultas. Las más de 30 entrevistas realizadas (entre jóvenes estudiantes y adultos) fueron grabadas en archivo MP3, y luego las transcribí al formato Word.

Otras de las técnicas que utilicé para recabar la información etnográfica fueron las discusiones en grupo. Dentro de algunos grupos (o equipos) que habían formado los estudiantes en la materia Vinculación Comunitaria⁹, decidí discutir con ellos algunas temáticas importantes como el noviazgo, los gustos, las aspiraciones y consumos culturales (vestuario, música y adornos corporales), así como la “importancia” de la lengua y la costumbre local. Constató que la discusión en grupo -al igual que las conversaciones fortuitas- fue muy importante en esta investigación porque a través de ésta salieron a la luz datos muy interesantes sobre las representaciones e identidades de los jóvenes. Por ejemplo, en nuestra discusión sobre el tema de noviazgo, los jóvenes (tanto hombres como mujeres) expresaron libremente sus opiniones y sus experiencias en el asunto, lo cual no sucedió en entrevistas “formales” e individuales.

Finalmente, en la elaboración del trabajo, se sistematizó la información etnográfica con el análisis teórico. Por lo tanto, esta investigación contempla los siguientes campos de análisis:

1. IDENTIDADES E INTERCULTURALIDAD. La educación superior intercultural y su impacto en la reconfiguración de la identidad juvenil tzeltal.
2. CAMBIO CULTURAL. Confrontación de valores, normas, conductas y representaciones entre los estudiantes universitarios y adultos tzeltales.

⁹ Es en esta materia en donde se realizan los proyectos comunitarios según las temáticas que hayan elegido los estudiantes en grupos (equipos), y “Vinculación Comunitaria” es la materia central en las dos carreras que oferta la Unich.

3. CONTROL CULTURAL Y EL ACCESO A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y USO DE TECNOLOGÍAS. El joven estudiante tzeltal y su vínculo con los referentes culturales globales. Uso de tecnologías, préstamos y apropiaciones culturales en el contexto global.

Con el fin de realizar el análisis comparativo, se hizo uso de los siguientes aspectos transversales en el análisis de la información:

- Género (hombre-mujer)
- Clase social (hijos de campesinos, comerciantes y/o profesionistas)
- Pertenencia religiosa (católica-protestante)
- Trayectoria escolar previa a la universidad (en el pueblo o en la cabecera)

Jóvenes estudiantes entrevistados

Nombre	Edad	Carrera	Semestre
José Alexis Morales	20 años	Desarrollo Sustentable	Primer semestre
Ana Yuri Gómez Flores	19 años	Lengua y Cultura	Primer semestre
Nelly Sántiz López	18 años	Lengua y Cultura	Primer semestre
José Alejandro López R.	24 años	Lengua y Cultura	Primer semestre
Sara Gómez Méndez	20 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Rigoberto Gómez Sánchez	24 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Beatriz Gómez Rodríguez	19 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Zúñiga de Mercedes Gómez (Zuni)	19 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Eduardo Gómez Sántiz (Lalo)	18 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Diego Méndez Gómez	23 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Yolanda Méndez Gómez	20 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Evaudencio Sántiz López	23 años	Lengua y Cultura	Tercer semestre
Abigael Jonathan López	20 años	Desarrollo Sustentable	Tercer semestre
Clemencia Gómez Sántiz	23 años	Desarrollo Sustentable	Tercer semestre
Luis Alberto Méndez Gómez	21 años	Desarrollo Sustentable	Tercer semestre
Martín Rodríguez Gómez	19 años	Desarrollo Sustentable	Tercer semestre
Juan Ovidio Méndez Gómez	23 años	Desarrollo Sustentable	Tercer semestre
Maricela Sántiz López	21 años	Lengua y Cultura	Quinto semestre
Arely Torres Gómez	21 años	Lengua y Cultura	Quinto semestre
Clara Gómez López	24 años	Lengua y Cultura	7mo. semestre
Marcos López	26 años	Lengua y Cultura	7mo. semestre
Cesar Gómez	27 años	Desarrollo Sustentable	7mo. semestre

Trabajo de campo

Fue en septiembre de 2012 mi primer contacto con los jóvenes oxchuqueros que van a la Unich¹⁰, pero debo decir que ya conocía a algunos de ellos por ser mis vecinos (8 estudiantes) del pueblo o porque sabemos a qué familia pertenecemos; sin embargo, constato que en el comienzo de mi trabajo de campo vi a jóvenes desconocidos que habitaban posiblemente en la cabecera municipal, en algún paraje del mismo, o provenientes de otros municipios aledaños. Ante mi desconocimiento sobre la procedencia de la mayoría de los estudiantes, realicé una encuesta-cuestionario donde abordé los siguientes datos:

Datos generales:

- Nombre del estudiante
- Comunidad/municipio de origen
- Lengua materna
- Edad
- Estado civil
- Semestre y carrera

Información académica:

- Dónde terminó la preparatoria/bachillerato el/la estudiante
- Por qué la elección de la Universidad Intercultural de Chiapas, unidad Oxchuc
- Si intervinieron los padres en la elección de la carrera que se cursa
- Qué expectativa se espera una vez terminada la carrera

Información socioeconómica y cultural:

- A qué se dedican los padres del estudiante
- Si trabaja el/la estudiante
- Adscripción religiosa del estudiante
- Si ha vivido el/la estudiante fuera del lugar de origen por cuestiones de trabajo o estudio
- Idioma que más habla el/la joven en la vida cotidiana

¹⁰ Me refiero al reconocimiento que me brindó la Coordinación Académica de la UNICH (5 de septiembre de 2012) como estudiante de maestría del CIESAS-Pacífico Sur, y por tanto, la conformidad de realizar mi investigación en el espacio institucional. La autorización oficial de la institución educativa sobre mi cometido me permitió, en cierto modo, el derecho y la libertad de interactuar de manera abierta con los estudiantes así como participar en los diversos eventos culturales y académicos que los mismos estudiantes o/y profesores realizaron durante mi estancia.

Este documento fue de gran importancia para las primeras etapas de mi trabajo de campo porque me permitió sondear las características de la población estudiantil. Concretamente me permitió detectar que la mayoría de los estudiantes eran originarios de la cabecera municipal y de sus parajes aledaños, y el resto se trataba de jóvenes indígenas y no indígenas provenientes de otros municipios.¹¹ Conocer en términos generales la situación de los estudiantes que acudían a la Unich, me dio la oportunidad de empezar a reflexionar sobre las interacciones, prácticas y discursos cotidianos de los jóvenes. La noción acerca de la procedencia de los estudiantes y otros referentes particulares como el idioma materno, eran datos significativos que me permitieron saber quiénes (tzeltales o no tzeltales, hablantes o no hablantes de alguna lengua indígena) eran los jóvenes que formaban parte de la investigación.

Durante las primeras tres semanas de septiembre de 2012 sólo me dediqué a observar a la población estudiantil. Esa etapa de trabajo me sirvió para tomar apuntes, para ubicar lugares y espacios de interacción de los estudiantes, y lo más importante, empezar a identificar a actores que podrían ser mis informantes claves en los próximos días y semanas. La observación participativa, fue complementada con las conversaciones momentáneas que mantuve con algunos estudiantes en sus espacios libres, ya fuera para preguntar nombres, semestre, carrera, comunidad de procedencia o sencillamente para acompañarlos en sus juegos de fútbol, basquetbol y béisbol. En esos espacios de interacción, también eran momentos en que los jóvenes -tanto hombres como mujeres- me preguntaban la razón de mi presencia en la universidad.

Estaba consciente de que ganar la confianza de la mayoría de la población estudiantil (más de 130 estudiantes), y en tan poco tiempo, era imposible. Sin embargo, mi presencia en todos los espacios del plantel educativo fue haciéndose común ante los ojos de los estudiantes, lo cual, me permitió establecer con más facilidad la selección de mis informantes. Conversar y acompañar a mis amigos y conocidos (hombres y mujeres) tanto dentro como fuera del espacio educativo, fue una buena oportunidad para enlazarme con otros jóvenes, pero sobre todo para ganarme su confianza. Asimismo, al comunicarme con los jóvenes tanto en tzeltal como en español pude construir una relación no sólo productiva en términos académicos, sino de mayor confianza y empatía.

Otra tarea que me propuse no menos importante, fue estar presente en las clases. Asistir a las diversas clases me sirvió para estar más cerca de los estudiantes, y también me

¹¹ El orden de municipios que a continuación se nombran es según la cantidad de estudiantes que provienen de ellas: Cintalapa de Figueroa, Simojovel de Allende, Chanal, Chalchihuitán, Ocosingo, Huixtán y Mitontic.

permitió conocer conductas, discursos, prácticas y posiciones individuales y colectivas, que en muchas ocasiones no se manifestaban en otros espacios de la institución educativa. Pero en general, la escuela era definitivamente un espacio dinámico para la vida juvenil. Era el espacio en donde los chavos y las chavas se juntaban para platicar, jugar, conversar, hacer amistad, de sentirse libres con el novio y la novia, de cortejar, escuchar música, divertirse, etc. No obstante, también me propuse no reducir la mirada únicamente a los espacios del plantel educativo, sino seguir la cotidianidad o las acciones de los jóvenes en otros sitios como el parque municipal, las fiestas entre amigos, los paseos, etc.

Fue importante considerar estos espacios durante la recolección de la información etnográfica porque me permitió en su momento hacer contrastes sobre el comportamiento del joven fuera de sus actividades escolares. Con el paso de los días fue común que los estudiantes me propusieran que los acompañara a sus actividades de esparcimiento como los paseos, convivios, salidas al parque, encuentros de break dance y graffiti. Las convivencias y las interacciones entre los jóvenes y yo fueron significativas durante mi estancia de campo. Aunque debo decir que mis relaciones con los jóvenes fuera de las actividades escolares se consolidaron más con los hombres que con las mujeres, y esto es debido a que las mujeres tienen más restringida sus libertades de socialización y están más controladas por los padres que los hombres. Por ejemplo, cuando acompañaba a los varones después de sus jornadas escolares, aproximadamente a las 8 de la noche¹², comúnmente nos podíamos quedar un rato más (entre una hora o más) en el parque para conversar, en cambio las mujeres se dirigían casi de inmediato a sus casas.

En algunas ocasiones, mientras caminaba y conversaba con algunas jóvenes después de sus clases, me confiaban que comúnmente debían dirigirse a sus casas “de inmediato” ya que así han recibido órdenes de parte de sus padres. Sin embargo, esas restricciones no siempre se cumplían, algunas veces las mujeres se quedaban entre media hora y una hora en el parque central ya fuera para conversar con los amigos o para estar con el novio. En fin, como veremos en el transcurso de este trabajo, no son iguales los permisos para una mujer que para un hombre tzeltal, pero las restricciones tampoco son inquebrantables.

¹² Recordar que los estudiantes de la Unich estudiaban en turno vespertino antes del año 2013, puesto que la universidad prestaba instalaciones al CECyT.

Capítulos de la tesis

La estructura del trabajo es la siguiente:

El primer capítulo se divide en dos partes. En la primera parte se trata de un aproximado teórico sobre el tema de la juventud. En la segunda parte se aborda el contexto en la que se realizó la investigación, es decir, un acercamiento al municipio de Oxchuc. En este último apartado del capítulo se pretende acercar al lector desde una perspectiva histórico-antropológica en torno a los aspectos socioculturales, políticos y económicos de los habitantes tzeltales. Este acercamiento contextual tendrá como fin último situar a los actores de la investigación, en este caso a los jóvenes oxchuqueros que acuden a la Unich.

En el segundo capítulo se habla de manera general acerca de los antecedentes de la educación intercultural en México y los marcos institucionales y políticos que dieron origen a lo que conocemos hoy día como Universidad Intercultural. Abordar estas temáticas tiene como propósito contextualizar el origen de la Universidad Intercultural de Chiapas y su sede en Oxchuc. Se cierra este capítulo sobre la situación de la comunidad estudiantil. Es decir, se intenta situar social y geográficamente a los actores de estudio, así como los motivos que llevaron a los estudiantes a cursar una de las dos carreras que oferta la unidad académica referida.

En el capítulo tercero es donde se aborda la transformación de la categoría “juventud” entre los tzeltales, a partir del papel del joven tzeltal universitario y desde la perspectiva de la comunidad tzeltal, atendiendo a la vez el peso de las instituciones educativas en estos cambios. Es también en este capítulo donde se analiza las tensiones que existen entre jóvenes y adultos, concretamente en lo que refiere a la discrepancia que tiene el joven estudiante con las normas y los valores culturales “tradicionales”.

En el cuarto y último capítulo se analiza al joven estudiante tzeltal de la Unich y su vínculo con los referentes culturales globales. Aquí se tratará de manera puntual cómo inciden los medios de comunicación, la tecnología de información y la migración en las diversas expresiones juveniles de los estudiantes oxchuqueros de la Unich. Finalmente el trabajo se cierra con una conclusión general en donde se reflexiona sobre los jóvenes estudiantes universitarios como actores de cambio en el contexto sociocultural actual del pueblo tzeltal.

Primer capítulo
LOS ESCENARIOS DE LA DISCUSIÓN: UNA
EXPLORACION CONTEXTUAL

Cabecera municipal de Oxchuc



1.1. Algunas consideraciones sobre el estudio de la juventud

El estudio sobre la juventud en el mundo occidental no es reciente. Feixa (1998) y Pérez Islas (2008) documentan que la teorización y los estudios empíricos sobre los jóvenes europeos y norteamericanos han sido evidentes desde finales del siglo XIX, con mayor relevancia a partir del XX. Dichos autores ponen de manifiesto que los estudios y debates desarrollados sobre el tema juvenil se han realizado y analizado concretamente en el campo de la psicología, la sociología y la antropología.

A lo largo del siglo XX se dieron propuestas relevantes sobre cómo categorizar y estudiar a los sectores juveniles tanto en el mundo occidental como fuera de este. Se ha superado por ejemplo la perspectiva de la “universalización” de la juventud construida desde la psicología a principios del siglo pasado. Los estudios sociológicos y antropológicos de los Estados Unidos dieron pasos significativos para interpretar a la juventud no sólo como una etapa de la vida humana basada en los cambios fisiológicos, o caracterizada por la crisis y turbulencia emocional (como había planteado el psicólogo G. Hall), sino como una condición que también dependía de otros componentes sociales, culturales, económicos, educativos, etc. (Feixa, 1998).

Antes del siglo XX, se entendía la juventud sólo a partir de la “realidad” de la clase burguesa, y en ocasiones desde la clase media, pero poco a poco el campo de la investigación sobre la cuestión juvenil se extendió hacia otros sectores y contextos socioculturales. Fue entonces cuando se abordaron temáticas sobre adolescentes y jóvenes provenientes de los sectores populares de los Estados Unidos. Algunos de los sociólogos formados en la Escuela de Chicago¹³ como Thrasher y Foote jugarían un papel relevante en la investigación juvenil en los sectores populares de los Estados Unidos (Pérez Islas, 2008). El primer autor se destacó por su interés en estudiar a las nacientes bandas juveniles en la ciudad de Chicago, cuyo contexto social era la creciente industrialización, la inmigración de población europea y la paulatina desventaja económica y educativa de la población joven. A través de la obra “The Gang 18 (la banda 18)”, Thrasher intentó explicar las maneras en cómo se vivía la juventud en la clase obrera, pero sobre todo fue un esfuerzo por comprender la cotidianidad de los jóvenes agrupados en bandas.

¹³ Una corriente académica desarrollada a partir del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago cuyo fundador fue el sociólogo Albion Woodbury Small en 1892 (Pérez Islas, 2008:13).

Por su parte, el sociólogo Foote (1971) se distinguió por estudiar el contraste existente entre “los muchachos de la esquina” (quienes no estudiaban) y los muchachos del colegio de la ciudad de Boston. Puede decirse que fue uno de los autores que comenzó a analizar profundamente las desventajas que existían entre los jóvenes que provenían de familias obreras y migrantes frente a los jóvenes clase-medieros y de clase alta. Se deja ver que los primeros eran excluidos no solamente en el empleo formal sino en el informal, y eran quienes abandonaban la escuela por falta de solvencia económica de los padres, y bajo esta condición, se explica por qué esos jóvenes se incorporaban o fundaban bandas juveniles callejeras a temprana edad (Street-gangs). En tanto los segundos eran quienes tenían la posibilidad de acceder a los diversos grados de educación, y por lo tanto, de ascenso social y económico. Posteriormente los estudios sobre la desigualdad entre jóvenes estudiantes y no estudiantes, y la denominada “cultura o sociedad adolescente”, serían retomados y matizados por otros autores como Parsons (1942) y Coleman (1961).

Otra de las miradas teóricas sobre la juventud que generó debate y discusión dentro de las ciencias sociales -y en particular dentro de la antropología- antes de los años cincuenta del siglo veinte, fue el trabajo de Mead sobre la adolescencia en Samoa, bajo el título original de *Coming of Age in Samoa*¹⁴, publicada en 1928. La manera como se describe la vida adolescente (de las mujeres) en Samoa no fue solamente una aportación teórica relevante en su momento, sino un verdadero ejercicio de reflexión que contradujo claramente la teoría de Hall, quien había afirmado que la adolescencia era una etapa de crisis que sucedía en todas las sociedades. El postulado de Hall fue refutado abiertamente con la investigación de Mead cuando demostró que la adolescencia de las cincuenta muchachas samoanas que observó por nueve meses, no tenía nada que ver con la etapa conflictiva e inestabilidad emocional de la adolescencia urbana y moderna de Estados Unidos:

En aquellos días era importante mostrar que los cambios fisiológicos de la adolescencia no bastaban para explicar el periodo de conmoción y tumulto por el que atraviesan nuestros niños, sino que la facilidad o dificultad de esta transición debía atribuirse a un marco cultural diferente: en Samoa, a la libertad sexual, la ausencia de responsabilidad económica, y la falta de toda presión sobre las preferencias; en nuestra sociedad, 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, 1994:14-15).

¹⁴ Versión en español: “Adolescencia, sexo y cultura en Samoa (1985).

Aunque algunos antropólogos contemporáneos, como Feixa (1998), cuestionan la propuesta de Mead debido a la ausencia analítica de las desigualdades económicas y las relaciones de poder entre jóvenes y adultos samoanos, o la ausencia del análisis del conflicto en la transición de la adolescencia en culturas “menos” complejas como la de Samoa, lo cierto es que la aportación de Mead constituyó no sólo un enfoque teórico innovador en su momento, sino una apuesta a estudiar al sector juvenil **a partir del componente cultural**.

En el otro lado del continente Americano, en Europa, el estudio sobre lo juvenil también tuvo avances significativos, particularmente en las tres últimas décadas del siglo XX. Concretamente en Inglaterra, surgió la denominada Escuela de Birmingham que se fundó en 1963, y que tendría su decadencia en el año 2002. El objetivo central de esta corriente académica fue: “construir un universo de discurso y un estilo común de trabajo en los estudios culturales” (Pérez Islas, 2008:22-23). Se documenta que los estudiantes de dicha Escuela fueron formados potencialmente con los elementos del marxismo, enfoque que sirvió como pilar para la construcción y el debate de la teoría de la cultura y la hegemonía en Europa, al mismo tiempo que fueron las bases para investigar y explicar las subculturas juveniles, los medios de comunicación, la raza y el género en el Reino Unido (Beverley, 1996; Urteaga, 2009).

Dentro del amplio campo de investigación que desarrolló la Escuela de Birmingham, la cuestión juvenil fue una de las líneas de investigación más destacada. Y los ejes de análisis más importantes que se abordaron fueron: la reacción de los jóvenes obreros frente a los cambios estructurales e ideológicos de las instituciones estatales y, las subculturas juveniles como formas de resistencia simbólica de los grupos dominados frente a los dominantes. De este último se elaboraron etnografías específicas sobre algunos movimientos o grupos juveniles como los son el mod, rast o ruddie, punk, teddy-boys, motor-bikers, hippies, entre otros. Otras temáticas estudiadas fueron: la transición de la escuela al mundo laboral, la relación de la juventud obrera con la delincuencia, el robo y la violencia juvenil, etc. (Pérez Islas, 2008: 25).

El desarrollo específico de los estudios de juventud tanto en Estados Unidos como en Europa es mucho más amplio de lo que he expuesto hasta el momento. A lo largo del siglo XX, y concretamente a partir de la década de los setenta, la construcción teórica sobre la juventud desde el enfoque sociocultural cobró relevancia con investigaciones específicas. Sin embargo, como nos hemos dado cuenta, estos avances quedaron demarcados en las sociedades occidentales y concretamente en contextos urbanos. Esta limitante sería uno de

los cuestionamientos más constantes, cuando el interés por entender a la población juvenil se extendió hacia otros territorios y sociedades no occidentales, como es el caso de América Latina (Feixa y González, 2006; Duarte, 2002).

Cuando las ciencias sociales en Latinoamérica comenzaron a estudiar con más claridad la temática juvenil a comienzos de la década de los setenta, además de cuestionar la perspectiva occidental dominante en aquel entonces, plantearon la necesidad de investigar la diversidad juvenil en el continente (González, 2003). Fue entonces cuando se comenzó a ampliar y diversificar el estudio de la juventud no sólo en el campo de lo académico social, sino en lo político institucional; es decir, la creación de proyectos de Estado que buscaron en la población joven el “desarrollo social” o las iniciativas de modernización que además de ser propuestas internas por los países latinos fueron reforzados a partir de proyectos institucionales más amplios de carácter continental como los que dirigía la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), institución que sigue incidiendo en el tema hasta hoy día (Medina, 1967; Durston, 1998; Rodríguez, 2001).

Desde ese momento, la tendencia en las ciencias sociales –concretamente de la sociología y la antropología- fue estudiar a los jóvenes urbanos, rurales e indígenas, en tanto que se trataba de campos temáticos poco explorados en la realidad latinoamericana, y/o en muchas ocasiones, sólo se contaba con estudios en los que se había trasladado categorías de contextos norteamericanos y europeos a la realidad latinoamericana. Otras veces, los estudios realizados en contextos rurales e indígenas generalizaban las características socioculturales de los actores y no consideraban la autopercepción o representación de la juventud como tal, es decir, no consideraban los contextos sociales particulares y la noción de juventud desde los propios actores; por lo que llegó a asegurarse la “inexistencia” de las categorías *juventud e infancia* en los contextos rurales e indígenas (González, 2003, Urteaga, 2008, Pérez, 2011).

Para el caso de México, desde la década de los setenta y sobre todo en la siguiente, empezaron a surgir investigaciones que dieron cuenta sobre la diversidad juvenil en las ciudades o en los contextos urbanos, al mismo tiempo que revelaban los grados de marginación y exclusión en el que se encontraban los jóvenes (Valenzuela, 1997; Feixa, 1998; Reguillo, 2000; Saraví, 2009). En cuanto a los jóvenes rurales e indígenas era claro que había pocas investigaciones que dieran cuenta sobre ellos (Feixa, 1998; Urteaga, 2008). Los aspectos teóricos y metodológicos no respondían a los nuevos contextos en que se encontraban los sujetos, es decir, a la heterogeneidad de la juventud en los espacios rurales e indígenas. Además, a finales del siglo XX había factores que empezaban a dinamizar

como nunca antes la vida de los jóvenes en dichos contextos, tales como la migración, la educación y la apertura de los medios de comunicación (Feixa, 1998; Urteaga, 2008; Pérez, 2011).

A decir verdad, el estudio de la juventud indígena ha tenido avances significativos en los últimos años en América Latina y en México en particular. Ahora existen interesantes estudios que refieren a las expresiones identitarias, demandas, formas de organización, aspiraciones, entre otros, de los jóvenes indígenas y que son reflexionadas desde sus lugares de origen como fuera de ellas (Pérez, 2011). Fenómenos como la educación, el impacto de los medios de comunicación masiva y la migración han formulado nuevas interrogantes en el estudio de la juventud indígena actual. Por ejemplo, se ha intentado responder a través de las investigaciones cuál es el impacto de la educación y la migración en la vida cotidiana de los jóvenes, cómo inciden estos factores en sus representaciones sociales, sus percepciones sobre el contexto social de origen, sus participaciones sociopolíticas, y sobre todo, las maneras en cómo se perciben como jóvenes en el grupo social de adscripción (Pérez, 2011; Fisher, 2011; Ruiz, 2011; Valladares y Flores, 2011).

Considero que los estudios sobre los jóvenes indígenas no solamente han ampliado – o están ampliando- el interés en el tema, sino que están contribuyendo a demostrar la existencia de una juventud diversa, heterogénea, dinámica y compleja dentro y fuera de los contextos comunitarios (Pérez, 2011); es decir, los resultados de las investigaciones recientes sobre juventud indígena, nos advierten ahora la imposibilidad de generalizar u homogeneizar la categoría de juventud. La diversidad juvenil –aun en un espacio bien delimitado o de un grupo indígena en específico- ha llevado a los investigadores a plantear nuevos enfoques a fin de atender esa diversidad, por ejemplo se enfatiza sobre la importancia de hablar de “juventudes” en lugar de “juventud” (Duarte, 2000; González, 2003), idea que va más allá que una cuestión gramatical o numérica, sino la importancia a reconocer las diversas formas de *representación social* sobre los jóvenes indígenas (urbanos y rurales) en sus familias, comunidades y en la sociedad en general.

De acuerdo a León (2002), las representaciones sociales no son reproducciones mecánicas de los pensamientos o de las capacidades mentales de los individuos, sino construcciones simbólicas que se crean y recrean en las interacciones sociales, es decir, son las maneras de entender y comunicar la realidad social. Entendida así, la representación social tiene su base en un conjunto de nociones, creencias, imágenes, metáforas y actitudes con los cuales los individuos definen y construyen no sólo sus acciones en la vida cotidiana, sino las formas de cómo interpretan y transforman su realidad social (Jodelet, 1986: 476).

Para este trabajo, este enfoque teórico resulta ser importante para analizar las representaciones sociales que construyen los jóvenes estudiantes tzeltales dentro de la comunidad. Por ser *jóvenes* que pertenecen a un grupo indígena en específico, por ser estudiantes y por ser individuos no aislados del mundo en general, el asunto a reflexionar es cómo estructuran estos elementos en sus modos de pensar y actuar cotidiano, así como en la forma de concebirse a sí mismos como jóvenes.

Desde un punto de vista teórico, estaré refiriéndome en este trabajo al concepto de juventud como construcción sociocultural, definición que me permitirá analizar cómo es percibida y vivida esta categoría por los propios actores de la investigación. Este enfoque será imprescindible en este trabajo en tanto que busco concretamente estudiar a un grupo de jóvenes que se caracterizan por ser estudiantes universitarios, por lo tanto, la importancia de explorar a través de las voces de estos actores cómo se definen como jóvenes, como estudiantes o como tzeltales oxchuqueros. Como dijera Urteaga (2011: 16) las relaciones sociales y culturales de los jóvenes indígenas, así como sus prácticas y percepciones que construyen sobre sí mismos y su entorno -sin omitir la interacción social con los adultos, incluso con los niños, y la sociedad en general- merecen ser estudiadas en sus “propios términos”.

1.2. Los asideros de la discusión

“La juventud como construcción sociocultural” es la perspectiva teórica utilizada en las últimas décadas en el estudio juvenil. Como queda demostrado en el apartado anterior, este enfoque teórico es uno de los logros más trascendentales de la disciplina antropológica y sociológica en las últimas décadas del siglo XX, al poner de relieve la concepción de la juventud como constructo social que se define contextualmente y que es relativa o dinámica en el tiempo y en el espacio (Feixa, 1998). Autores como Reguillo (1991) y Britu (1998) evidencian que la representación social sobre la juventud es heterogénea, variable y siempre sujeta a modificaciones.

Feixa (1998), uno de los teóricos que define la juventud como construcción sociocultural delimitada según tiempo y espacio, escribe al respecto:

Cada sociedad organiza la transición de la infancia a la vida adulta, [y] las formas y los contenidos de esta transición son muy variables. Aunque este proceso tiene una base biológica (el proceso de maduración sexual y desarrollo corporal), lo importante es la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad: no en todos

los sitios significa lo mismo que a las muchachas les crezcan los pechos y a los muchachos el bigote. Las formas de la juventud son cambiantes según sea su duración y su consideración social. También los contenidos que se le atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites (Feixa, 1998: 18).

En consonancia a la definición anterior, Cruz (2012) conceptualiza a la juventud como “una etapa, una condición o un estilo de vida que varía temporal y espacialmente de acuerdo al grupo cultural que la reconozca y la viva, por tanto, tiene un carácter transitorio, situacional y cambiante”. En esta misma lógica, Valenzuela (2009) habla de la condición juvenil como categoría, y conceptualiza la juventud como una construcción sociocultural históricamente definida. Por eso cuando él investigó las identidades juveniles urbanas en el norte de México los estudió como fenómenos históricamente contruidos y ubicados en contextos sociales específicos y con carácter cambiante y transitorio. Asimismo, a partir de su planteamiento acerca de las juventudes rurales latinoamericanas, González coincide con esta idea: “La juventud es una categoría social y culturalmente definida y contruida, por ende, de duración y características específicas según la sociedad en que se inserte” (2003:159). Todos estos puntos de vista los resume Duarte (2000) al señalar que la juventud debe ser explicada desde una visión situada, en el que se tomen en cuenta aspectos como la clase social, el género, la generación, la religión, etc.

Bourdieu (2002) por su parte, agrega un elemento crucial sobre la concepción de la juventud: las *relaciones de poder*. La juventud -señala el autor- en tanto constructo social, es en sí un concepto manipulado y manipulable, determinado por las sociedades pero resignificado por los jóvenes. Por tanto, Bourdieu diría que la noción de juventud ha existido históricamente, pero ésta ha sido sujeta a transformaciones por las sociedades, y las experiencias juveniles se encuentran atravesadas por las relaciones de poder. “La división lógica entre jóvenes y viejos es la cuestión de poder, de la *división* (en el sentido de la repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o, claro, por clase) vienen a ser siempre una forma de imponer límites, de producir un orden en el cual cada quien debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar”. Con este punto de vista, Bourdieu explica que la juventud y la vejez no están dadas ni aisladas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos (Bourdieu, 2002: 164).

Entendida la juventud como una construcción sociocultural situada y siempre relacional, es decir, socio-histórica, comprendemos que está definida por ciertas características sociales, pero acompañada también por un proceso natural de desarrollo biológico o fisiológico. Esta idea me permite en este estudio utilizar otra de las perspectivas

teóricas que es clave en el estudio de la juventud: *la juventud como transición*. Esta perspectiva podría definirse como los cambios y los eventos sociales, culturales, biológicos y psicológicos que ocurren en el curso de la vida de los individuos, que para este caso se entenderá como las características que dan inicio y fin a la juventud como etapa social (Rodríguez, 2001; Saraví, 2009).

En tanto que la juventud se concibe como un periodo intermedio entre la infancia y la adultez, los estudiosos señalan que es importante reflexionar cuáles son las características socioculturales particulares que marcan esa etapa, y cómo se transforman por los propios actores, por lo que aquí es importante considerar ciertos elementos de análisis como la clase social, la etnia, el género, la generación, etc. (Rodríguez, 2001; Dávila y Ghiardo, 2005).

La concepción de la juventud como transición, me permite en este trabajo abordar por una parte la noción de la juventud según la comunidad tzeltal en cuestión, es decir, quién es joven y qué características culturales puntuales marcan su transición a la vida adulta (o de la niñez a la juventud). Por otra parte, este enfoque también me sirve para analizar la percepción de “ser joven” según la perspectiva “tradicional” del grupo y la realidad que viven los jóvenes estudiantes. Este último aspecto, será el punto medular en este trabajo puesto que busco reflexionar particularmente la manera en cómo viven y se interpretan los estudiantes universitarios tzeltales en tanto jóvenes. Para dar cuenta de este propósito será importante no solamente el análisis de la juventud (tzeltal) como transición sino como *experiencia* (Saraví, 2009: 36). Considero que esta dicotomía conceptual me permitirá explorar por un lado las características culturales que marcan el comienzo y el fin de la condición juvenil tzeltal, y por otro lado, sobre las experiencias (diversas) que se acumulan en esa transición, que para este estudio, se enfatizará que el ser estudiante es una condición “productora” de experiencias.¹⁵

Estos son en términos generales las perspectivas teóricas a través de las que reflexiono la noción de juventud entre los tzeltales de Oxchuc, respondiendo concretamente cómo construyen sus juventudes los estudiantes universitarios que acuden a la Unich. Aquí se reflejará la importancia de tomar en cuenta el contexto sociocultural en el que se encuentran adscritos los sujetos de estudio, tal como han planteado los autores mencionados hasta ahora. Asimismo, se mostrará las características de la transición de

¹⁵ Saraví (2009) señala que la juventud como transición se experimenta diferencialmente según los contextos sociales. Concretamente en cuanto a las experiencias, el autor evidencia que éstas no siempre son positivas en la vida de los individuos jóvenes, ya que en la transición a la vida adulta también está marcado por periodos críticos que se traducen en angustias, incertidumbres, expectativas fallidas, exclusión y vulnerabilidad que toman sus formas en la falta de oportunidades como el empleo y la educación, entre otros.

joven a adulto, según la perspectiva de la comunidad tzeltal y en contraste con la realidad actual que viven los jóvenes. En los siguientes párrafos comenzaré explicando brevemente sobre la manera en cómo se ha visto la juventud en los contextos indígenas (basándome en estudios antropológicos).

La noción de “juventud” en contextos indígenas tiene un significado histórico y cultural muy singular. En generaciones anteriores, los jóvenes estaban fuertemente adscritos a los parámetros culturales de la colectividad. Aunque los jóvenes indígenas eran reconocidos por los adultos como personas en crecimiento y como miembros importantes del grupo de pertenencia, sus vidas estaban “estrictamente” adheridas a las formas de vida adulta, regulados por las normas comunitarias. Autores como Martínez y Rojas (2005), Pacheco (2000) y Urteaga (2008) hablan de la “invisibilidad” de la juventud indígena.¹⁶ Documentan estas autoras que la transición de niño a adulto era casi inmediata en el contexto indígena, y argumentan que los niños indígenas eran instruidos desde temprana edad a las labores específicas según el género, y en los inicios de la pubertad comúnmente los padres los comprometían para el matrimonio. El inicio de la madurez sexual y la definición de roles tradicionales eran indicios de que el muchacho o la muchacha ya estaba en “condiciones” de contraer matrimonio, y cuando se daba esto, se alcanzaba inmediatamente el estatus de “adulto”, sin importar la edad biológica.¹⁷

Así era la forma de vida en las comunidades indígenas hasta hace un par de décadas. Por eso la insistencia de los autores en los años setenta respecto a que en las comunidades

¹⁶ Se llegó a pensar incluso de la inexistencia de términos indígenas que aludieran a los jóvenes (Feixa, 1998). Sin embargo, los estudios antropológicos y etnográficos de los últimos años han demostrado lo contrario. Se sabe ahora que los grupos indígenas sí tienen términos específicos para nombrar a sus jóvenes. Entre los huicholes de Jalisco se nombran *temaik* (joven hombre) e *imaria* (joven mujer) a los jóvenes que han entrado a la pubertad (Martínez y Rojas (2005). Entre los purépechas de Nurío, Michoacán se nombra *úristkiri* a la jovencita que ha llegado al primer ciclo menstrual, y *tumbí* al muchacho que ha cambiado de voz (Bello, 2008). En el pueblo Kanjobal de Chiapas y Guatemala, al adquirir la capacidad reproductiva, se nombra *aché* al joven hombre y *copó* a la joven mujer (Ruiz, 2008). Entre los aymaras de Bolivia se nombran *wayna* a los jóvenes varones y *tamako* a las jóvenes mujeres (Fisher, 2008). Y por supuesto entre los tzeltales de Chiapas se nombra *kerem* al joven hombre y *ach'ix* a la joven mujer. Y así podríamos mencionar otros más.

¹⁷ La “invisibilidad” de la niñez y juventud indígena asociado con la pronta inserción a las labores “tradicionales” y el matrimonio no ha sido un asunto exclusivo de las comunidades indígenas, también lo ha sido en las sociedades occidentales, al menos en los siglos anteriores. Por ejemplo, a través de la historia, Aries (1987) demuestra que en la sociedad europea (concretamente en el Antiguo Régimen: Edad Media) la niñez y la juventud no tenían signos claros en la vida social, puesto que los niños y los adolescentes participaban activamente en la actividad económica familiar y una vez alcanzado la pubertad, comúnmente se contraría matrimonio. Además de que el autor enfatiza sobre la ambigüedad y la carencia de atención en el concepto de niñez y juventud durante la Edad Media, hace una interesante reflexión sobre el corto tiempo que se vivía esas etapas de la vida debido a la inserción al mundo de los adultos (una comparación con la época actual). Sin embargo, esa realidad cambiaría con el paso de los siglos ya que la escuela empezaría a dar lugar a la vida infantil y juvenil como no había sucedido en el antiguo régimen. Siguiendo a Aries (1987), fue en la época moderna en el que los niños y los jóvenes empezaron a emerger en la vida social occidental, pero ésta no dejaba de ser secundario. Este estudio se asemeja de alguna manera con la realidad que han vivido históricamente las sociedades indígenas (rurales), ya que la negociación de la juventud es una cuestión que ocupa un lugar importante en la vida social y cultural de las comunidades indígenas contemporáneas.

indígenas –como también en las sociedades rurales campesinas- no existían signos específicos que caracterizaran concretamente ese periodo o etapa del ciclo de vida,¹⁸ puesto que la costumbre era que el niño y la niña comenzaran a llevar una vida como sus padres y como el resto de la comunidad desde temprana edad: trabajar en el campo en el caso de los varones, y dedicarse a los quehaceres del hogar en el caso de las mujeres. Al respecto, Durston (1997) señalaba que “si a los 15 años un joven o una joven rural es jefe de hogar, casado y con hijos, y no estudia sino trabaja para sobrevivir, parece legítimo suponer que su juventud terminó antes de comenzar” (Durston, 1997: 5).

González (2003:165) señala que los jóvenes rurales e indígenas han existido pero no la juventud, entendida este último como marcador sociocultural específico y con existencia propia. Es decir, si un joven indígena no se casó en el inicio de la pubertad este evento no se prolongaba mucho tiempo, podía pasar uno, dos o tres años en soltería pero pronto *se daría en casamiento*, ya que así era la costumbre colectiva. Meneses (2011) refuerza esta discusión con el caso del pueblo Chatino de Cienaguilla, Oaxaca, cuando señala que “las alianzas matrimoniales entre adolescentes son una norma que no inquieta a nadie dentro de su visión del mundo, porque en principio se desconocía a la juventud como etapa socialmente diferenciada (Meneses, 2011:69). Entendida así, se consideraba que la juventud indígena en otros tiempos se vivía de manera muy corta, o definitivamente no se manifestaba (González, 2003; Pérez, 2011).

La realidad de la que hablan estos autores es la que han vivido también los tzeltales de Oxchuc. Nuestros abuelos y padres relatan que en otras generaciones (la que les tocó vivir a ellos) la transición de la vida infantil a la vida adulta estaba marcada por los compromisos tradicionales y el matrimonio. La clasificación de tareas según el género ha sido uno de los patrones culturales más importantes entre los tzeltales. Llegar a ser *ach'ix* y *kerem* (así denominados a los miembros tzeltales que han alcanzado la madurez sexual y que son solteros) no significaba únicamente que se estuviera “apto” para el matrimonio, también se esperaba que los jóvenes hubieran alcanzado mayor progreso y capacidad sobre sus roles tradicionalmente asignados.

Las habilidades cotidianas que se desarrollaban desde la niñez, y que se “perfeccionaban” en la juventud, eran los oficios que todo miembro oxchuquero debía saber y conocer; pero por otra parte, también eran entendidos como la preparación a la

¹⁸ Que podríamos entender como esa fase de soltería, de experimentación de oportunidades diversas y la socialización entre sus pares (Cruz, 2009). Pero quizás este intento de conceptualización quede débil con la realidad indígena (al menos hasta hace algunas décadas), ya que la concepción de “espacios intersticiales” (Feixa, 2003) es una mera idea occidental que no encaja con la realidad indígena y se puede decir que esta idea es todavía reciente para los pueblos indígenas.

vida adulta, marcada este evento por el matrimonio. En este sentido, la unión en pareja es la que determinaba la conclusión de la “juventud”, en donde el *kerem* y la *ach'ix* habrían alcanzado el estatus de adultos, nombrados a partir de entonces *minik* (hombre adulto) y *ants* (mujer adulta), sin importar la edad biológica.

Actualmente, en el municipio de Oxchuc se acostumbra aún llevar a cabo el matrimonio a pronta edad. Hay niños y niñas que aún son instruidos fuertemente por los padres en las labores tradicionales con la idea de que puedan casarse apenas estén preparados y tengan edad para ello. Aunque la cobertura de educación básica ha llegado a las poblaciones más apartadas de la zona, en muchas ocasiones la responsabilidad dentro del hogar es mucho más importante que las actividades escolares. A partir de la realidad cotidiana de los indígenas de los Altos de Chiapas, Cruz (2009) escribe lo siguiente:

En las comunidades las niñas son preparadas para el momento de ser muchachas casaderas, y los niños son igualmente instruidos para llegar al momento de ser proveedores y jefes de familia. La juventud entendida como una fase de experimentación de oportunidades diversas y de socialización está ausente y los jóvenes indígenas, aunque son reconocidos como personas en etapa de crecimiento, tienen dentro de la comunidad dos opciones: casarse y formar una familia o trabajar para contribuir al gasto familiar (Cruz, 2009:187).

Sin embargo, aunque son comunes todavía estas realidades en los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, no podemos obviar los cambios que han tenido lugar en los últimos años. Los esquemas culturales de los pueblos indígenas han sido alterados y transformados notablemente por la escuela, la migración, los medios de comunicación, las políticas públicas del Estado, la denominada globalización de la cultura y la introducción de las religiones no católicas, entre otros (Pérez, 2008; Ruiz, 2008; Urteaga, 2008; Cruz, 2012). La situación sociocultural actual de Oxchuc ya no es igual a la de antes. Las prácticas culturales ancestrales que caracterizaban a las personas que llegaban a la etapa reproductiva se han debilitado o aislado en la vida de la mayoría de las actuales generaciones tzeltales.

Los estatus de *kerem* y *ach'ix* ya no se definen únicamente por los conocimientos y las habilidades tradicionales asignados según el género, ni mucho menos son requisitos indispensables para llegar al matrimonio, puesto que estos indicadores son cada vez más sutiles en la vida de muchos jóvenes tzeltales como es el caso de los estudiantes universitarios que estudio. La gradual escolarización, la migración y el impacto de los medios de comunicación han trastocado contundentemente los referentes culturales tradicionales.

Por ello, con el propósito de reflexionar parte de los cambios que ha sufrido la noción de “juventud”, así como las maneras de ser joven tzeltal oxchuquero en tiempos actuales, me referiré concretamente a la figura del *“joven estudiante universitario”*, puesto que esta condición o rol, nos permite entender no sólo la emergencia, la amplitud o el dinamismo de la juventud tzeltal contemporánea, sino la transformación que ha sufrido esta categoría en la vida comunitaria y sociocultural de los oxchuqueros.

Como se han señalado en algunas investigaciones en contextos indígenas, la escuela (la secundaria y el bachillerato sobre todo) ha sido uno de los condicionantes y aceleradores de la creación de juventud (Feixa, 1998; Urteaga, 2008; Meneses, 2011). Es importante la aportación de Urteaga (2008) sobre este tema, porque señala que la introducción de las escuelas secundarias y telesecundarias en las zonas indígenas –a finales de la década de los setenta-, han permitido la construcción de lo juvenil dentro de las comunidades. A partir de la condición de estudiante, los muchachos y las muchachas han tenido la posibilidad de desarrollar prácticas juveniles que antes no se daban, por ejemplo, pasar todo el día en la escuela y con actividades recreativas, crear amistades, practicar el cortejo, etc. Es decir, el ser estudiante es una condición por la que muchos jóvenes indígenas viven su juventud (Urteaga, 2011: 19).

En concordancia a lo anterior, Martínez y Rojas (2005) señalan que la “juventud” de los jóvenes huicholes de Jalisco empezó a cambiar hacia mediados de la década de 1990 cuando comenzó a funcionar la escuela secundaria *Tatutsi Maxakwaxi*. Este cambio radica en que la presencia de dicha institución empezó a postergar las relaciones maritales entre los adolescentes y cuyo resultado fue la expansión de la juventud de los estudiantes huicholes. Por su parte, García (2009) encontró en Coyutla, Veracruz, que la aparición de la telesecundaria en 1972, la secundaria técnica en 1976 y el bachillerato en 1980, no sólo afectaron los papeles tradicionales asignados a los jóvenes totonacos, sino que habían creado un “proceso de institucionalización de la juventud” como una etapa de la vida que no estaba contemplada en la sociedad tradicional totonaca. Aparte de estos cambios, en el trabajo de García se aprecian dos resultados inmediatos asociados con la presencia de las escuelas: primero, la escuela como espacio para la construcción de identidades juveniles, y segundo, la escuela como medio para el ascenso social (García, 2009:47-49).

A partir de los trabajos referidos, la escuela aparece como un factor detonante de cambio en la representación social de la juventud indígena contemporánea, puesto que los jóvenes han empezado a ocupar un lugar importante en las comunidades; y la escuela aparece como un componente de cambio cultural de gran importancia que ha ofrecido al

joven nuevas prácticas, formas de pensar y espacios para definir y redefinir su juventud. En este sentido, la escuela como institución estatal y hegemónica, ha influido en modificar y ampliar la etapa juvenil, que en muchas comunidades indígenas de México era relativamente corta, o parecía tener menos relevancia en la estructura social de los grupos.

Lo anterior es el caso de Oxchuc. La figura del joven estudiante tzeltal va más allá que el nivel secundario, ya que la escolarización ha impactado en la vida de muchos jóvenes. En la actualidad los jóvenes de esta zona están recibiendo preparación académica como nunca antes. Si tomamos en cuenta que en Oxchuc se cuenta ahora con todos los niveles escolares, desde el nivel básico hasta el superior, es fácil entender que estos avances en materia educativa no sólo impactan en las “posibilidades” que tienen los jóvenes para profesionalizarse -como es el caso de aquellos que acuden a la Unich-, sino que promueven también otras experiencias juveniles, que se amplían y se dinamizan en esos procesos escolares. Y resulta ser muy importante también la incidencia de la migración y los medios de comunicación en tanto que son las vías por las que los jóvenes perciben y se apropian de otros referentes culturales nacionales y globales (Pérez, 2008, 2011).

Considero, por tanto, importante analizar al joven tzeltal a partir de su condición de estudiante universitario, porque es en la dinámica universitaria donde se dan procesos de apropiación y adquisición de conocimientos, valores, normas, prácticas, bienes culturales, etc., que tienen como fin último “integrar” al joven a las normativas de la vida institucional o “formal” (Bourdieu, 2002; Cruz, 2009; Weiss, 2012). Pero por otra parte, al tiempo en que los jóvenes cumplen con su rol de estudiante también aprovechan la ocasión para ampliar sus aspiraciones personales, situación que los confronta muchas veces con otros jóvenes no estudiantes, o con los adultos de la comunidad, generando conflictos de carácter generacional (Bourdieu, 2002), o tensión intergeneracional (Mannheim, 1993; Donati, 1999).

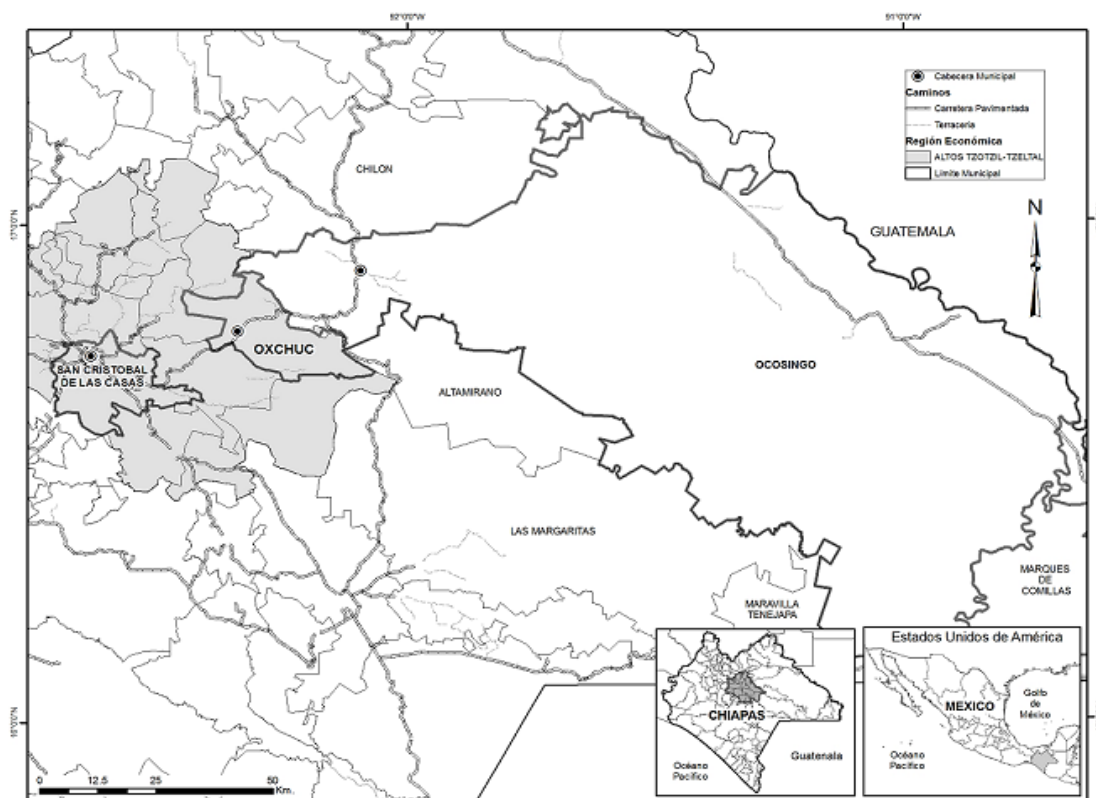
En relación con lo anterior, me he apoyado en propuestas de autores como Bourdieu, para quien “la escuela no es sólo un lugar donde se aprenden cosas, ciencias, técnicas, etcétera, sino también una institución que otorga títulos, es decir, derechos, y que con ello confiere aspiraciones” (2002: 167). También recupero el análisis que hace Weiss (2012) quien señala que la escuela puede percibirse como un espacio juvenil en donde la cotidianidad de los jóvenes estudiantes no se reduce únicamente a los parámetros institucionales y académicos, sino también a los espacios intersticiales juveniles que refieren concretamente a los tiempos de esparcimiento (dentro y fuera de la escuela, antes y después de las clases), de las conversaciones y convivencias entre compañeros y amigos, de los

intercambios de experiencias y de bienes (de tonos y juegos de celulares, música, imágenes, etc.), entre otras manifestaciones (Weiss, 2012: 136-137). Por su parte, Dayrell (2003) manifiesta que la escuela se constituye por un lado como la institución donde se puede tener acceso a los bienes culturales hegemónicos (como los conocimientos académicos), pero por otro lado, como espacio donde se construyen identidades y aspiraciones juveniles diversas (Dayrell, 2003:14).

Con base a las consideraciones expuestas, estudiaré la juventud tzeltal a través de la condición de estudiante universitario, reflexionando siempre sobre aquellos elementos culturales que son usados para reivindicar la pertenencia a la comunidad, pero atendiendo también aquellos que son modificados y que generan tensión con las generaciones anteriores, o con el sector de población que comparte la edad pero no las mismas oportunidades para continuar estudios superiores dentro o fuera de la comunidad. Por lo tanto, enfatizaré a lo largo del trabajo aquellos aspectos de conflicto (inter e intra generacional) que viven los jóvenes estudiantes tzeltales en relación a su vida y definición de juventud. Asimismo, se analizará este sector juvenil y su vínculo con los medios de comunicación masiva y el uso de nuevas tecnologías, concretamente sobre cómo es apropiado y resignificado su uso por los propios actores sociales en su cotidianidad, en la que los jóvenes tzeltales no son sujetos aislados en lo local o ante el mundo exterior.

1.3. Una aproximación al lugar de estudio

1.3.1. Acerca de Oxchuc



Fuente: Laboratorio de Análisis de Información Geográfica y Estadística, ECOSUR, Unidad San Cristóbal, 2013.

Ubicación geográfica de Oxchuc

Oxchujk' es un vocablo tzeltal que significa "Tres Nudos". Su denominación en castellano es parte de los cambios lingüísticos producto del intercambio cultural que se produjo con la conquista española. Históricamente, los pobladores han denominado al poblado como *Muk'ul Lum*, cuya traducción literal sería "pueblo grande", y se cree que esta referencia viene de la época prehispánica ya que el asentamiento actual fue un centro político y ceremonial muy importante para los tzeltales, y según la historia oral y la mitología propia, salieron de los Altos de Guatemala (Modiano, 1974: 26). Asimismo, se documenta que *Muk'ul Lum* no dejó de ser pronunciado por los habitantes en el momento en que los misioneros españoles constituyeron las bases de la colonia, en donde el pueblo continuó siendo el centro político-religioso y económico pero ahora de la regencia colonial de Guatemala (Esponda, 1994). Hasta hoy día, los ancianos acostumbran referir al pueblo con el término tzeltal, mientras que los padres, los jóvenes y los niños lo denominan con el término castellano.

Oxchuc perteneció política y religiosamente a la jurisdicción de Ciudad Real (después San Cristóbal de las Casas) hasta finales del siglo XIX. La independencia de Chiapas con la Capitanía General de Guatemala y de España, efectuada en el año 1821¹⁹, no desestructuró el dominio político y religioso de Ciudad Real, ni después que Chiapas decidió integrarse oficialmente a México el 14 de septiembre de 1824 (a excepción de Soconusco que lo hizo en 1842) (Trens, 1956). A pesar de estos cambios políticos del siglo XIX, los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas siguieron bajo el control de la antigua ciudad colonial de San Cristóbal (Benjamin, 1990). Fue hasta inicios de 1900 cuando los dirigentes políticos de Oxchuc (mestizos) decidieron integrar al poblado como Agencia Municipal de Ocosingo, condición política que se mantuvo hasta 1935, y para el año siguiente, Oxchuc se erige finalmente como municipio libre (Esponda, 1994).

El municipio figura entre el paralelo 16 y el meridiano 92. Su extensión territorial es de 72 km², una extensión que resulta cada vez más limitada si se considera su alta carga demográfica. De acuerdo a datos que arroja el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el año 2010, la población total del municipio de Oxchuc fue de 43 350 habitantes, de los cuales 21 844 son hombres y 21 506 son mujeres. Específicamente en la cabecera municipal se contabilizó que existían 6 675 habitantes (INEGI, 2010: 32).

La demarcación física de toda la zona se encuentra aproximadamente entre los 1100 a 2320 metros sobre el nivel del mar (msnm). Esto permite entender que las características climáticas de la zona sean variables, predominando el templado sub-húmedo. Los parajes que se encuentran limitados con los municipios de Ocosingo y Altamirano son los más húmedos y los que relativamente son “aptos” para la diversidad agrícola. El pueblo cabecera está a 2000 msnm, y debido a su altitud, la temperatura media anual es de 14° C y la máxima es de 23° C (son los grados que define a toda la región Altos) (Escobar, 2010: 10, 47-48). La característica topográfica del municipio es muy accidentado, y de la misma manera, es una particularidad física de toda la región (Maurer, 1983). Abundan decenas de montañas, pendientes, lomas y rocas, en donde resulta difícil practicar la agricultura. Sin embargo, los habitantes han estado históricamente en estos lugares y han sabido subsistir de generación a generación con la agricultura de autoconsumo.

Los habitantes de Oxchuc son hablantes del idioma tzeltal y forman parte de la extensa familia maya que ancestralmente se han llamado a sí mismos como *bats'íl winik* que

¹⁹ Las cuatro provincias de Chiapas proclamaron sus independencias (de Guatemala y de España) en diferentes fechas del año 1821. Comitán declaró su independencia el 28 de agosto de 1821, Ciudad Real de Chiapas el 3 de septiembre de 1821, San Marcos (Tuxtla) el 5 de septiembre de 1821 y el 23 de septiembre de 1821 lo hizo la provincia de Tapachula (Trens, 1956).

significa “hombres verdaderos” y cuya lengua es el *bats'il k'op* o “lengua legítima” (García de León, 1985). Estas denominaciones varían según la lengua maya que hablan los pueblos actuales de la entidad (Lenkersdorf, 1996).

Desde tiempos inmemoriales, los tzeltales, como parte de la familia mayense, se han diferenciado por la variante dialectal que hablan en los pueblos. Por ejemplo, los de Oxchuc se diferencian con los de Tenejapa, y éstos con los de Bachajón. Los de Cancuc y Amatenango del Valle también son variantes del tzeltal. García de León (1985) documenta que estas diferencias lingüísticas se acentuaron en la época colonial al ser congregados y regidos los pueblos política, geográfica y parroquialmente (García de León, 1985:32). Por esta causa, entre los tzeltales se identifican y diferencian por el acento idiomático que habla cada pueblo, aunque otros aspectos culturales -incluyendo la vestimenta (sobre todo en el caso de las mujeres)- son también referentes de identificación ante otros grupos regionales. Estos marcadores culturales cobran mayor sentido en los tzeltales debido a la proximidad geográfica que tienen con otros grupos como los tzotziles, ch'oles y tojolabales. Por ello, es común que entre los pueblos indígenas de Chiapas se identifiquen quiénes son oxchuqueros, cancuqueros, bachajontecos, tenejapanecos (tzeltales), o entre éstos con los zinacantecos, chamulas, simojoventecos, o huixtecos (tzotziles), entre otros.

Cuando Villa Rojas (1993) estudió a los tzeltales de los Altos de Chiapas en los años cuarenta del siglo veinte, detectó los indicadores socioculturales con los que se diferenciaban las comunidades o los pueblos, y lo relató de la siguiente manera: “Cada comunidad tiene su territorio bien definido, sus formas dialectales, su vestuario, sistema de parentesco, organización sociopolítica, recursos económicos, oficios, así como otros rasgos culturales. Cada nativo de la región encuentra fácil identificar el origen de otro indio con sólo percatarse de su forma de hablar, de vestir o por los productos que vende” (Rojas, 1993: 184). Algo interesante que descubrió Villa Rojas en esos años fue que la diversidad cultural entre los tzeltales y tzotziles se manifestaba con más claridad en los días festivos o en los días de plaza (mercado), principalmente a través de las vestimentas de las mujeres y de las lenguas que hablaban.

Es importante subrayar que los pueblos indígenas se han identificado de manera diversa respecto a los emblemas culturales, pero todo parece indicar que la lengua sigue siendo uno de los elementos más fuertes en la identidad de los pueblos indígenas actuales. Sin embargo, también encontramos que para los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, el sentido de pertenencia se construye también a partir del pueblo específico en el que se habita o se nació, es decir que la identidad local resulta ser en ocasiones más importante

que el uso del idioma indígena. Hernández (1994), quien ha estudiado las identidades múltiples de los grupos indígenas de la entidad chiapaneca, encuentra que para los grupos nativos es más importante identificarse por el pueblo o a través de la localidad de origen, que a partir de la pertenencia indígena, y que esta identidad no siempre corresponde con la identidad étnica con la que se les reconoce o les ha impuesto el Estado mexicano.

Algo similar demostró Ruiz (2006) con los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas, al observar que a pesar de las diferencias internas existentes, es el nuevo territorio donde la población refugiada y la población nacida en México ancla su identidad, es decir, comparten un sentido de pertenencia que se construye a partir del nuevo territorio pero con base en la raíz cultural del lugar donde partieron en Guatemala, por lo que la población refugiada en cuestión se identifica como migueleña por ser originaria del municipio de San Miguel Acatán, Huehuetenango, Guatemala. En este estudio se deja ver cómo la pertenencia a un mismo complejo cultural impacta más en la constitución de la nueva identidad colectiva, que la pertenencia nacional como guatemalteco o mexicano, aunque éstos referentes no desaparecen en la vida cotidiana de los pobladores.

Pérez Ruiz (2010) también comparte esta idea al estudiar a los habitantes de Yaxcabá, Yucatán, y señala que la identidad local tiene más peso que la adscripción al grupo maya peninsular. La autora escribe: “[...] en este lugar, la generalidad de los habitantes –sin importar edad, sexo ni filiación cultural, lingüística u origen histórico–, se reconocen como *yaxcabeños*, porque nacieron en Yaxcabá. Sin embargo, algunos de ellos se reconocen a sí mismos, y son reconocidos por otros, como *mayeros* porque pertenecen a grupos familiares que hablan lengua maya y se asumen como descendientes de los antiguos habitantes prehispánicos” (Pérez, 2010:84).

Los casos señalados muestran que los pueblos mayas se han diferenciado no solamente en términos culturales y lingüísticos sino también territoriales. La gran civilización maya que se desarrolló en lo que hoy conocemos como Sureste mexicano, Caribe mexicano y toda Centroamérica, “fueron territorios en donde se desarrollaron sociedades con diversidades lingüísticas así como culturales. Hubo jerarquías de poder político y religioso que generalmente terminaron en tensiones y luchas entre pueblos”, como aún suele suceder entre los pueblos mayas contemporáneos (Escalona, 2012:534).

1.3.2. Los aspectos económicos y políticos

Hasta hoy día, Chiapas es considerado un estado predominantemente agrícola. “Alrededor del 58% de la población trabajadora de Chiapas se gana la vida en labores del campo. La inmensa mayoría de las tierras (más de 95%) son de temporal; menos de 5% de los campos cultivados tienen acceso a la irrigación artificial. Dos terceras partes de las tierras de todo el estado están dedicados al cultivo de maíz, mientras que las tierras de riego se dedican principalmente a la producción de frijol, melón, plátano, mango y caña de azúcar, además de maíz” (Zebadúa, 2010:172). Parte de las tierras chiapanecas dedicadas al cultivo comercial, así como la actividad ganadera (actividad que ha tenido relevancia desde mediados del siglo XX), se encuentran principalmente en las regiones de valles Centrales, de la Frailesca, parte de la Costa, Fronteriza y Selva.²⁰ La región de los Altos de Chiapas no ha figurado notablemente en estas actividades debido a las características físicas de los terrenos, por lo tanto, las comunidades indígenas que la habitan, quedan circunscritas en la actividad primaria tradicional: la agricultura de autoconsumo.

Esponda (1994), uno de los estudiosos de la zona, registró en la década de los noventa que debido a los factores topográficos, climáticos, tecnológicos, y combinados con la escasez y la mala calidad de la tierra, la productividad agrícola en Oxchuc es fundamentalmente para el consumo familiar; y los excedentes -invariablemente limitados-, se comercializaban con la finalidad de obtener un poco de dinero y comprar así algunos productos, objetos, herramientas y otras necesidades básicas de las familias. Sin embargo, habría que decir que la obtención de dinero se complementaba con la venta de huevos, pollos y puercos que criaban las mujeres (Esponda, 1994: 107).

Es importante resaltar esta última parte ya que históricamente los indígenas de las tierras altas de Chiapas han comercializado sus productos agrícolas y animales de corral con las familias mestizas de San Cristóbal de las Casas. Los abuelos aún conservan sus experiencias cuando viajaban a pie desde sus comunidades hasta *Jovel* –nombre con el que denominaban los nativos la ciudad de San Cristóbal de las Casas- para vender sus productos locales a los ladinos, y luego con el recurso obtenido, compraban lo indispensable del hogar (sal, panela, herramientas, ropa y algunos productos comestibles como camarón, pan, entre otros), sin descartar el aguardiente, que también ha sido consumido en la región (sin intenciones de generalizar) no sólo como una bebida alcohólica, sino como una sustancia importante que sirve para ofrendar en las ceremonias y

²⁰ En el estado de Chiapas, se conocen oficialmente nueve regiones económicas que son: Centro, Altos, Fronteriza, Frailesca, Norte, Selva, Sierra, Soconusco e Istmo-Costa. (Fuente: <http://html.rincondelvago.com/estado-mexicano-de-chiapas.html>. Fecha de consulta, 2 de mayo de 2013).

en los ritos tradicionales, pero también para “estar en contacto” con los dioses protectores de la naturaleza al estar bajo los efectos de la sustancia.

El vínculo comercial de Oxchuc con San Cristóbal y Ocosingo mejoraría después de 1967 cuando estas dos ciudades quedaron conectadas con la carretera panamericana actual, en el que la cabecera municipal de Oxchuc quedó ubicada geográficamente entre estas dos ciudades. Sin embargo, a pesar de estas nuevas vías de comunicación, el mercado tradicional local de los oxchuqueros siguió siendo importante como hasta hoy día. El sábado es un día de paseo para la mayoría de los habitantes. Es el día en el que se vende, se compra y se pasea. Es un momento en donde los productos del campo y los productos industriales se venden e intercambian de manera paralela.

En la actualidad, la venta de los productos locales sigue siendo una fuente de ingreso importante para las familias de Oxchuc. Sin embargo, la gente ha buscado otras fuentes de ingreso para la subsistencia familiar, ya que los cambios que ha traído la “modernidad” en los últimos lustros ha hecho que los habitantes tzeltales dependan económicamente de otras actividades y oficios tales como la albañilería, la carpintería, el transporte (conductores), los negocios de todo tipo y la migración laboral hacia el Caribe mexicano - sobre todo a Cancún y Playas del Carmen-, en algunas ciudades del estado de Chiapas y a los Estados Unidos.

En el caso particular de la cabecera municipal, las actividades económicas y los oficios de los habitantes son múltiples. Muchos se dedican a los negocios particulares como las pequeñas y grandes tiendas de abarrotes, la venta de verduras y frutas, panaderías, las tiendas de ropa, zapaterías, farmacias, papelerías, materiales eléctricos, mueblerías y aparatos domésticos. Hace un par de años también se establecieron las plantas purificadoras de agua, que actualmente dotan del vital líquido a la mayoría de los habitantes. Los negocios que han prosperado a algunas familias son las tiendas de ferretería, la venta de materiales de construcción y las tiendas de abarrotes que son las que abastecen a los pequeños negocios asentados en las más de 90 localidades o parajes del municipio. Algunos de los comercios establecidos en el pueblo en los últimos tres años como las tiendas Telcel y las empresas de empeño (o financieras populares), son establecimientos que tienen sus orígenes en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

Es posible advertir que en el municipio de Oxchuc y concretamente en su cabecera municipal, se advierte una creciente diferenciación social como resultado del dinámico comercio descrito arriba. Las familias que se dedican a la venta de productos industriales

comestibles de mayor tamaño (abarrotos), de materiales de construcción y de ferretería son vistos por el resto de la población como las familias más favorecidas económicamente, que en muchas de las ocasiones son denominados como *k'ulejetik* en tzeltal, cuya traducción literal sería “ricos”.

El profesor bilingüe, más que un oficio en la zona, es una profesión privilegiada entre los tzeltales. Se puede decir que ser profesor es uno de los trabajos más estables -a comparación a otras actividades laborales- en tanto que proporciona seguridad económica. Los antecedentes del maestro bilingüe como actor relevante en Oxchuc –como lo es en el resto de los municipios de los Altos de Chiapas- tiene su origen en los años cincuenta con la llegada del Instituto Nacional Indigenista (1951) en San Cristóbal de las Casas. El impacto más importante que generó la política indigenista en la entidad fue la formación y egreso de los primeros promotores o alfabetizadores. Es importante subrayar que los contados promotores que se formaron con el modelo de castellanización, no solamente fungirían como portavoces de la política indigenista nacional -como veremos en el capítulo segundo-, sino que marcarían el origen de un sector social, económico y políticamente privilegiado frente al resto de la población tzeltal. Por lo tanto, con el paso de los años, los maestros bilingües han jugado un papel relevante en el aspecto económico y en la política de la zona (Pineda, 1995).

A inicios de la década de 1990, Esponda (1994) documentó que en Oxchuc los promotores de educación bilingüe no solamente gozaban de cierto estatus social dentro de la comunidad, sino que el ser maestro se convirtió en una aspiración constante para muchos jóvenes debido a los beneficios sociales y económicos que esta profesión ofrecía, es decir, se vio como una profesión que garantizaba movilidad social. El autor anota lo siguiente: “Los jóvenes que han tenido la posibilidad de alfabetizarse y seguir la carrera de promotores de educación bilingüe han encontrado en la educación un *modus vivendi* cómodo y ventajoso, pues además de percibir un ingreso constante y superior al que pueda ganar cualquier indígena de la comunidad y a la vez de contar con diversas prestaciones (vacaciones, aguinaldos, compensación, préstamos, etcétera) también tienen una participación directa y activa en los asuntos políticos y sociales de la comunidad, muchos de estos maestros bilingües conforman la élite política que controla y detenta importantes recursos económicos” (Esponda, 1994: 107-108).

Desde finales de los años cincuenta hasta hoy día, los maestros oxchuqueros han ocupado un lugar importante en la estructura social del municipio. Además, el sector campesino concibe al maestro como aquel que “tiene dinero” y el que accede a otros

espacios políticos porque sabe hablar el castellano. Históricamente, los profesores bilingües han sido identificados como los *bijteswanejetik* o *abatetik yu'un ajwalil* que significan literalmente como “los educadores” y “los representantes del gobierno” respectivamente. Estas etiquetas demuestran que desde la concepción de la población campesina los maestros son un sector que se diferencia del resto de los habitantes y goza de mayor estatus social. Y esto adquiere mayor significado si tomamos en cuenta que los primeros maestros oxchuqueros formados bajo el modelo educativo del INI, y el gran número de promotores que se formaría posteriormente, ya no regresarían a vivir a sus parajes de procedencia sino que optarían por residir en la cabecera municipal, e incluso en San Cristóbal u Ocosingo.

No se cuenta con datos específicos en torno al número de maestros viviendo en la cabecera municipal, pero de acuerdo a un sondeo general que realicé durante el año pasado (2012) con algunos profesores con larga trayectoria, y también basándome en mi propia experiencia personal y familiar, me atrevo a decir que casi la mitad de los habitantes de la cabecera municipal son profesores bilingües. De hecho, existen otros profesionistas como abogados, médicos, ingenieros, contadores públicos, licenciados en ciencias sociales, etc., pero estos siguen siendo una minoría frente a los maestros de educación indígena.

También es importante indicar que los maestros son quienes han tenido una relevante participación en la política municipal en las últimas dos décadas. Hasta antes de los años noventa del siglo XX, el único partido que tenía reconocimiento y base social en Oxchuc era el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y la elección de los candidatos para la presidencia municipal era organizada por dicho partido. Sin embargo, los ancianos o “principales” de las comunidades del municipio jugaban un papel relevante en este asunto, puesto que ellos intervenían en la elección de los candidatos.

Históricamente, el territorio de Oxchuc está dividido con una línea imaginaria que atraviesa la cabecera municipal, y Villa Rojas (1990) lo ha documentado como los dos grandes barrios del municipio, uno denominado *Muk'ul Kalpul* (barrio grande) y otro *Bik'it Kalpul* (barrio pequeño). La costumbre era que en cada barrio saliera un candidato para la presidencia, y eran los ancianos y demás autoridades de ambas partes que se encargaban de organizarlo; posteriormente, en una concentración masiva en la cabecera municipal se elegía a uno de los dos candidatos a través de un consenso mayoritario. En este acto de usos y costumbres participaban como candidatos tanto campesinos como maestros.²¹

²¹ Esta idea se construye a partir de una conversación con Don Samuel Sántiz, profesor bilingüe de 56 años.

Sin embargo, esto cambió notablemente en la década de los noventa cuando el Partido Revolucionario Democrático (PRD) y el Partido Acción Nacional (PAN) lograron mayor base social en el municipio y empezaron a elegir sus propios candidatos para la presidencia municipal. Esto complicó la situación de las elecciones porque se empezó a ignorar la costumbre de antes, y además, los “*principales*” o ancianos de cada barrio fueron aislados gradualmente en el espacio político. Se puede decir entonces que el *sistema de partido* es el que empezó a dominar desde entonces la política municipal de Oxchuc.

Ganar la alcaldía a través de la gerontocracia ha sido suplantado por el poder económico y la profesionalización. En los últimos 10 años (2002-2012), la presidencia municipal se ha disputado entre maestros bilingües y profesionistas (de diferentes carreras). De 2002-2004 estuvo como presidente municipal el Lic. Norberto Sántiz López (Lic. en Derecho); el siguiente trienio (2005-2007) la licenciada María Gloria Sánchez Gómez (Contadora Pública) que sería la primera alcaldesa en la historia política de los tzeltales y esposa del anterior presidente. Luego le siguió el maestro Jaime Sántiz Gómez (2008-2010) quien tiene el grado de maestro en educación indígena (el cual adquirió popularidad entre los habitantes por exigir que lo llamaran Maestro y no profesor en los discursos, eventos y documentos oficiales, puesto que cuenta con grado de maestría). De 2011 a 2012 administró la licenciada Cecilia López Sánchez (Psicóloga), y a finales de 2012 vuelve a ocupar el cargo el licenciado Norberto Sántiz quien coordinará la administración política municipal hasta 2015.

Esta lista de alcaldes ilustra por una parte cómo en Oxchuc los profesionistas locales están diferenciándose socialmente del resto de los habitantes, y están construyendo un espacio de poder político cerrado o inaccesible para otros sectores de la población. Por otro lado, comienza a darse la participación de las mujeres como autoridades municipales y en otros cargos de la administración pública, lo cual es un fenómeno novedoso en materia política, y una práctica que puede resultar provocadora a la cultura tradicional de los tzeltales. Es decir, de acuerdo a la concepción tzeltal, sobre todo de los ancianos, no es prudente que una mujer tome cargo como alcaldesa ni en cargos menores, puesto que culturalmente es una afrenta para los hombres, por lo que generalmente han sido éstos quienes han ocupado los cargos como autoridades en los ámbitos religiosos y políticos. Sin embargo, es evidente que esta costumbre está siendo quebrantada en la actualidad, y reflejo de ello son las mujeres (casadas y jóvenes) que han mostrado una abierta participación en los asuntos políticos del municipio.

Actualmente, las mujeres jóvenes están teniendo mayor escolarización y eso ha generado que paulatinamente exijan sus derechos de participación e inclusión no sólo en el ámbito político, sino también en los diversos espacios sociales (religioso, laboral, hogar, escolar, etc.), asunto que trataré con más detalle en el capítulo tres.

1.3.3. Un acercamiento a los cambios que se han vivido en Oxchuc

La llegada del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)²² en la década de los años cuarenta en los Altos de Chiapas, y la creación del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en 1951 en San Cristóbal de las Casas, se constituyeron - aunque con objetivos diferentes-, en las instituciones con más incidencia en los aspectos sociales y culturales de las comunidades indígenas de la región, particularmente con los tzeltales y tzotziles.

La presencia del ILV en México se caracterizó por su labor evangelizadora y la traducción de la Biblia en los idiomas indígenas. Se documenta que esta corporación protestante fue favorecida en un principio por el gobierno mexicano y en estrecha colaboración con el Instituto Nacional Indigenista (INI) y la Secretaría de Educación Pública (SEP), por lo cual gozó de una rápida expansión en varios puntos de la República Mexicana, como es el caso de Chiapas. Sin embargo, los mismos intelectuales indigenistas se opusieron al trabajo y la presencia del ILV, pues cuestionaron entre otras cosas su misión evangelizadora y de aculturación. Como consecuencia, el gobierno del país acordó derogar su convenio con el ILV en el mes de noviembre de 1979 (Lings, 1981:10), pero a pesar de ello la corporación continuó con sus labores a lo largo del siglo XX.

Fueron Mariana Slocum y Florence Gerdel quienes realizaron trabajo misionero por 20 años entre los tzeltales de Oxchuc (1944-1964). Slocum, como alumna y lingüista del Instituto Lingüístico de Verano, había visitado y explorado a principios de 1940 algunos poblados de la región Selva de Chiapas (Tumbalá y Bachajón, hablantes de ch'ol y tzeltal respectivamente) con el fin de establecer su campo de evangelización; pero después de cuatro años decidió no quedarse en dicha zona, y optó por trabajar entre los tzeltales de Oxchuc. Fue entonces en junio de 1944 cuando Slocum resolvió instalarse en un paraje de Oxchuc, llamado Yochib, para empezar a realizar el cometido. En 1947 llega Florence Gerdel para involucrarse en la tarea del proselitismo protestante. Desde que estas norteamericanas eligieron El Corralito –un paraje cercano a la cabecera municipal- como

²² Una corporación religiosa protestante de origen Norteamericano cuyo fin en México y América Latina fue: evangelizar a los pueblos de origen indígena, traducir la Biblia en los idiomas nativos, proporcionar servicios médicos y entre otros (Esponda, 1986).

radio de acción, se documenta que la misión evangelizadora tuvo una rápida expansión en toda la zona tzeltal, así como parte de la selva de Chilón y Ocosingo (Slocum, 1988; Corpus, 2008).

No es el propósito en este trabajo profundizar sobre el proselitismo protestante en Oxchuc, pero resulta necesario dar estos antecedentes en tanto que fue uno de los factores que trastocaron visiblemente las formas de vida de las familias tzeltales a partir de 1950. La adscripción de decenas de familias al credo protestante no sólo generó tensiones entre los habitantes, también provocó una progresiva invisibilización de ciertas prácticas y creencias ancestrales, que ante la filosofía del credo protestante –concretamente el presbiteriano– fueron calificadas como inadecuadas o paganas.²³ La compleja cosmovisión de los tzeltales, la relación con la naturaleza, las creencias y prácticas en torno a los poderes sobrenaturales que había documentado Villa Rojas (1990) en la década de los cuarenta, se verían seriamente enfrentadas a un contexto religioso nuevo lleno de contradicciones y con un progresivo desvanecimiento.

Por su parte, la acción indigenista en Chiapas también contribuyó a los cambios que empezó a vivir Oxchuc a partir de la década de los cincuenta. Pero a diferencia del proyecto religioso antes referido, las acciones que dirigió el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil desde su radio de acción en San Cristóbal de las Casas, se centró básicamente en la Educación y en la Salubridad e Higiene (De la Fuente, 1964: 230).²⁴ Estos fueron los programas de acción más definidos que se llevaron a cabo hacia las diferentes comunidades indígenas de los Altos de Chiapas. Por ende, como señaló el primer director del Centro Coordinador de San Cristóbal de las Casas, Julio de la Fuente, los programas de acción indigenista resultaron ser lentos no sólo por el elevado grado de pobreza y analfabetismo de las comunidades, sino por la complicada geografía de los asentamientos y la justa desconfianza que tenían los indígenas hacia los mestizos. Por estas razones, y particularmente por el factor de desconfianza, el autor señaló que los programas de alfabetización y de salud fueron rechazados en varias comunidades de la región, sobre todo en las comunidades tzotziles como Chamula (De la Fuente, 1964:43).

²³ El presbiterianismo en Oxchuc se distinguió particularmente por su “radical” posicionamiento frente a las prácticas tradicionales y ancestrales tzeltales, que desde la concepción cristiana protestante “afectaban” la relación familiar-comunitaria, espiritual y de salud de los indígenas (concretamente en lo que refiere a la brujería, el uso del aguardiente y las creencias en los elementos de la naturaleza), pero no existen evidencias que demuestren el desprestigio o el estigma que pudo haber generado la práctica de esta religión en torno al uso de la lengua o la vestimenta tzeltal. Por el contrario, el idioma local que llegaron a dominar Slocum y Gerdel se constituyó como un recurso eficaz para acercarse y ganar la confianza de los tzeltales, y también para la divulgación de la Biblia, la cual tradujeron al idioma local.

²⁴ De la Fuente (1964) señala que las acciones del Centro Coordinador también abarcaron programas sobre el desarrollo de la Agricultura y Ganadería, pero tuvieron menos impacto que los programas de Educación y Salud.

A parte de la lejanía de las comunidades y de la desconfianza de las familias indígenas hacia el mestizo, existían otras explicaciones de carácter cultural que llegaron a dificultar concretamente la promoción de la alfabetización. De la Fuente destacó las siguientes razones: la poca importancia de la tradición escolar en las comunidades, la organización social que adscribe a la niña y el niño un estatus y una función de adulto a muy temprana edad, la discordancia entre el ritmo de trabajo de la comunidad y el de la escuela, entre otros (De la Fuente, 1964:44-45). En definitiva, estas realidades fueron los desafíos más grandes del proyecto indigenista desde su comienzo, los cuales siguieron siendo las constantes a lo largo del siglo XX.

Sin embargo, aunque la tarea de la alfabetización y el programa de salud comunitario tuvieron comienzos lentos en la década de los cincuenta, es importante subrayar que estas acciones de Estado se constituyeron como los factores que empezaron a incidir en el cambio social, político, económico y cultural de los pueblos indígenas de los Altos. Los jóvenes tzeltales y tzotziles que fueron reclutados como promotores culturales en la década de 1950, aparecen definitivamente como los precursores de la alfabetización. Aún con el deficiente dominio de la lengua oficial y de la poca preparación escolar de los jóvenes promotores²⁵ -limitaciones que fueron superados después por sus alumnos-, fueron los protagonistas de los nuevos ideales de la cultura nacional en las comunidades, además de ser los intermediarios de la política indigenista.

Aguirre (1993) evidencia que se procuró siempre superar las deficiencias de los promotores seleccionados a través de cursos de profesionalización. Pero también explica que dichas tareas eran auxiliadas comúnmente por el Instituto Lingüístico de Verano: “El adiestramiento se lleva a cabo en ciudad Las Casas, en las instalaciones del internado indígena; durante dos meses se perfecciona el deficiente castellano de los promotores en ciernes y se les suministran los conocimientos elementales sobre materias diversas que imparten los técnicos del Centro Coordinador en pedagogía, salud pública, agronomía y economía. Además, Kenneth y Nadina Weathers, por los tzotziles, y Mariana Slocum, por los tzeltales, ambos de ILV, se hacen cargo de la técnica de la enseñanza en lengua vernácula” (Aguirre, 1993:351).

La cita anterior demuestra que a pesar de que el INI distaba del propósito evangelizador del ILV, se apoyó inicialmente en las acciones que realizaban sus misioneros y misioneras para fomentar la alfabetización en las comunidades, sobre todo en aquellos

²⁵ Aguirre Beltrán llegó a afirmar que los primeros promotores tzeltales y tzotziles no se les podía calificar como bilingües porque tenían poco dominio del castellano, eran más bien jóvenes “semibilingües” y “semialfabetos” (Aguirre, 1993:351).

padres de familia protestantes, para que aceptaran enviar a sus hijos a las nuevas escuelas que el Centro Coordinador estaba instaurando. La gran aceptación que tuvo el credo protestante en Oxchuc influyó en este asunto. Lewis (2011), quien ha estudiado los primeros promotores (as) bilingües en los Altos de Chiapas, documentó que a pesar de los obstáculos que enfrentó el Centro Coordinador en sus inicios, la inscripción de alumnos fue considerable, y resulta relevante que las niñas que se inscribieron a la escuela en 1952 eran en su gran mayoría de Oxchuc, y esto se debía a la promoción que hacían las misioneras sobre la importancia de la educación de los niños y jóvenes.

Informes de 1952 pintan un sistema escolar que enfrentaba graves obstáculos. Muchas de las escuelas comenzaron a funcionar sin contar con salones de clases, pues todavía no se construían. En total se inscribieron 1504 estudiantes, de los cuales sólo 108 eran mujeres, y de estas, todas, excepto una, provenían de Oxchuc, donde las misioneras protestantes del ILV fomentaron una cultura de escolaridad de ambos sexos (Lewis, 2011:34).

Independientemente del vínculo que tenía el INI con el ILV en los asuntos de la educación indígena, importa resaltar que los primeros promotores no sólo introdujeron y forjaron la enseñanza de las letras y los conocimientos de la cultura nacional en las comunidades, sino otros hábitos que no estaban contemplados o no estaban generalizados en la cotidianidad de las familias indígenas, tales como el aseo personal de los niños, la construcción de letrinas, la limpieza de las casas, hervir el agua que se bebía, etc. (Slocum, 1988).

El proyecto-acción que sí compartieron tanto la política indigenista como el ILV fue la introducción de la medicina científica, acción que ha sido identificada como la que contribuyó al “desmembramiento” del saber y la práctica de la medicina indígena. Freyermuth (1993) quien ha estudiado por varios años el conocimiento médico tradicional de los indígenas de los Altos de Chiapas, afirmó en la década de los noventa que la decadencia de los médicos tradicionales en Oxchuc se debía a la introducción acelerada de la medicina occidental, operada por una parte por la iglesia protestante, y por otra, por el Centro Coordinador del INI (Freyermuth, 1993:37). La autora señala:

Para 1960, casi la mitad de los pobladores del municipio (Oxchuc) eran conversos al protestantismo, en su mayoría presbiterianos, lo que modificó fuertemente sus prácticas en la medicina tradicional. Diagnosticar a través del pulso, ingerir alcohol para curar y considerar a la brujería como causa de enfermedad es práctica que, habiéndose estigmatizado, ha sido casi erradicada u ocultada. La ley seca que priva en Oxchuc desde hace varios años necesariamente modificó, entre otras cosas, las prácticas curativas indígenas (Freyermuth, 1993:65).

Por ello, Harman (1974) y Esponda (1994), afirman que tanto la acción indigenista en Chiapas y el proselitismo religioso del ILV, han impactado contundentemente en la conducta y vida de los habitantes de Oxchuc. No obstante, Esponda no redujo su análisis únicamente a las acciones de la política indigenista o al del presbiterianismo, señaló en la década de los noventa que además de estos dos factores, estaban también el incremento demográfico, los inicios de la migración local y nacional, los conflictos políticos (por el sistema de partido) y la cada vez inserción de los habitantes a la dinámica comercial –sobre todo quienes radicaban en la cabecera municipal-, factores que contribuían, según el autor, a la formación de nuevas actitudes e ideologías inspiradas en los principios de la “modernidad” y el capitalismo (Esponda, 1994:108-109).

Sin embargo, a pesar de las transformaciones que generaron los factores antes mencionados, los referentes culturales ancestrales de los tzeltales continuaron presentes en la vida cotidiana. Aunque debilitados y reconfigurados muchos, y ocultados otros como el nagualismo y la brujería, el estilo de vida de las familias que no se adhirieron concretamente a la fe presbiteriana siguieron reproduciendo el credo católico tradicional, junto con los elementos culturales que se han hibridado con la religión occidental. Por ello, esta realidad, me permite creer que la educación formal (entendida como la formación educativa ofrecida por el Estado) no debe considerarse como el único factor que ha transformado aceleradamente las costumbres y prácticas ancestrales de los tzeltales en cuestión, sino que han sido resultado de una combinación de elementos religiosos, políticos y económicos.

1.3.4. Desde una perspectiva actual: a modo de cierre

Aunque el programa de educación indigenista en Chiapas formaba parte del proyecto político de integración a nivel nacional en los años cincuenta (tema que desarrollo en el siguiente capítulo), lo cierto es que dotó al indígena de nuevos recursos y principios no solamente escolares, sino políticos. La educación se convirtió para los tzeltales, tzotziles y demás grupos indígenas de Chiapas en un instrumento poderoso para defenderse del abuso, de la injusticia y de la discriminación que cometían los caciques o las familias ladinas locales. Así lo documentan algunos intelectuales indigenistas como Nahmad Sittón (director de dicha institución entre 1972-1978), quien asegura que la educación la concibió como el único medio para liberar al indígena no sólo del analfabetismo, sino del dominio colonial que abarcaba la misma posición del Estado mexicano y la Iglesia (Sosa, 2011:11).

Lewis (2011) proporciona también información al respecto y señala que la tarea de alfabetización que desarrolló el INI en los Altos de Chiapas había incidido en cierto modo en las nuevas reivindicaciones indígenas que se manifestaron con claridad en la década de 1970, concretamente en el Primer Congreso Indígena de 1974. En esta década se visibilizaron nuevas reflexiones y demandas indígenas en torno a la situación de marginación y racismo en el estado. El autor escribe al respecto: “Los egresados del INI también contribuyeron a dar forma al Primer Congreso Indígena de 1974, celebrado en San Cristóbal [y] aunque el INI no había logrado desarrollar y transformar los Altos de Chiapas en absoluto, su programa educativo tuvo un efecto palpable en capacitar a los indígenas para que se defendieran ellos mismos y tomaran la iniciativa política a partir de esos años (setentas) y desde entonces” (Lewis, 2011:41).

Cincuenta años después del inicio de la acción indigenista, los principios políticos e ideológicos que dieron forma al movimiento indígena en Chiapas, que irrumpió públicamente con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, son distintos al discurso indigenista y oficial, puesto que son otros agentes²⁶ internos y externos los que consolidaron las bases políticas de la reivindicación indígena en el estado (Montemayor, 2002). Sin embargo, desde una perspectiva histórica, la educación indígena que promovió el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil contribuyó en las nuevas voces de reclamo, reflexión y búsqueda de reconocimiento que protagonizaron los dirigentes indígenas en las últimas décadas del siglo XX.

El acceso a la lectura, -y a la misma comprensión de la historia del país y de manera particular de Chiapas- y la relación con otros actores no indígenas (y por lo tanto la adquisición de nuevas ideas) sirvieron como bases para juzgar la situación de marginación en que habían estado históricamente los pueblos indígenas chiapanecos (Legorreta, 1998). Aunque no toda la población indígena del estado, y en particular de Oxchuc, se involucró directamente en el movimiento armado de 1994, o más bien en su proceso de formación, sí

²⁶ La diócesis de San Cristóbal de las Casas, dirigida por el obispo Samuel Ruiz García desde 1960, fue el agente interno más destacado que a través de la Teología de la Liberación fomentó una nueva ideología en torno a la desigualdad y la opresión que padecían los indígenas chiapanecos. Para “concientizar” a los indígenas sobre tal situación, se formaron y capacitaron catequistas indígenas desde la diócesis de San Cristóbal, cuyo fin no era únicamente la evangelización, sino la intención de organizar a las comunidades contra las acciones injustas de los caciques y de las autoridades del Estado. Sin embargo, Carlos Montemayor (1997), Legorreta (1998) y Harvey (2000) quienes han estudiado a profundidad el antecedente del movimiento indígena en Chiapas, señalan que las tareas que coordinó Ruiz García, fueron superados, matizados y definidos políticamente a inicios de la década de 1970 a partir de la introducción de nuevos agentes de filiación socialista y maoísta venidos desde la ciudad de México (Línea Proletaria y Unión del Pueblo) y que se introdujeron en las Cañadas de la Selva Lacandona, estos agentes impulsarían y posteriormente formarían parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

coincidieron y apoyaron la causa.²⁷ Algunos indígenas ya tenían una trayectoria en la defensa de los derechos indígenas, y se valían de su formación escolar para defenderse ante los abusos y humillaciones que ejercía la sociedad mestiza y las instituciones gubernamentales que éstos mismos dirigían; pero es la insurrección armada del EZLN la que vino a fortalecer y legitimar el reconocimiento y el respeto hacia la población indígena.

En el caso particular de Oxchuc, cuentan los abuelos y adultos de mi comunidad que a inicios de la década de los ochenta, los hombres del pueblo tzeltal tomaron la decisión de expulsar a las familias mestizas que residían en la cabecera municipal, particularmente se enfrentaron a aquellas familias que habían actuado de manera negativa hacia los tzeltales, es decir, los ladinos que enganchaban a los hombres como peones sin pagarles el día de trabajo, aquellos que se apropiaban de las cosechas ajenas, y aquellos que asustaban con armas a los tzeltales cuando pasaban cerca de sus casas. A las familias ladinas que tenían una relación pacífica con los tzeltales se les permitió quedar con todos sus bienes, y son las familias que permanecen viviendo hasta hoy día en el pueblo.

La exigencia de un reconocimiento pleno tanto en el escenario local, regional y nacional fue una de las manifestaciones más cruciales de los pueblos indígenas chiapanecos en la postrimería del siglo veinte, cuestión que se vigoriza con el movimiento armado de 1994. Es en esos años que se empezó a manifestar lo que algunos antropólogos han denominado como el “resurgimiento étnico” (González Apodaca, 2008) o el nacimiento de “un nuevo sujeto indígena” (Cruz, 2012), no sólo de los indígenas chiapanecos sino de todos los grupos indígenas del país, e incluso incidiendo en el reconocimiento de los pueblos indígenas y su movimiento en América Latina.

En términos generales, este es el escenario social en el que se ubican los jóvenes que estudio en esta investigación. La mayoría de los estudiantes oxchuqueros adscritos a la Unich nacieron en un momento de cambios sociales, políticos, económicos, culturales, religiosos y educativos sin precedentes. Aunque no les tocó ver el movimiento indígena desde sus inicios, hoy tienen un marco referencial al respecto, de la cual ahora son beneficiados por las políticas públicas que derivaron de tal movimiento (educación con énfasis en el principio intercultural), de los debates, de las novedosas iniciativas de

²⁷ Aunque Oxchuc no fue un territorio de base zapatista como otros municipios de los Altos (Mítontic, Chenalhó, Pantelhó, Larrainzar, por citar algunos), sí participó activamente algunos de sus habitantes en el movimiento. Militantes y simpatizantes oxchuqueros conformaron el grueso del movimiento indígena de 1994. En las primeras líneas periodísticas del mes de enero del 94, Oxchuc era uno de los municipios que fue ocupado por el EZLN (Montemayor, 1997).

reconocimiento social y jurídico de los pueblos indígenas que se abordaron ampliamente a inicios del presente siglo.

Lo que Cruz (2012) ha analizado como “el nacimiento de un nuevo sujeto indígena en Chiapas”, refiere precisamente a que los jóvenes indígenas contemporáneos han sido producto de los cambios trascendentales que se empezaron a vivir en Chiapas en el ocaso del siglo XX: la guerra zapatista, los desplazamientos forzados y los movimientos sociales posteriores, la explosión de la migración indígena internacional, la necesidad de ampliar y concretar los principios de la interculturalidad -fenómeno que encuentra respaldo a nivel global- en los distintos niveles de la educación, entre otros aspectos. Son estos cambios que de una u otra manera explican, según la autora, el protagonismo de los jóvenes tanto dentro como fuera de sus contextos de origen. Cruz escribe al respecto: “Los indígenas que nacieron y crecieron con el estandarte del diálogo cultural y del orgullo étnico experimentan el mundo bajo el paraguas de la transculturalidad, lo que les otorga un cierto grado de empoderamiento, agencia, movilidad, presentación y autorrepresentación en la vida cotidiana” (Cruz, 2012:146). En los siguientes capítulos analizaré cómo se vive este cruzamiento de fronteras identitarias entre los jóvenes oxchuqueros de la Unich no solamente frente al otro (externo), sino dentro de las mismas relaciones sociales internas.

Segundo capítulo

LOS ANTECEDENTES DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN MÉXICO: LA CREACIÓN DE LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL DE CHIAPAS



La Universidad Intercultural de Chiapas, sede Oxchuc.

A manera de introducción

México debía ser una sociedad culturalmente homogénea. ¿Sobre cuáles bases podría lograrse esa unidad? La opción fue, una vez más, el mestizaje: se pensó que México *era* un país mestizo y los remanentes que no lo fueran debían integrarse cuanto antes.

Bonfil, 2008.

El proyecto político, social y cultural más ambicioso que se acuñó después de la Revolución Mexicana fue el modelo del mestizaje.²⁸ En aras de construir una nación industrial progresista, y una identidad nacional basada en la cultura occidental, los nuevos dirigentes políticos posrevolucionarios -incluyendo la nueva camada intelectual social- proclamaron que para llevar a cabo dicho proyecto era necesario y urgente homogenizar la sociedad mexicana, y la propuesta era clara, “modernizar” e “integrar” al indígena a la cultura mayoritaria, es decir, a la cultura mestiza.

El afán de “incorporar” al indígena a la sociedad mayoritaria no fue una iniciativa propia del México posrevolucionario, era un plan que se venía desarrollando desde mediados del siglo XIX, sobre todo en el Porfiriato (Galván, 1990). Incluso, el intento de “integrar” al indígena a la cultura dominante no queda demarcado únicamente en los siglos XIX y XX, puesto que ha tenido un trasfondo histórico desde la Conquista misma. Considero pertinente la afirmación de Aguirre (1976) cuando señala que la ‘política oficial frente al indio ha sido siempre integracionista desde la administración económica, social y política española. A través de diferentes banderas ideológicas, con diversidad de actitudes y propósitos se ha tratado constantemente de integrar al indio a la vida occidental’.²⁹ Por lo tanto, “integrar” ha significado cristianizar, castellanizar y occidentalizar’ (Aguirre, 1976: 12).

²⁸ La ideología del mestizaje en México “es una construcción del siglo de los nacionalismos decimonónicos y del nacionalismo revolucionario del siglo XX y se relaciona con distintas ideologías y corrientes del pensamiento”. La ideología del mestizaje “se expresa en discursos que pasan por la negación y la desaparición del indio a través del supuesto mejoramiento biológico de la raza que se pretendía producir con la inmigración europea”. En el México posrevolucionario se apunta la integración del indígena a través de la “fusión biológica y cultural” con el mestizo, en este sentido, el mestizo se convierte como la “raza” que simbolizaba la mexicanidad y la unidad de la nación. Por lo tanto, “el mestizaje se convierte en núcleo básico de los discursos político-ideológicos legitimadores de una integración forzada, construidos por intelectuales, políticos, funcionarios del Estado y antropólogos indigenistas (Castellanos, 2000:13-14).

²⁹ Puede decirse que la castellanización fue el modelo educativo que históricamente ha prevalecido desde la colonia, que se ha dado en llamar “la educación religiosa castellanizante”, en tanto que la religión católica como institución, fue parte de los pilares de la educación colonial, y concretamente fueron los clérigos quienes han jugado un papel relevante en la castellanización del indígena, sistema educativo que sólo se debilitaría después de las leyes de Reforma en el siglo XIX en el gobierno Juarista cuando se apunta hacia una educación laica (Galván, 2002; Tanck de Estrada, 2002; Bastiani et-al, 2012).

Sin embargo, la relevancia de la política integracionista de los finales del siglo XIX y principios del XX, fue el intento de “superar” la idea y práctica de exclusión y dominación por la que habían estado los pueblos indígenas en el pasado colonial (Galván, 1990; Traffano, 2004). Por lo tanto, se propuso la necesidad de “redimir” al indígena de los males del pasado e introducirlo a la vida moderna. La “preocupación” de fondo radicaba en el afán de homogeneizar la cultura mexicana, con miras de conducir a la nación hacia el progreso económico. Por ello, era importante preparar al indígena ante ese gran proyecto, porque hasta ese momento no le había sido permitido formar parte de la sociedad moderna “llevando consigo sus elementos culturales arcaicos, de su lengua parroquial y sus modos tradicionales de actuar y de pensar” (Aguirre, 1976: 26).

Habría que decir que en aquel momento se consideró a la población indígena como “raza inferior” frente a la mestiza, y también se le señaló como el causante del atraso económico del país (Acevedo, 2011). Estos fueron las razones por el que sustentó la pretensión de sacar “urgentemente” al indígena de la “ignorancia, del atraso y del tradicionalismo ancestral” (Caso, 1971). Gamio -uno de los intelectuales sociales más influyentes en la Revolución Mexicana- fue quien cimentó abiertamente el ideal del mestizaje, y quien promovió la urgente integración del indígena a la cultura nacional (Gamio, 1982). Manuel Gamio fue uno de los pensadores que creyó en la “inferioridad” del indígena, por eso su énfasis sobre la importancia de fusionar el indígena con el mestizo (Castellanos, 2000: 6). Bonfil también refuerza esta afirmación: “Gamio matizó muchas de las opiniones en boga: la inferioridad racial del indio, la negación tajante de cualquier valor en las culturas indias y, en consecuencia, la superioridad absoluta de la cultura occidental en todos los órdenes de la vida (Bonfil, 2008: 170).

Como se venía desarrollando desde las últimas décadas del siglo XIX, el Estado ubicó a la educación como la “solución a los males nacionales”, concretamente a la situación de “atraso” de los pueblos indígenas del país (Dietz y Mateos, 2011:65). Así, la educación fue el camino por el que se afianzó la política de integración después de la segunda década del siglo XX. José Vasconcelos, quien fundó la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921, y quien también reforzó la idea de la fusión de las razas, proclamó a lo largo de su trayectoria académica y política –al igual que sus contemporáneos Andrés Molina Enríquez, Moisés Sáenz, Narciso Bassols y Rafael Ramírez- que la única vía para educar, castellanizar y modernizar al indio, era a través de la educación (Sámamo, 2004: 143).

Vasconcelos, como secretario de la SEP, planteaba y fomentaba que había la necesidad de acabar con la ignorancia, y se propuso sacar adelante a México por medio del sistema de educación asentando escuelas en los diferentes lugares del país (Galván, 1985). Sin duda, Vasconcelos tuvo una posición muy clara en cuanto a la importancia de la educación para el desarrollo del país, sin embargo, su proyecto educativo en torno a la población indígena se juzgaría como una posición segregacionista o racista, en tanto que su enfoque acerca de la integración significaba la negación de la particularidad cultural del pueblo indígena. Vasconcelos exaltó la “superioridad” de la población mestiza y condenó la “inferioridad” de la del indígena, igual que Gamio, concibió al mestizo como la raza por el que se debía construir la unidad nacional en el país (Vasconcelos, 2007).

A partir de estos enfoques, la educación del Estado se convirtió en el mecanismo más poderoso a través del cual se forjó la política indigenista institucional en nuestro país.³⁰ La escuela rural oficializada fungió como el instrumento rector por el cual se promovió los valores cívicos de la nación mexicana, así como el camino por el que se conseguiría la “transformación”, concretamente el afán de introducir la población indígena a la lógica del capitalismo (Sáenz, 1978; Gamio, 1978).

Los principios de la “modernización” y la alfabetización hacia las regiones indígenas las llevaría en un primer momento el maestro mestizo o el maestro rural. Pero como veremos más adelante, hacia mediados del siglo XX, los jóvenes indígenas que habrían de ser instruidos y seleccionados bajo el modelo educativo de la castellanización, serían quienes se encargarían de llevar a cabo dichas tareas. Y esto vendría a ser uno de los logros más importantes de la política indigenista en el siglo XX, puesto que desde entonces la relación del Estado con las comunidades indígenas sería a través del indígena castellanizado.

La búsqueda de la homogeneización nacional no dejó de tener importancia a lo largo del siglo XX. Lo que sí aminoró con cierta prontitud fue la idea del mestizaje o del integracionismo forzado, es decir, aquella teoría y práctica que refería la invisibilización de las culturas y lenguas indígenas buscando la fusión de todas ellas en el mestizo (Castellanos, 2000:6). Los propios constructores del imaginario nacionalista se percataron de que la política de integración se trataba de un proyecto a largo plazo. Por ello, se propuso que la

³⁰ El indigenismo mexicano se entiende como aquellos “proyectos (de Estado) de desarrollo educativo, cultural y socioeconómico que se echó a andar en la segunda década del siglo XX en las diversas regiones indígenas del México posrevolucionario (Dietz y Mateos, 2011: 70). Y una concepción desde la perspectiva del indigenismo latinoamericano sería ‘la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente’ (Marroquín, 1972: 63).

política de integración debía estar fundamentada con principios institucionales más sólidos y estratégicos. No obstante, importa subrayar que en el indigenismo de los mediados de la década de 1930, se visibiliza un nuevo enfoque sobre el tema indígena, y junto con ello, la aparición de nuevos intelectuales sociales -sobre todo antropólogos- que intentaron distanciarse de la postura de los pensadores que propugnaban un mestizaje de contenido racista.

Por ello, en el sexenio de Lázaro Cárdenas (1934-1940), se creó el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI). Con esta institución se propuso buscar y atender el “problema indígena”, y no sólo incorporarlo. Para algunos antropólogos como Warman (1970), este primer sexenio mexicano marca el inicio del indigenismo oficial en México, o el indigenismo institucionalizado como señala Sámano (2004). En este sexenio, se plantearon nuevos retos en torno a la situación indígena, y los nuevos intelectuales indigenistas de los finales de 1930 y principios de 1940 se esforzarían por investigar y entender la situación de los pueblos indígenas del país.

Puede decirse que el Cardenismo fue el periodo en el que se buscó atender e integrar a la población indígena al proyecto de Nación fuera de los principios del mestizaje forzado. No obstante, las estrategias diferían dentro del mismo Estado, es decir, permanecían viejas ideologías que proponían acabar con las culturas y lenguas indígenas mientras que otras buscaban una integración más flexible. Sin embargo, es claro que en el gobierno de Cárdenas se construye una política de flexibilización en torno a la población indígena. La castellanización siguió siendo el modelo de incorporación pero esta vez se propuso utilizarla para llevar a cabo dicha tarea, fue entonces cuando se comenzó a considerar “el bilingüismo en el proyecto de la homogeneización nacional” (Ruiz, 2013: 59-61).

La nueva tendencia política en torno a los indígenas se evidenció en 1940 en el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán. En ese evento se discutió que la integración de los indígenas a la sociedad mayoritaria debía darse con cierto respeto, como pueblos con derechos (Palerm, 1976: 26). Sin embargo, estos principios de defensa y atención sólo cobrarían relevancia a partir de la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, en sustitución del DAAI. La tarea que caracterizó el INI fue la investigación, consulta y ejecución de las acciones gubernamentales en contextos indígenas (Sámano, 2004:147). Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente fueron algunos de los intelectuales indigenistas más destacados que llevaron adelante las tareas institucionales a finales de la década de los cuarenta y principios de los cincuenta (Pérez y Argueta, 2013:3).

Es importante subrayar que aunque el enfoque teórico y praxis de la política indigenista -ahora bajo la coordinación del INI- fue seguir el plan de incorporar al indígena a la cultura nacional, lo cierto es que fue el momento en el que se comenzó a reconocer – aunque no de manera abierta- la existencia de culturas y lenguas diferentes a la oficial. Es decir, el esfuerzo por superar y contrarrestar los enfoques decimonónicos. La preocupación de los indigenistas de los años cincuenta era desde luego castellanizar a las nuevas generaciones indígenas, de introducirlos a la vida capitalista, pero estos propósitos no implicaban necesariamente el abandono y el rechazo tajante de las formas de vida de las comunidades indígenas. El primer director del INI, Alfonso Caso, así lo expresaba a finales de los años cuarenta:

Nuestro objeto no es preservar a la comunidad indígena dentro de sus formas tradicionales de cultura. No es, tampoco, impedir que la comunidad indígena se contamine con influencias mestizas o europeas; no es por último, ni mucho menos, hacer que las comunidades indígenas regresen a las formas tradicionales de vida que tuvieron en el pasado; el fin claro y terminante que nos proponemos es acelerar la evolución de la comunidad indígena para integrarla cuanto antes –sin causar una desorganización en la propia comunidad- a la vida económica, cultural y política de México (Caso, 1971:139).

La máxima expresión del indigenismo mexicano fue la creación de muchos centros coordinadores a lo largo y ancho de la República Mexicana, pero los más destacados en la década de los cincuenta fueron: el de los Altos de Chiapas, la región Tarahumara de Chihuahua, Oaxaca, la región Purépecha de Michoacán, la Sierra Norte de Puebla y por supuesto el del estado de México. No obstante, cabe destacar que los centros coordinadores no se redujeron únicamente en estos estados, puesto que los estudios evidencian que desde la fundación del INI hasta el sexenio de José López Portillo (1976-1982) había más de ochenta centros coordinadores indigenistas en el país (Sámamo, 2004: 149).

2.1. El “legado” del Instituto Nacional Indigenista

No es el propósito en este apartado discutir ampliamente las acciones que desarrolló el INI a partir de su creación, pero resulta necesario para los propósitos del presente capítulo referir, cuando menos, algunas de sus más influyentes y significativas labores con la población indígena. Los *antropólogos aplicados* que abanderaron la tarea indigenista en los años cincuenta no solamente se distinguieron por tener perspectivas renovadas en torno a la exclusión y discriminación que padecían los pueblos indígenas, sino que también

desafiaron e intentaron flexibilizar la actitud del Estado que se negaba a reconocer y respetar las expresiones culturales indígenas. Al hablar del INI también es necesario incluir el desafío que representaba para los antropólogos y para los promotores formados por la institución enfrentar las condiciones de vulnerabilidad de las comunidades, lo cual dificultaba en gran manera las tareas de alfabetización o la construcción de escuelas; incluso es necesario recordar la dificultad de acceso del personal de la institución a las comunidades o regiones donde los caciques se resistían a aceptar las acciones del INI, como fue el caso de algunas de las comunidades tzotziles de los Altos de Chiapas (Aguirre, 1993).

De la Fuente (1964) quien ocupó el cargo de director de los Centros de Acción Integral de Chiapas y Oaxaca en la década de los cincuenta, descubrió que la dificultad y lentitud de las acciones indigenistas no solamente referían al elevado grado de pobreza y analfabetismo en que se hallaban las comunidades indígenas, sino a la complicada geografía de los asentamientos y la justa desconfianza que tenía el indígena con el mestizo, realidad que no está del todo superado hasta el momento. El mencionado antropólogo y etnólogo también señaló que el lento progreso de las escuelas y la deficiente alfabetización de los niños en el medio indígena no estaban determinados exclusivamente por la pobreza económica, sino por múltiples factores de fondo, de los cuales, se mencionaron la poca importancia de la tradición escolar en las comunidades, la diversidad de los niveles culturales, los patrones de poblamiento disperso, la organización social que adscribe a la mujer un estatus y función de adulta a muy temprana edad, la estructura política que obliga al niño a desempeñar cargos en el gobierno (tradicional) civil y religioso, la discordancia entre el ritmo de trabajo de la comunidad y el de la escuela, etc. (De la Fuente' 1964: 43-45).

En medio de dificultades, las labores de los indigenistas produjeron resultados sin precedentes. La construcción de escuelas, la apertura de caminos, el trabajo social como la salud, y la creciente capacitación de jóvenes indígenas, entre otras acciones, pasarían a ser los grandes logros del INI en la década de los cincuenta y la siguiente. No obstante, dentro de estos cambios, también fue crucial el protagonismo de los primeros promotores indígenas. Aunque los primeros promotores culturales hayan tenido una deficiente formación y práctica en la labor de alfabetización, lo cierto es que fueron ellos quienes abrieron el camino a los cambios. Fueron ellos quienes fungieron como precursores intermediadores entre el Estado y las comunidades (Aguirre: 1993:359). Me parece justo decir entonces que tanto antropólogos como promotores culturales indígenas fueron actores claves en las labores que ejecutó el INI en materia de educación.

A pesar de que en 1964 los promotores y maestros formados por el INI se insertaron oficialmente a la estructura de la SEP, el INI no dejó de interferir en la política educativa del Estado. Los indigenistas siguieron defendiendo que la política educativa oficial en el medio indígena debía incluir los principios culturales y lingüísticos de los pueblos. Salomón Nahmad Sittón ha sido uno de los intelectuales indigenistas que desempeñó un papel importante en esta materia. Sus renovados proyectos educativos que realizó desde que ingresó al INI en 1962 y su ardua labor por la formación de maestros bilingües, tendrían como efecto la intervención de éstos últimos en las cuestiones políticas educativas de la SEP, es decir, la reivindicación de una educación de respeto y de igualdad en el medio indígena. Ante este panorama, Nahmad Sittón tuvo un papel influyente en la creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en 1978 cuando fungía como Director General de Educación Indígena de la SEP (Sosa, 2011:7).

Fragmentar el poderío de los terratenientes e instruir a los jóvenes indígenas para defenderse ante el abuso de los primeros, fueron en cierto modo las prioridades del INI, y se buscó siempre el laicismo en el ámbito educativo. Nahmad refiere al respecto: “Nosotros en el INI queríamos quebrar el sistema colonial que vivía México, la iglesia era parte de ese sistema que no buscaba liberar a la gente, la educación era la puerta para esa liberación. Habría que despertar la conciencia de los jóvenes indígenas para que a su vez la transmitieran a los niños. Si no se hubiera hecho ese trabajo pionero no tendríamos ahora cincuenta mil maestros bilingües y millones de niños en las escuelas indígenas” (Sosa, 2011:11).

A pesar de las arduas labores que efectuó el INI, no se libró de las fuertes críticas que surgieron a finales de la década de 1960. La crítica que surgió de una nueva generación de antropólogos -denominados “críticos”- hacia el papel del INI y la antropología aplicada, marcó una ruptura en el campo de la antropología mexicana, puesto que cuestionaría a ésta acusándola de una disciplina colonialista, en tanto que sólo se había empeñado en estudiar y construir estrategias sobre la integración de los pueblos nativos a la cultura mayoritaria (Nolasco, 1970). También se juzgó que el colonialismo practicado en México se trataba de un colonialismo interno a diferencia de Europa que ejercía un colonialismo externo (Bonfil, 1970).

Pérez Ruiz y Argueta (2013), también refieren sobre el cuestionamiento que hicieron los nuevos antropólogos sobre la política indigenista coordinada concretamente por el INI, y escriben al respecto:

En ese marco de descontento social surgieron también diversos intelectuales que cuestionaron el fondo etnocentrista del proyecto nacional así como el sentido homogeneizador –y destructor de las culturas indígenas–, de las políticas de desarrollo, educativas y culturales del Estado nacional. La incorporación del marxismo a las ciencias sociales así como el auge de varios movimientos sociales indígenas y populares, aportaron nuevos elementos para el tratamiento de temas como la cultura y la identidad nacionales, y contribuyeron a replantear la situación y la proyección de los pueblos indígenas, y de la diversidad cultural, dentro del proyecto nacional. En ese contexto, un grupo de jóvenes antropólogos –integrado por Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia– escribió el libro denominado “De eso que llaman la antropología mexicana”, que cuestionó el indigenismo de integración, al considerar que éste buscaba la destrucción del indio al incorporarlo a los sistemas sociales y culturales de los mestizos, al suplantarlo en sus decisiones, y, en suma, al servir a los intereses coloniales y del poder capitalistas. (Pérez y Argueta, 2013:22).

Si bien Pérez y Argueta reconocen esta coyuntura ideológica dentro de la antropología mexicana, también reconocen la importancia que tuvo el INI la formación de los promotores indígenas por todo el país. Al igual que ellos, recupero esta experiencia como antecedente importante de la educación y formación de los pueblos indígenas en Chiapas y en Oxchuc.

Pese al cuestionamiento que se hizo desde los años 60 a la política indigenista, es innegable que el INI y la población indígena formada por la institución empezó a cuestionar y denunciar el grado de exclusión, discriminación, injusticia, pobreza y analfabetismo en que se hallaban los grupos indígenas. Por ello, parto de que la política educativa indigenista que se realizó con la creación del INI, produjo resultados importantes para cientos de indígenas a lo largo y ancho del país. Y esto fue precisamente lo que defendió Aguirre Beltrán frente a los antropólogos críticos, cuando refirió que para trabajar para la causa indígena no bastaba con la postura y perspectiva crítica, sino que era preciso incursionar en la militancia, es decir, trabajar con la teoría pero también con la práctica (Aguirre, 1976: 182).

Transitar de una deficiente alfabetización a un gradual desarrollo escolar, fue uno de los cambios generados por el INI. La formación de promotores y maestros indígenas promovió un nuevo sector social privilegiado, dotado de una herramienta intelectual decisiva en las acciones y participaciones públicas locales, regionales y nacionales. Las acciones educativas que desarrolló dicha institución pueden interpretarse como el antecedente de la formación profesional de muchos jóvenes indígenas en los años setentas y ochentas, que serían llamados la “nueva intelectualidad indígena” y que jugarían un papel

decisivo en la defensa de una educación pertinente e inclusiva, y harían también una reivindicación cada vez más abierta en torno a los derechos indígenas. En términos de Dietz (2011), este periodo sería el antecedente histórico del “empoderamiento” del indígena a través de la educación.

A continuación hablaré sobre los procesos políticos de la educación bilingüe e intercultural en nuestro país, concretamente sobre los marcos institucionales que dieron origen a lo que hoy día conocemos como la Universidad Intercultural.

2.2. La creación de la Dirección General de Educación Indígena (DGEI)

El modelo que podríamos denominar el legado decimonónico o lo que Salmerón y Porras (2010) llamarían “la enseñanza del español”, se caracterizó por ser un modelo educativo que sólo priorizó la enseñanza de la cultura y lengua nacional. Este paradigma educativo tiene sentido si tomamos en cuenta el cometido por alcanzar la unidad nacional a través de la castellanización, entendida ésta como el único medio comunicativo para transmitir los conocimientos occidentales en el escenario de la enseñanza, excluyendo toda posibilidad de usar las lenguas vernáculas en las regiones indígenas del país (Nahmad, 1983; Salmerón y Porras, 2010).

Pese al intento de los indigenistas de los años cincuenta de distanciarse de la herencia ideológica y praxis segregacionista, la castellanización siguió siendo el camino por el que se apostó la “unidad nacional”. La iniciativa educativa que impulsaron los antropólogos indigenistas sobre el uso de las lenguas indígenas en las tareas de la enseñanza y la producción de materiales didácticos, sólo sirvieron para facilitar la alfabetización y la castellanización, pero no para revitalizarlas o de reconocerlas como emblemas de identidad de las comunidades indígenas (Bonfil, 2008:172), incluso emplear los idiomas indígenas en la tarea de la castellanización significó para algunos funcionarios del Estado un retroceso para el país, una actitud que demostraba sin duda la permanencia de la discriminación hacia los pueblos indígenas (Castellanos, 2000).

Se puede decir que fue hasta la década de los setenta en el que hubo un esfuerzo por parte del Estado en “reconocer” las lenguas y culturas originarias en el ámbito educativo. A pesar de que los estudiosos han coincidido en que no hubo un plan definido sobre cómo se podía incluir los principios culturales indígenas en el currículo educativo para el medio indígena –una realidad constante hasta nuestros días- (Calvo y Aguado, 1992; Schmelkes,

2004; Salmerón y Porras, 2010; Dietz y Mateos, 2011), lo cierto es que en esa década sí hubo una búsqueda por parte de los indigenistas, y por parte de los nuevos actores indígenas que demandaban respeto a la identidad indígena no sólo en el escenario educativo, sino en el ámbito político institucional.

Sin embargo, es importante subrayar que las nuevas propuestas que se empezaron a generar en torno al reconocimiento del indígena (en México y Latinoamérica), impactaron poco a poco en el marco político nacional y el ámbito internacional. La retroalimentación ideológica del movimiento indígena influyó también en las recomendaciones de los organismos internacionales, sobre todo en las de la Unesco, que desde su fundación en 1948 enfatizaba la lucha contra el racismo y el respeto entre culturas. En la década de 1970, dicha institución exaltó el respeto a los grupos minoritarios, particularmente en la Declaración de 1978 que respondía a la lucha contra la Discriminación Racial (Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales). En el artículo uno, apartado dos de esta Declaración manifestaba lo siguiente: “Todos los individuos y los grupos tienen derecho a ser diferentes, a considerarse y ser considerados como tales [...] La diversidad de las formas de vida y el derecho a la diferencia no pueden en ningún caso servir de pretexto a los prejuicios raciales” (UNESCO, 1978).

Sólo a partir de las reivindicaciones indígenas e intervenciones internacionales comenzaron a surgir políticas en pro de la pluralidad cultural y lingüística en México (Pérez y Valladares, 2009). Fue en la década de 1970 cuando los intelectuales del indigenismo concretaron las bases de la política educativa en el medio indígena, ahora con la intervención decidida de los profesionistas indígenas que habían sido formados en un principio por el INI. Nahmad señaló en una entrevista, que cuando fue nombrado director general de Educación Extraescolar para el Medio Indígena en 1969, lo primero que hizo fue integrar a la institución a los jóvenes indígenas (promotores) y nombrarlos funcionarios de educación indígena (lo cual tendría como resultado la elaboración de proyectos educativos que tenían que ver concretamente con la educación bilingüe-bicultural), y que posteriormente buscó insertar oficialmente dentro del marco institucional de la SEP (Sosa, 2012: 9-10).

Como respuesta a estas demandas y propuestas, en 1978, por decreto presidencial, se creó la Dirección General de Educación Indígena (DGEI) en la Secretaría de Educación Pública (SEP). La creación de esta institución respondió a la necesidad de emplear “métodos adecuados” a la enseñanza de las poblaciones indígenas. Se enfatizó sobre todo la inclusión del bilingüismo como método de instrucción en el sistema educativo primario.

Es decir, de emplear la lengua indígena como idioma de instrucción de primer orden y el español como segunda lengua. También se priorizó el contenido bicultural, que refería incluir los contenidos de ambas culturas, la “indígena” y la “nacional” (Salmerón y Porras, 2010: 517). De esta manera, en la historia educativa de México, y concretamente en el subsistema de educación indígena, los referentes culturales y lingüísticos indígenas comenzaron a formar parte del currículo educativo nacional, sin descartar desde luego las ambigüedades, deficiencias y contradicciones que se generaron dentro del nuevo marco político, institucional y social del programa de educación para el medio indígena (Calvo y Aguado, 1992).³¹

El modelo educativo bilingüe-bicultural vendría a ser uno de los logros más importantes en la educación indígena para estos años, puesto que a inicios de la década de los ochenta, los referentes culturales indígenas no sólo se intentarían incluir en el campo educativo sino también en lo jurídico, es decir, que las lenguas y culturas indígenas fueran respetadas y atendidas por las leyes y normas del Estado mexicano. Por lo tanto, se puede decir que a partir de la creación de la DGEI, por primera vez en la historia de México se empezó a hablar de manera “positiva” sobre la diversidad cultural y lingüística de los niños y jóvenes indígenas, y no como factor de rezago social como se consideró antes.

Si fue eficiente o no la operación de la Dirección General de Educación Indígena para los fines por la que fue creado, no es objetivo de este apartado, aunque debemos estar conscientes que la creación de dicha institución no resolvió en absoluto el problema principal en el ámbito indígena: la discriminación, la desigualdad y la desventaja educativa.³²

³¹ Calvo y Aguado (1992) se dan la tarea de analizar el modelo educativo para el medio indígena concretado institucionalmente a finales de la década de los setenta. Las autoras interrogan si la educación recibida por los profesores indígenas (de las zonas mazahua y otomí del Estado de México) era (o es) realmente indígena, bilingüe y bicultural. Las investigadoras encontraron que existían fuertes contradicciones en el seno de las instituciones encargadas de propiciar la formación y el trabajo docente de los profesores destinados a promover la educación indígena. Una de las contradicciones es que el servicio educativo indígena no está ubicado según los contextos socio-lingüísticos de los alumnos, o que se opera en poblaciones que rechazan claramente este tipo de modelo educativo y prefieren que se les enseñe únicamente en español. Otra es la resistencia que tienen quienes cursan la capacitación a que el título otorgado sea el de “profesores de educación primaria bilingüe y bicultural” por las posibles expresiones de discriminación y marginación que esta denominación podría traer en el ejercicio docente del profesor indígena. Otra contradicción más es la ausencia de contenido bilingüe-bicultural real que presentan las materias que refieren a las lenguas y culturas indígenas, además de la deficiencia pedagógica del personal que las imparte. De igual forma se refiere a la carencia de fundamentos y conocimientos sólidos respecto al mundo indígena de parte de quienes están encargados de instrumentar el modelo educativo bilingüe-bicultural, cuestión que repercute en la capacitación de los profesores encargados de transmitir dicho modelo. Todo esto, son en términos generales, algunas de las contradicciones que tuvieron lugar al concretarse el programa educativo para el medio indígena en el país a partir de la creación de la DGEI.

³² La deficiencia operativa con que se caracterizó la enseñanza-aprendizaje del modelo bilingüe-bicultural en las escuelas del país se explica por varios factores, entre los que podríamos mencionar: la falta de materiales didácticos, de metodologías pertinentes, el exceso de burocracia, los conflictos sindicales, la escasa formación o actualización docente, la poca valoración de la educación por algunos padres de familia, el desconocimiento del modelo por parte de algunos docentes, etc. Estos han sido los problemas más comunes que han

Más bien, mi intención es resaltar desde una visión más amplia la importancia que tuvo la institución en el objetivo de reconocer la particularidad cultural de los pueblos indígenas en los ámbitos educativos, sociales, políticos y culturales, lo cual cobraría relevancia en las últimas décadas del siglo XX.

Como explica Dietz y Mateos, la propuesta de política cultural, pluricultural y plurilingüística del Estado mexicano que surgió posteriormente, dio un nuevo sentido a la composición cultural e identitaria de la nación mexicana:

... Se abandonó el discurso de integración, y se comenzó a hablar de la unidad del país en la diversidad; la castellanización se cambió por la educación bilingüe y bicultural; y la identidad nacional se consideró, desde entonces, formada y alimentada por la diversidad de manifestaciones culturales e identitarias, de las etnias, culturas y regiones de México. Lo mestizo y lo popular formaron parte de esa pluralidad cultural importante de conocer, rescatar y desarrollar (Dietz y Mateos, 2011: 23).

Es así que en las últimas décadas del siglo XX se evidencia un nuevo panorama social respecto al reconocimiento de los pueblos minoritarios. Movimientos indígenas y no indígenas, instituciones académicas, instituciones internacionales, Organizaciones No Gubernamentales, intelectuales de las ciencias sociales, entre otros actores, harían un trabajo conjunto para promover, impulsar y reivindicar el pluralismo en el país; favoreciendo no sólo a los pueblos indígenas, sino a la población mexicana en general.

2.3. El marco político de la Educación Intercultural en México: la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB)

El respeto y la valoración de las lenguas y culturas indígenas se convirtió en uno de los temas más discutidos en el ámbito político, educativo y académico en las últimas décadas o años. Los movimientos indígenas que se definieron políticamente desde los setenta y que tendrían su máxima expresión en la década de 1990 –y hablo concretamente del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas-, han reforzado los cambios en las agendas políticas de los gobiernos en turno, cambios que han llegado a traducirse en leyes, reformas y propuestas para las poblaciones minoritarias de la nación mexicana (indígenas y afrodecendientes).

dificultado la operación “efectiva” de este modelo educativo, factores que se vienen arrasando hasta el momento con el modelo intercultural-bilingüe (Calvo y Aguado, 1992; Schemelkes, 2008; Dietz y Mateos, 2011; Bastiani et-al, 2012).

Dentro del marco institucional de la Ley General de Educación en México se reconoce finalmente la necesidad de promover la pluralidad lingüística de los pueblos indígenas en la enseñanza escolar. Esto se expresó en los contenidos de dicha Ley en 1993. Concretamente en su artículo 7º y en su fracción IV se ratifica la importancia de “Promover mediante la enseñanza el reconocimiento de la pluralidad lingüística de la Nación y el respeto a los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas” (Ley General de Educación, 1993:2). Este establecimiento se vigorizó diez años después cuando se aprobó en marzo de 2003 la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (LGDLPI). En su artículo 11 establece que “las autoridades educativas federales y de las entidades federativas, garantizarán que la población indígena tenga acceso a la educación obligatoria, bilingüe e intercultural, y adoptarán las medidas necesarias para que en el sistema educativo se asegure el respeto a la dignidad e identidad de las personas, independientemente de su lengua. Asimismo, en los niveles medio y superior, se fomentará la interculturalidad, el multilingüismo y el respeto a la diversidad y los derechos lingüísticos” (LGDLPI, 2003:3).

En relación a lo anterior, Salmerón y Porras (2010) señalan que como consecuencia del recrudecimiento de las demandas indígenas en los años noventa, en México se empezaron a asumir compromisos sociales y jurídicos acerca del derecho a la inclusión de los pueblos indígenas en materia de educación intercultural, con mayor énfasis sobre el respeto a la diferencia (Salmerón y Porras, 2010: 528-529). La firma del convenio 169 de la OIT en 1989 sobre “los pueblos indígenas y tribales”, la Declaración Mundial de Educación para Todos en 1990, y la modificación del Artículo 4º Constitucional en 1992, serían los primeros cambios que indicaban una nueva búsqueda en torno a la diversidad cultural de la nación, además de ser los primeros “compromisos” que asumirían los gobiernos federales en el ámbito educativo antes de finalizar el siglo XX (Bastida, 2012: 276).

Jablonska (2010), quien analiza las recomendaciones internacionales que dieron sustento jurídico a las demandas indígenas, menciona que antes del impacto del EZLN a nivel mundial, los organismos internacionales que forman parte de la ONU, ya habían reconocido los derechos colectivos de las distintas minorías culturales en el mundo entero. Ella reitera que el Convenio número 169 de la OIT ya establecía “la obligación de los Estados de garantizar a los miembros de los pueblos minoritarios la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, y estipulaba que la educación destinada a ellos, debía desarrollarse y aplicarse en cooperación con ellos mismos (de los grupos minoritarios) a fin de responder a sus necesidades particulares y colectivas (Jablonska, 2010:26).

Asimismo, Jablonska también explica que los antecedentes que dieron origen a la educación intercultural en México no conciernen únicamente a las recomendaciones de la UNESCO. Ella señala que la orientación de la educación intercultural en México como en América Latina, tiene que ver también con las recomendaciones de las Conferencias Iberoamericanas de la Educación, que tuvieron lugar en muchas partes de América Latina y el Caribe en la década de los noventa. Dentro de los debates de las Conferencias Iberoamericanas se hacía referencia a las obligaciones que debían cumplir los Estados en materia de educación, y se declaró que la educación será el medio por el cual se debería dar el diálogo entre culturas, el reconocimiento de la diversidad cultural, la inclusión social y el desarrollo humano. Y dentro de este marco de recomendaciones, se definió que el compromiso de los ministerios o secretarías de educación debía ser el de atender a los grupos más desfavorecidos, como el caso de los pueblos indígenas y los afrodescendientes en México (Jablonska, 2010:41-47).

La *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* proclamada por la Unesco en 2001, fue la que tuvo mayor impacto finalmente en la formulación del modelo educativo intercultural en México. Algunos de los preceptos que enfatizó la Unesco para ese año fueron: ‘La importancia de construir una interacción “armoniosa” y una voluntad de convivir entre personas y grupos con identidades culturales plurales, variadas y dinámicas (pluralismo cultural); la defensa de la diversidad cultural como derecho de las personas que pertenecen a los grupos minoritarios y de los pueblos autóctonos; la libertad de expresión, creación y difusión de las lenguas maternas sin prejuicio alguno; el derecho de toda persona/grupo al acceso educativo y una formación de calidad en donde se respete plenamente la identidad cultural de los diferentes grupos sociales; la incorporación de métodos pedagógicos pertinentes, de alfabetización digital y el uso de tecnologías en las tareas de la enseñanza’ (UNESCO, 2001: 4-5).

Como resultado de las demandas indígenas, así como de las recomendaciones internacionales, en enero de 2001, se creó la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB) como un organismo dependiente de la Secretaría de Educación Pública. La CGEIB fue creada para coordinar dos objetivos principales. Primero, ofrecer educación cultural y lingüística pertinente a los pueblos indígenas de México en todos los niveles educativos; y segundo, ofrecer educación intercultural a la población en general, y de la misma manera, en todos los niveles educativos (Mato, 2012: 69). Como parte de estos objetivos, la CGEIB promovió la creación de las Universidades Interculturales (UP's) en el país.

Por lo tanto, desde la creación de la CGEIB se “ha impulsado -en colaboración con diversos agentes operativos- actividades orientadas a desarrollar modelos curriculares de atención a la diversidad, diseño de programas de formación y capacitación de personal especializado en la materia. También la producción y difusión de materiales educativos en lenguas indígenas, promoción de formas alternativas de gestión escolar y atención docente e investigación de asuntos relacionados con la interculturalidad” (Salmerón y Porras, 2010: 530).

Dentro del marco filosófico de la CGEIB, “la interculturalidad se presenta como un proyecto social amplio que intenta construir, desde otras bases, un esfuerzo por comprender y valorar al otro (...); es decir, como una invitación a introducirse en el proceso de la comunicación intercultural”. Por lo tanto, “la educación intercultural en México, como parte de la política educativa actual, se enmarca en el esfuerzo por construir una sociedad en el que la diversidad sea valorada como una riqueza singular. Implica por un lado, la justicia, que debe estar presente en la acción educativa para responder a las aspiraciones de todos los habitantes del territorio nacional, con criterios y objetivos comunes; y por otro, la equidad, pues la diversidad de posibilidades de los estudiantes es la que orienta la pluralidad de las prácticas y los procesos pedagógicos” (CGEIB, 2004: 29-30). Entendida así, se postula que la educación en y para la diversidad no es sólo para los indígenas sino para todos los mexicanos.

Bajo esta concepción, Velasco (2010), analiza las tres vías por las que se ha intentado implementar y reforzar el enfoque intercultural en la educación en México. Primero, consiste en el impulso del enfoque intercultural en el medio indígena. Concretamente se propone que la lengua indígena sea el idioma de instrucción de primer orden en la enseñanza de los niños y niñas en educación primaria, esto con el fin de que las lenguas indígenas sean valoradas por los propios actores desde temprana edad. Asimismo, se plantea la importancia de incluir en las actividades escolares los conocimientos y saberes locales-regionales de los pueblos indígenas.

La segunda vía, refiere a la interculturalidad en el conjunto del sistema educativo nacional (particularmente en la primaria y en la secundaria). Aquí se establece que la educación pública se encargue de promover el reconocimiento de las culturas indígenas dentro de la cultura nacional mayoritaria. Es decir, apreciar, valorar y respetar las culturas originarias en tanto que forman parte de la riqueza cultural de la nación mexicana. De la misma manera se deberá brindar respeto y con un trato igualitario a aquellos alumnos que proceden de los diferentes grupos indígenas del país.

Finalmente, la tercera vía que destaca Velasco refiere básicamente al nivel medio superior y superior. En el caso de los bachilleratos asentados en zonas indígenas “se propone que las lenguas indígenas sean utilizadas en el proceso educativo, en la misma proporción que se utiliza el español, y que se busque relacionar las especialidades tecnológicas que se ofertan con los intereses de las comunidades”.³³ En el nivel superior, a parte de las medidas que llevan adelante las universidades autónomas del país para dar lugar a los estudiantes de origen indígena, el gobierno federal ha decidido crear el sistema de Universidades Interculturales con el fin de atender no solamente la formación profesional de los jóvenes en desventaja, sino como el espacio donde se puedan fortalecer, rescatar y fomentar las culturas y lenguas indígenas del país, además de ser la propuesta para que muchos jóvenes indígenas tengan acceso a la educación superior (Velasco, 2010: 68-70). Dietz y Mateos (2011) explican la trascendencia del modelo intercultural en la educación superior de la siguiente manera:

Paulatinamente se ha difundido la noción de una necesaria transversalización de la interculturalidad y de la necesidad de ofrecer “educación intercultural para todos” en ámbitos que incluyan también a la educación superior. Es en este contexto en el que surgen en México las llamadas “universidades interculturales”. La CGEIB promueve el proyecto de crear universidades interculturales con la intención de que los jóvenes indígenas y de esferas sociales marginadas, tengan mayor acceso a la educación superior. El proyecto se genera debido a que grupos y organizaciones relacionadas con comunidades indígenas demandaban universidades cercanas, geográfica y culturalmente a sus pueblos, aspecto que no realizaba el modelo occidental y urbano-céntrico de universidad. Para lograr lo anterior, se introduce el enfoque intercultural para superar las estrategias asimilacionistas adoptadas por las políticas educativas generadas en años anteriores (Dietz y Mateos, 2011:114).

2.4. El sistema de Universidades Interculturales (UI's) en México.

El origen de las Universidades Interculturales (UI's) en México se ubica un par de años después de la creación de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB). Esta nueva modalidad educativa superior se inscribe dentro del marco institucional de la CGEIB y en colaboración con la Subsecretaría de Educación Superior (SES) de la SEP.

La primera universidad intercultural en el país es la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM) que empezó sus actividades académicas en septiembre del 2004.

³³ Aunque debe decirse que esta propuesta está lejos de verse en la realidad actual.

Un año después, en 2005 iniciaron actividades otras tres universidades interculturales: “la Universidad Intercultural de Tabasco, ubicada en Oxolotán municipio de Tacotalpa, Tabasco; la Universidad Intercultural de Chiapas (Unich), ubicada en la antigua ciudad colonial de San Cristóbal de las Casas y la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) que tiene cuatro campus en diferentes zonas indígenas en el estado de Veracruz. En 2006, también inicia actividades académicas la Universidad Intercultural de Puebla (UIP) ubicada en la comunidad de Huehuetla. En el año 2007 empezaron a funcionar otras tres universidades que serían: la Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQROO) ubicada en el municipio de José María Morelos en el corazón de la zona maya de la península yucateca; la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIEG) ubicada en el municipio de Malinaltepec en la montaña de Guerrero; y finalmente, la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM) con sede en Pátzcuaro (Schmelkes, 2008: 11-12)³⁴.

El objetivo central del modelo de las universidades interculturales en México es ofrecer una modalidad educativa “pertinente” a las necesidades de desarrollo de los pueblos indígenas. Su misión radica en promover la formación de profesionales comprometidos con el desarrollo económico, social, cultural y lingüístico de los pueblos nativos del país. Asimismo, busca revalorar, revitalizar y fomentar las lenguas y saberes indígenas no solamente como conocimientos para la formación profesional, social y humana del estudiantado, sino como una mera continuidad del vínculo con las comunidades de origen, concretamente para el caso de los jóvenes indígenas (Schmelkes, 2008).

Casillas y Santini (2006) también señalan que la finalidad de la universidad intercultural en México “es preparar a jóvenes y adultos indígenas para que sean agentes activos de transformación en su entorno, a través de nuevas oportunidades de educación que vinculen saberes y experiencias acumulados con las nuevas oportunidades de desarrollo que ofrece la sociedad actual” (Casillas y Santini, 2006:22). En este marco institucional, las UI’s, “tienen un modelo propio sustentado en los principios de la interculturalidad, y además, sus licenciaturas están pensadas para “resolver” problemas locales y fortalecer

³⁴ El trabajo que realizó Schmelkes en 2008 al frente de la CGEIB, no incluyó en el conjunto de las universidades interculturales la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM) creada en el año 2000, puesto que dicha universidad surgió como universidad convencional y estaba en proceso de integración a la Red de Universidades Interculturales (REDUI). Tanto la UAIM como la Universidad Comunitaria de San Luis Potosí fueron calificadas como “instituciones afines”, esto se debe a que el enfoque intercultural estaba ausente en dichas universidades desde la perspectiva oficial, y que sus objetivos institucionales se centraban únicamente en atender el rezago educativo en materia de educación superior en contextos indígenas (Casillas y Santini, 2006: 246 y 247). Pero actualmente, en el portal de la REDUI, aparece la Universidad Autónoma Indígena de México ya como parte de la Red de Universidades Interculturales, a excepción de la Universidad Comunitaria de San Luis Potosí.

procesos identitarios que muchas poblaciones han perdido” (Bastida, 2012: 281). No obstante, debe aclararse que aunque esta modalidad educativa superior privilegia a la población indígena y rural no son exclusivamente para ellos, está abierta a todos los grupos sociales no indígenas del país (Schmelkes, 2008:18). De ahí que se afianza que la Universidad Intercultural debe ser un espacio en donde se fomente la igualdad y el respeto tanto de las culturas de origen indígena como de la sociedad mestiza.

En términos generales, y siguiendo a Dietz y Mateos (2011), los propósitos de la Universidad Intercultural pueden enlistarse de la siguiente manera: a) Tiene como misión principal formar profesionales e intelectuales comprometidos con sus regiones, b) establecer como eje central la investigación, c) ofrecer una educación profesional que se desarrolle a partir de las necesidades y potencialidades de la región, y promover un currículum flexible, d) sus alumnos no deben ser seleccionados por criterios académicos, y e) establecer una relación cercana con las comunidades y/o regiones indígenas del país (Dietz y Mateos, 2011:114-115).

Como respuesta a estos propósitos, las licenciaturas que ofertan las universidades interculturales en el país se han diseñado y pensado a partir de las “necesidades” de las comunidades o de las regiones en que se encuentran asentadas. Pero las carreras que se ofertan comúnmente son: Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable, Comunicación Intercultural y Turismo Alternativo. Los estudios afirman que en los últimos años, algunas de las universidades interculturales han desarrollado otras carreras como son: Economía Solidaria, Administración y Gestión Municipal y Salud Comunitaria (Casillas y Santini, 2006: 188). Para el caso particular de la Unich, está en proceso de inaugurarse las carreras de Medicina Comunitaria, Derecho Intercultural y Arquitectura bioclimática.³⁵

2.5. La Universidad Intercultural de Chiapas (Unich)

La Universidad Intercultural de Chiapas (Unich) se fundó oficialmente el 1º de diciembre de 2004 en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.³⁶ Pero fue en agosto de 2005 cuando inició formalmente sus actividades académicas siendo el antropólogo Andrés Fabregas Puig el primer rector de la institución. Desde su creación hasta hoy día, la Unich oferta cuatro carreras: Lengua y Cultura, Desarrollo Sustentable, Comunicación Intercultural y Turismo

³⁵ Consultar en: <http://www.radiotvycine.chiapas.gob.mx/20130227699/educacion/la-unich-proyecta-nuevas-carreras-como-medicina-tradicional-y-derecho-intercultural#.UX2SaqIyJrc> (Consultada el 25 de abril de 2013).

³⁶ Decreto publicado en el Periódico Oficial del Estado No. 276, de fecha 1º de diciembre de 2004.

Alternativo. La población estudiantil que acude a esta institución superior es en su mayoría de origen indígena. Atiende a jóvenes tzotziles, tzeltales, ch'oles, tojolabales, mames, zoques y de otros grupos etnolingüísticos, sin descartar a los jóvenes mestizos de la región.

De acuerdo a un estudio que realizó Schemelkes en 2008, y en base a datos de la institución educativa referida, detectó que el 52% de la población estudiantil de la Unich San Cristóbal son indígenas. Entre este porcentaje se señala que el 31% son tzeltales, 16% tzotziles, 3% ch'oles y el 2% estaba entre tojolabales y zoques. El resto del alumnado, es decir, el 48% los registró la autora como alumnos hablantes del castellano (Schmelkes, 2008: 23). Con respecto a este último indicador porcentual, me parece riesgoso creer que se trata únicamente de población mestiza, puesto que es frecuente que algunos jóvenes estudiantes de origen indígena se declaren como hablantes del castellano³⁷, ya sea porque en realidad no dominan el idioma indígena o porque lo silencian (al menos en los primeros semestres como es el caso de algunos estudiantes tzeltales de la Unich en Oxchuc) debido al miedo a ser estigmatizados por sus compañeros no indígenas. No obstante, esta realidad tiende a cambiar comúnmente durante el proceso de la formación profesional, ya que los principios de la interculturalidad -como modelo educativo de la Unich- incide en la resignificación positiva identitaria de los estudiantes de origen indígena (Peña Cuanda, 2010).

Sin lugar a dudas, los datos cuantitativos antes mencionados son cambiantes en cada ciclo escolar. Pero lo interesante respecto a la comunidad estudiantil en cuestión es, que hasta la fecha las autoridades manifiestan que son los jóvenes tzeltales, tzotziles y mestizos quienes conforman la mayoría de la comunidad estudiantil de la universidad intercultural. Esto se explica porque los dos grupos indígenas mayoritarios que alberga la institución educativa, son los tzeltales y los tzotziles, además de ser los grupos mayoritarios demográficamente en el estado, los grupos que están geográficamente más cerca de la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

Como mencioné en párrafos anteriores, las universidades interculturales de México no fueron creadas exclusivamente para la población indígena. Este principio se refleja con la Universidad Intercultural de Chiapas, sede San Cristóbal. Los indicadores generados por Schmelkes (2008), ayudan a corroborar que la Unich en San Cristóbal concentra también a jóvenes mestizos que han decidido cursar una de las carreras que oferta la institución. Pero a pesar de ello, la presencia mayoritaria de estudiantes de origen indígena, indica que hasta

³⁷ También puede suceder lo contrario respecto a esta aseveración, puesto que algunos jóvenes se auto-adscriben como indígenas independientemente de si hablan o no la lengua del grupo indígena al que dicen pertenecer.

el momento, la Unich ha impactado con más visibilidad entre la población indígena. Al respecto Fábregas señala que la Unich ha tenido un impacto regional en el estado de Chiapas, particularmente en áreas de concentración indígena, que sería en este caso, la región de los Altos de Chiapas (2009: 81).

El propósito que marcó la Unich desde su fundación, se enunció de la siguiente manera: “La Universidad Intercultural de Chiapas es una institución de calidad, cuya misión es la de formar profesionistas con un modelo educativo fundamentado en la interculturalidad, articulando la diversidad cultural, social y económica de los diversos actores que conforman la sociedad chiapaneca. Considera que ella debe promover una formación integral del estudiante, basado en el respeto, la tolerancia, pluralidad y equidad, fortaleciendo la convivencia y el diálogo en la diversidad social. Debe promover el proceso de revaloración y aplicación de conocimientos tradicionales; comprometida con el desarrollo social y económico de la región, a través de procesos dinámicos marcados por la reciprocidad de perspectivas con el desarrollo de las comunidades con las que se relaciona y a las que orienta su vocación de servicio” (Fábregas, 2009: 251).

En relación con lo anterior, el mismo autor señala que las licenciaturas que ofrece la Universidad Intercultural de Chiapas, “conforman un marco propicio para que los egresados trabajen en la búsqueda del bienestar de sus comunidades como objetivo prioritario, convirtiéndose en detonadores del desarrollo. A través del modelo intercultural, se pretende forjar una alternativa de convivencia en el marco de la cual se establezca una interculturalidad equitativa, desterrándose los prejuicios y prácticas discriminatorias hacia los pueblos indígenas”. De la misma manera, es también el propósito de que los estudiantes logren construir una capacidad intelectual, social y humana acerca del respeto a la diversidad no solamente entre las culturas de la entidad chiapaneca sino de la nación y el mundo. Por ello, “se fomenta la vinculación con la sociedad en general, a través de planes de estudio, planes pedagógicas y prácticas docentes y de investigación, que articulan la diversidad no sólo cultural, sino disciplinaria y temática” (Fábregas, 2010: 81-83).

Como parte de los propósitos arriba mencionados, y con el plan de contrarrestar el problema de la desigualdad al acceso educativo a nivel superior en la entidad estatal, la Unich ha ampliado su cobertura educativa desde 2009. Para ese año, se abrieron tres sedes o Unidades Multidisciplinarias en tres municipios del estado: Las Margaritas, Oxchuc y Yajalón. Las Margaritas es un municipio donde la mayoría de la población es hablante del idioma tojolabal. Mientras que Oxchuc y Yajalón predomina el tzeltal, pero debo aclarar que estos dos últimos municipios se diferencian por la variante dialectal que hablan sus

habitantes. Recientemente, en el año 2012, se inauguró en la localidad de Valle de Tulijá, municipio de Salto de Agua, otra Unidad Académica de la Unich, población hablante del idioma Ch'ol.³⁸

Con el propósito de ampliar y diversificar la oferta académica, la Unich proyecta nuevas carreras tales como Medicina Tradicional, Derecho Intercultural y Arquitectura Bioclimática.³⁹ De acuerdo al actual rector de la Universidad Intercultural de Chiapas, el maestro Javier Álvarez Ramos, se espera que estas nuevas licenciaturas tengan un mayor impacto en el desarrollo regional de la entidad chiapaneca, sobre todo en las zonas indígenas de alta marginación.

La Unich San Cristóbal -como sede principal- es la más grande no sólo en cuestión de infraestructura sino en cuanto a estudiantes matriculados. A finales de 2009, había 1132 estudiantes en la sede principal, 60 en Las Margaritas, 64 en Oxchuc y 70 en Yajalón (Fábregas, 2009: 82). En cada ciclo escolar la matrícula estudiantil ha aumentado, sobre todo en las tres Unidades Multidisciplinarias creadas en 2009. Actualmente (2012), y según datos que arroja la página electrónica de la Unich, San Cristóbal de las Casas tiene más de 1200 estudiantes, Las Margaritas 150, Oxchuc 140 y Yajalón más de 150.⁴⁰

Las sedes regionales de la Unich han permitido continuar estudios superiores a muchos de los jóvenes que se veían impedidos –por cuestiones económicas- a trasladarse hacia las ciudades del estado para acceder en una de las universidades públicas. Sin embargo, como destacaré más adelante, esto no significa que la totalidad de los estudiantes que acuden a las sedes de la Unich han elegido esta institución como primera opción, puesto que muchos jóvenes deseaban estudiar otras licenciaturas distintas a las que oferta la institución, pero debido a la falta de recursos o porque no pudieron acreditar los exámenes de ingreso en instituciones convencionales, se vieron obligados a optar por la Unich.

³⁸ Consultar la página web de la UNICH: <http://www.unich.edu.mx>

³⁹ Información vertida por el rector de la Unich, Mtro. Javier Álvarez Ramos en una conferencia de prensa (Sistema Chiapaneco de Radio Televisión y Cinematografía) el 27 de febrero de 2013. Disponible en: <http://www.radiotvycine.chiapas.gob.mx/20130227699/educacion/la-unich-proyecta-nuevas-carreras-como-medicina-tradicional-y-derecho-intercultural#.UX2SaqIyJrc> (Consultada el 25 de abril de 2013).

⁴⁰ Consultado en la página web de la Unich (sección: Unidades Académicas): <http://www.unich.edu.mx> (13 de enero de 2013).

2.6. La Universidad Intercultural de Chiapas en Oxchuc.

Fue en el mes de agosto de 2009 cuando la Universidad Intercultural de Chiapas pone en operación la Unidad Multidisciplinaria en Oxchuc. El establecimiento de la universidad en el pueblo fue una tarea compartida entre las autoridades de la Unich y las autoridades del municipio. Desde el primer ciclo escolar agosto-diciembre de 2009 hasta la fecha (inicios de 2013), la unidad académica ofertaba dos licenciaturas: Lengua y Cultura y Desarrollo Sustentable⁴¹. En el primer ciclo escolar de 2009 se registró 64 estudiantes (más de 50% estaba integrada por población femenina, y el resto lo integraba la población masculina), en su mayoría jóvenes nativos del lugar, y el resto, de otros municipios como Chanal, Huixtán, Ocosingo y Cancuc.⁴²

Las actividades académicas y administrativas de la unidad comenzaron en las instalaciones del Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Chiapas (CECyTECH) en un horario vespertino.⁴³ Desde el inicio de las labores académicas (2009) hasta diciembre de 2012, la comunidad estudiantil recibió clases en los espacios de dicho colegio. La nueva infraestructura de la Unidad Académica fue inaugurada oficialmente por el gobernador del estado de Chiapas, Juan Sabines Guerrero -junto con las autoridades del Ayuntamiento Municipal y de la Unich- el 22 de noviembre de 2012. Así, el uso de las nuevas instalaciones fue a partir de enero de 2013, ahora en turno matutino. Me parece importante subrayar esta última parte, puesto que parte de mi trabajo de campo -que comprende los meses de septiembre a diciembre de 2012- lo realicé en los espacios del CECyT.

La Unich en Oxchuc ha tenido un desarrollo notable en los últimos años. Primero porque ya cuenta con instalaciones propias, y segundo, porque la matrícula estudiantil ha ido en ascenso. De acuerdo a la Coordinación Académica de la unidad se registró más de 140 alumnos al iniciar el ciclo escolar Agosto-Diciembre 2012. Se trata de la suma total de las cuatro generaciones existentes hasta finales de ese año (Primeros, terceros, quintos y séptimos semestres). No obstante, a inicios de diciembre del mismo año, el Coordinador Académico, Mtro. Omar López Espinoza, me confirmó que en el transcurso del semestre algunos alumnos (entre 8 y 10 estudiantes) se dieron de baja o dejaron de asistir a clases por motivos no definidos, por lo que habrían permanecido aproximadamente 130 estudiantes.

⁴¹ En el ciclo escolar agosto-diciembre de 2013, se abrió la carrera de Derecho Intercultural.

⁴² Datos Estadísticos de la Unidad Académica.

⁴³ Se trató de un convenio interinstitucional entre la Unich y el CECyT.

La mayoría de los catedráticos que laboran en esta unidad académica cuentan con estudios de maestría y unos cuantos con doctorado (o en proceso de titulación). La formación profesional predominante entre la plantilla docente es la antropología y la lingüística. La mayoría de esta planta docente no domina ninguna lengua indígena a excepción de unos 5 maestros que son quienes están a cargo de las materias relacionadas a la enseñanza de las lenguas indígenas locales –particularmente el tzeltal- y la de vinculación comunitaria. Hasta el momento, la Unich-Oxchuc cuenta con dos profesores de tiempo completo, uno de cada carrera.

2.7. Sobre los jóvenes estudiantes

Los jóvenes que acuden a la Universidad Intercultural en Oxchuc son en su mayoría originarios del mismo municipio, el resto proviene de otros municipios como Cintalapa de Figueroa, Simojovel de Allende, Chanal, Huixtán, Chalchihuitán, Ocosingo y Mitontic.⁴⁴ Del 5 al 7 de septiembre de 2012 realicé una encuesta de modalidad escrita a la comunidad estudiantil de la Unich-Oxchuc en donde abordé los siguientes campos: datos generales, información socioeconómica, información académica y cuestión sociocultural. De las cuatro generaciones vigentes en ese entonces (primeros, terceros, quintos y séptimos) -un total de 8 grupos-, 123 estudiantes fueron encuestados sobre un total de 140 (según datos de la coordinación académica).⁴⁵ De esta muestra (123), 106 estudiantes eran originarios de Oxchuc y 17 provenían de otros municipios.⁴⁶ Otro dato importante que hay que resaltar es que de los 106 estudiantes oxchuqueros adscritos a la Unich, 71 terminaron el bachillerato en el municipio de origen y 35 entre San Cristóbal y Ocosingo.

En relación a los estudiantes que laboran paralelamente a la actividad escolar, de los 106 que forman parte de la muestra, encontré que 26 estudiantes se ocupaban en trabajos remunerados, destacando las siguientes ocupaciones: vendedores en tiendas de ropa, responsables de negocios de papelería, locales de internet, tortillería, tiendas telcel, repartidores en tiendas de abarrotes, choferes, ayudantes de tapicería y balconería (elaboración de puertas, ventanas, etc.). Estas actividades permiten a los estudiantes sostener algunos de los gastos de la escuela, la renta del cuarto (para quienes no viven de manera permanente en la cabecera municipal) y los gastos personales; a sabiendas que las becas Pronabes (Programa Nacional de Becas para la Educación Superior) y Conafe

⁴⁴ Según datos de la Coordinación Académica de la Unich en Oxchuc.

⁴⁵ Los estudiantes que no fueron encuestados fueron aquellos que se ausentaron en el día de la aplicación de la encuesta.

⁴⁶ De los 17 estudiantes externos al municipio de Oxchuc, 8 afirmaron no hablar ninguna lengua indígena y 9 afirmaron que sí (tzotzil, tzeltal y ch'ol).

(Consejo Nacional para el Fomento Educativo) no cubren las necesidades básicas de los estudiantes, particularmente de aquellos que provienen de los parajes del municipio puesto que ellos invierten más en transporte, alimento y alquiler, en comparación con aquellos que viven en la cabecera del pueblo.

En relación con lo anterior, los alumnos que trabajan son quienes tienen dificultades con las actividades escolares. Como señala Schmelkes para el caso de los estudiantes indígenas de la Unich-San Cristóbal, los jóvenes, al tiempo que trabajan ‘tienen dificultades serias para reunirse en equipo, consultar en la biblioteca, incluso de terminar la tarea a tiempo’ (2008: 24). Este es el mismo caso para los jóvenes de Oxchuc, pero la dificultad más latente que yo pude apreciar en mi trabajo de campo es con la materia de Vinculación Comunitaria, pues en esta materia se requiere no sólo trabajar en equipo de manera constante, sino también viajar de vez en cuando a la comunidad para desarrollar el proyecto comunitario, y quienes se encuentran laborando se ven obligados a negociar con los compañeros de equipo para no asistir pero que sean parte del mismo y puedan aprobar la materia. Asimismo, durante mi estancia en campo fue frecuente escuchar por parte del coordinador académico y de algunos profesores, que cuando se inauguraran las nuevas instalaciones de la universidad, las actividades académicas se llevarían a cabo en turno matutino. Este cambio no resultaría un problema para quienes no trabajan, pero lo es para quienes sí trabajan.

A diferencia de lo anterior, encontré que 79 estudiantes (sobre el total de 106) afirmaron no desempeñarse en ningún trabajo asalariado. Que además de contar con una de las becas Pronabes o Conafe, también cuentan con el apoyo de sus padres, pero éste no siempre es el caso de todos los estudiantes, puesto que algunos dependen únicamente de las becas y “sólo en momentos de apuro”, como señalaron algunos, recurren a los padres. Las condiciones socioeconómicas de los estudiantes, así como las trayectorias académicas previas a la universidad, son heterogéneas. Esta afirmación me permite a continuación dar una idea general acerca de las razones por las cuales los jóvenes tzeltales decidieron cursar una de las carreras que ofrece la Universidad Intercultural de Chiapas.

De acuerdo a los resultados de mi trabajo de campo, pude detectar cuatro diferentes tipos de estudiantes:

Primero, aquellos jóvenes que eligieron a la Unich como primera opción para cursar una de las licenciaturas. Es decir, aquellas personas que no optaron por salir fuera del lugar de origen –ni intentaron acceder en una de las universidades convencionales del estado aun

teniendo la posibilidad de ser apoyados por sus padres- para estudiar la universidad, puesto que las dos carreras que se ofertan les fueron “interesantes y pertinentes”. Para este sector fue prioritario estudiar en el lugar de origen y cerca de la familia, ya que a algunos jóvenes les cuesta alejarse del seno familiar y adaptarse a una ciudad como San Cristóbal o Tuxtla, además prefieren evitarle a la familia gastos de viáticos, como sucede cuando se estudia fuera del municipio. El testimonio de Nelly podría ejemplificar este sector.

La primaria la terminé aquí en el pueblo, en la escuela Benito Juárez, la secundaria y la prepa también acá, y pues la universidad, como ya lo sabes, aquí decidí hacerla también. Me gusta estar aquí, estudiar en mi pueblo. No pensé salir de por sí. Si no se hubiera fundado la universidad tal vez me iba a San Cristóbal pero de ahí no paso. Nunca me ha gustado salir totalmente del pueblo, ni mucho menos fuera del estado como muchos lo hacen. Yo no, no quiero dejar a mi familia. Irme a otro lugar no, sería como alejarme de mi familia, me sentiría triste. Además, no acostumbro estar sola, quizá por lo que he estado siempre aquí en el pueblo, con mis papás y mis hermanos (Conversación con Nelly en Oxchuc, el 4 de octubre de 2012).

La segunda clasificación de estudiantes serían aquellos que sí deseaban cursar una carrera diferente a las que oferta la Unich, pero debido a las limitaciones económicas familiares se quedaron en el municipio. Quienes se encuentran en esta clasificación no están de ninguna manera arrepentidos de su ingreso, ni se lamentan por la opción académica que eligieron. Todo parece indicar que están satisfechos de cursar su carrera, y coinciden en que sin la presencia de la Unich en Oxchuc hubiera sido imposible acceder a una de las instituciones superiores públicas del estado, ya que en las universidades convencionales son más exigentes en cuanto a la selección de sus estudiantes; pero particularmente hacen referencia al hecho de que no podrían solventar los gastos que se requieren al vivir en una ciudad, aunque tuviesen la posibilidad de acceder a una institución superior pública. Así que es importante subrayar que si estos jóvenes hubiesen tenido la oportunidad de estudiar fuera del pueblo, lo hubieran hecho.

Luis Alberto Gómez vive en una localidad cercana a la cabecera municipal, y me dijo un día que anhelaba estudiar fuera del pueblo, pero por la limitación económica se vio obligado a quedarse en el municipio y estudiar la carrera Desarrollo Sustentable. Él señaló que es preferible estudiar y tener una carrera que estar sin ésta. Sin embargo, a él le hubiera gustado cursar su carrera fuera del pueblo, ya que estudiar en una ciudad (y se refería a San Cristóbal) siempre garantiza nuevas experiencias académicas, nuevas relaciones entre personas jóvenes y seguramente nuevas cotidianidades distintas al pueblo. Así lo señaló Luis Alberto: “Al estudiar fuera, creo que te preparas más. Porque aprendes muchas cosas nuevas, además que aprendes cómo relacionarte con otras personas que son diferentes a

nosotros, otras culturas pues. Es que creo que no es igual que tu estudias en tu pueblo que en otro lugar, a mí siempre me ha gustado conocer otros lugares, personas, y acerca de cómo viven pues las personas de otros lugares”.

Como el relato anterior, los jóvenes entrevistados explicaban cómo sus expectativas académicas quedaron bloqueadas ante la imposibilidad de realizar estudios profesionales fuera del lugar de origen, por falta de capital económico. Sin embargo, es importante resaltar cómo las aspiraciones personales (o colectivas) de los jóvenes universitarios desean ampliarlas aún estando en el espacio local. Es decir, existe una clara postura sobre la importancia y deseo de extender el capital social (en términos de Bourdieu), y relacionarse con otros individuos (no indígenas o indígenas) y ampliar las experiencias propias de su edad a partir de estar en diferentes espacios sociales, distintos al que se vive en la comunidad.

El tercer sector de estudiantes se refiere a aquellos que fueron rechazados en el examen de ingreso a otras instituciones superiores y decidieron buscar su ingreso a la Unich. Se trata de aquellas personas que no pensaron inicialmente estudiar en dicha universidad, sino en otras universidades públicas convencionales de la entidad y fuera de Chiapas. Son jóvenes que tenían la “posibilidad” económica de hacer estudios fuera del pueblo pero que no contaban con el nivel académico para conseguirlo. Estos jóvenes presentaron exámenes de admisión en alguna de las instituciones públicas del estado de Chiapas, como la Universidad Autónoma de Chiapas (Facultades de Derecho, Ciencias Sociales e Ingeniería), las escuelas normales del estado (Escuela Normal Indígena Intercultural Bilingüe Jacinto Canek, Escuela Normal Experimental y Escuela Normal Licenciado Manuel Larrainzar), la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) de Tuxtla Gutiérrez, y la Escuela de Enfermería del Estado de Chiapas. Algunos presentaron exámenes en otras universidades de la República, como la Universidad Autónoma de Chapingo (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia) y en la Universidad Pedagógica Nacional de la ciudad de México.

Fueron en estas instituciones educativas donde varios jóvenes desearon acceder antes de entrar a la Unich. Pero debido a la constante reprobación del examen de admisión – como resultado de la desventaja de formación académica en el bachillerato-, los jóvenes tuvieron que cambiar sus planes para la educación superior. Varios de ellos descansaron medio año y hasta un año para volver a intentar ingresar en la misma institución, pero al no acreditar el examen de ingreso -después de un par intentos-, optaron finalmente por entrar en la Unich, y en esta institución no tuvieron dificultades puesto que no se hace examen de

selección, sino únicamente un diagnóstico de conocimiento. Rigoberto, estudiante de la carrera Lengua y Cultura (tercer semestre), recordó que desde que terminó la preparatoria en San Cristóbal, su deseo era estudiar agronomía en la Universidad Autónoma de Chapingo. Él dijo que intentó acceder a dicha institución por tres años, pero su ánimo sucumbió finalmente cuando obtenía resultados reprobatorios. El último intento lo hizo ya estando inscrito en la Universidad Intercultural. Él me lo contó de esta manera:

Yo quería estudiar en la universidad de Chapingo. Presenté tres veces examen en San Cristóbal, ya que ahí nos venían a aplicar el examen. Varios pasaron en esos años pero yo siempre quedaba fuera (2009, 2010 y 2011). Según le echaba ganas, me preparaba para esos exámenes cada año, pero lo mismo. Yo quería ser ingeniero agrónomo, pues me gusta y me sigue gustando todavía. Pero como te decía, no pasaba el examen. Este año ya no lo presenté (2012). Además, ya estando en tercer semestre aquí, ya me pareció una locura. Hasta mis amigos se burlaban de mí en los relajos, me decían que después de tres veces sin aprobar, jamás voy a aprobar (se ríe). Entré aquí pues para tener una carrera, además el tiempo va pasando y la edad se va. Digo que es mejor una carrera que nada. De hecho cuando entré aquí a la Unich como que no le encontraba chiste lo que enseñaban los profes, creo que entré por entrar, pero ya con el tiempo como que ya me fui conformando (Entrevista a Rigoberto Gómez en Oxchuc, el 19 de septiembre de 2012).

No cursar la carrera anhelada, además de ser un plan fallido para el joven, repercute en su seguridad y en el estado de ánimo. Esta situación se manifiesta sobre todo en los primeros semestres de la carrera, después, los estudiantes se resignan e intentan estabilizarse en los estudios. Aunque a algunos de ellos les gustaría intentar de nuevo acceder a la institución donde querían estudiar, sin embargo, la desaprobación de los padres finalmente es la que se respeta, ya que la gran mayoría de los estudiantes de la Unich dependen económicamente de los padres. Para la mayoría de las familias indígenas de Oxchuc, invertir en los estudios de los hijos representa un gasto oneroso, por lo cual esperan que los hijos egresen lo más pronto posible de la universidad; en ese sentido, cambiar de carrera o institución es una decisión equivocada desde la posición de los padres de familia, quienes además consideran que representaría una pérdida de tiempo para sus hijos, puesto que la profesión es vista con un sentido utilitario, el de ascender económica o socialmente, y no siempre consideran que en ese proceso se requiera del gusto o pasión por una disciplina. Este es el caso de Yolanda, una estudiante que originalmente quería ingresar a la UPN de Tuxtla Gutiérrez, pero al no aprobar el examen de admisión se dedicó a trabajar un año en el Conafe, y finalmente optó por inscribirse en la Unich:

Bueno, ahorita ya estoy conforme porque ya voy cursando tres semestres. Pero en el primer semestre no estaba conforme, porque no era mi gusto estudiar aquí en la Unich. Antes de entrar aquí, saqué mi ficha en la UPN en Tuxtla, donde yo quería estudiar, pero no aprobé el examen, por lo que finalmente me quedé aquí para estudiar esta carrera (Lengua y Cultura), aunque no era lo que yo quería en realidad. Imagínate volver a estudiar otra carrera... ¡No! Es perder tiempo, además, ya no me apoyarían mis padres (Entrevista a Yolanda en Oxchuc, el 3 de diciembre de 2012).

Finalmente, quiero referirme a una cuarta categoría de los estudiantes tzeltales de la Unich, y se trata de aquellos que siempre pensaron en la Universidad Intercultural para profesionalizarse, y que a diferencia del primer grupo mencionado arriba, decidieron quedarse a estudiar en el pueblo de origen no con la intención de no alejarse de la vida familiar o comunitaria –teniendo la posibilidad económica para estudiar fuera–, sino porque tuvieron la certidumbre de que la Unich era la institución que contaba con las características académicas (modelo intercultural) para construir sus objetivos profesionales así como de vida. Dentro de este sector encontramos a jóvenes que tienen como plan rescatar y consolidar los conocimientos culturales indígenas, particularmente el tzeltal; aquellos que buscan reproducir y fortalecer la lengua materna a través de la docencia o en la participación a proyectos gubernamentales que refieren al rescate, reproducción y difusión de las lenguas indígenas, entre otros.

2.8. Reflexiones finales del capítulo

La clasificación anterior es una propuesta de acercamiento a la realidad de los estudiantes que acuden a la Unich en Oxchuc. Se ha destacado por una parte cómo la presencia de esta institución educativa ha venido a ser una verdadera oportunidad para que muchos jóvenes tzeltales continúen con la preparación académica. Además de que para algunos es pertinente la oferta académica de dicha institución, representa una opción significativa para aquellos que no pretenden distanciarse de sus lugares de origen y de sus familias, al menos mientras se cursa la carrera, porque una vez concluida ésta, lo más seguro es que pocos conseguirán trabajo en la zona, y otros tendrán que migrar hacia otras regiones en busca de empleo.

Por otra parte, la situación que muestran los testimonios anteriores es que los jóvenes de la zona enfrentan una fuerte desigualdad en el acceso a las universidades convencionales y las instituciones superiores de formación docente. En contraste, la Unich representa para la mayoría de los entrevistados la “única” opción de profesionalización. Se ha evidenciado

que la carencia económica y las desventajas y/o deficiencias en las formaciones escolares previas, constituyen los mayores obstáculos para el acceso o para la permanencia en la educación superior, por lo que la Universidad Intercultural constituye una opción viable para la profesionalización.

No obstante, independientemente de si la Unich ha sido muy flexible en el trámite de ingreso de sus estudiantes, y a pesar de su objetivo de ofrecer más oportunidad de acceso educativo a la población más vulnerable, la otra realidad es que la institución -al igual que las otras universidades interculturales del país-, no ha respondido a muchas de las aspiraciones académicas y profesionales de los jóvenes indígenas que buscan estudiar una licenciatura distinta a las que se ofertan. Al preguntarles a algunos estudiantes sobre qué carreras hubiesen esperado que ofertara la Unich aparte de Lengua y Cultura y Desarrollo Sustentable, las carreras más referidas y en orden de importancia fueron: Pedagogía, Derecho e Ingeniería Informática. Pero la ausencia de dichas carreras en la Unich y la inaccesibilidad a las universidades convencionales donde sí se ofertan – incluyendo la falta de capital económico-, hace que finalmente los jóvenes opten por cursar una de las dos carreras que ofrece la Universidad Intercultural.

Este panorama de inequidad en el acceso a la educación superior (en modelos convencionales), parece que el Estado pretende o intenta combatirlo con la creación de universidades interculturales, como es el caso de la Unich en Oxchuc. No se duda, desde luego, de que las universidades interculturales hayan impactado en las regiones en las que se instalaron a partir de 2004, ya que como he referido para el caso de la Unich y su sede en Oxchuc, su apertura ha permitido a decenas de jóvenes indígenas y no indígenas rurales de bajos recursos continuar con la preparación académica. Sin embargo, me parece también importante señalar la contradicción que existe en buscar igualdad de oportunidades para el sector indígena, sin que se les garantice acceder al área de profesionalización que desean cursar. Resulta positivo que el modelo intercultural responda a realidades locales, pero también es irónico que se conciba la interculturalidad sólo en el espacio rural, y que se ignore las aspiraciones profesionales que los jóvenes de la región tienen, al igual que aquellos que están en el ámbito urbano, indígenas o no.

Visto de esta manera, estas políticas educativas, lejos de responder a las necesidades académicas de muchos jóvenes indígenas, acentúan indirectamente la segregación o la desigualdad educativa superior en el país, al crear universidades a la “medida” de la población en desventaja, y me refiero concretamente a la oferta académica que se reduce a los contextos locales y regionales; pues aunque no dejan de ser importantes, los jóvenes

tzeltales, tzotziles, tojolabales y demás grupos étnicos de Chiapas y del país, también aspiran a ser médicos, profesores, ingenieros, arquitectos, etc.

Los efectos de ver la equidad sólo como el acceso a universidades interculturales (limitado a ciertas carreras de orientación rural) podemos percibirlos en los testimonios de los entrevistados, que enfrentan desilusión y frustración cuando antes de entrar a dicha institución intentan a toda costa ser parte de una de las universidades convencionales del estado y/o del país. Esta realidad ha generado que en el ámbito local se considere la Unich como institución con menos prestigio que otras instituciones superiores convencionales, puesto que de acuerdo a los resultados de mi trabajo de campo, la Unich se convirtió en la última alternativa para muchos de los jóvenes entrevistados.

Por lo tanto, me parece importante señalar que no se trata simplemente de crear universidades “flexibles”, o de crear universidades en zonas indígenas con el “simple” hecho de dar oportunidad educativa superior a los jóvenes indígenas menos preparados, sino también es de suma importancia que se atienda y se reconozca puntualmente las aspiraciones académicas que buscan para construir sus vidas en el futuro. Con esto quiero decir que la Universidad Intercultural “debería” también ofertar carreras como las que existen en las universidades convencionales. O quizá fuera de este modelo educativo, podría también construirse una respuesta diferente respecto a la desigualdad en el acceso a la educación superior, elevando la calidad educativa⁴⁷ de la secundaria y la media superior para que los estudiantes indígenas puedan acceder con potencialidad a otro tipo de universidades que ofrecen carreras distintas a la Universidad Intercultural.

Analizar en estas líneas las expectativas académicas y profesionales –fallidas o conseguidas- de los jóvenes tzeltales de la Unich (antes y en el proceso actual de formación) está lejos de ser el objetivo de este trabajo, pero es importante considerarlas, puesto que son parte de las condiciones y conflictos socioculturales en los que se están formando los tzeltales oxchuqueros de la Unich. Y también tiene sentido porque se pretende resaltar en este trabajo cómo estos jóvenes le han dado mucho valor a la profesionalización, es decir, cursar la universidad está fuertemente relacionado con la búsqueda de crecimiento económico y el mejoramiento de las condiciones familiares. Los jóvenes que estudio aspiran con toda decisión alcanzar un nuevo estatus social y

⁴⁷ La calidad educativa debe definirse en función a resultados y rendimientos académicos. Para ello, es necesario encontrar y desarrollar instrumentos pertinentes que ayuden a alcanzar dichos objetivos. Por lo tanto, siguiendo a Schemelkes (2005), la calidad educativa se determina por el nivel de insumos materiales asignados a las escuelas por alumno y el nivel de eficiencia con la cual se organiza y administra esos insumos a fin de elevar el rendimiento de los alumnos no solamente en términos académicos, sino sociales (Schmelkes, 2005).

económico por la vía de la escolaridad. Buscan a través de la profesión construir una vida relativamente mejor (más estable económicamente) que la del campesino o la de ama de casa. Varios de los jóvenes que entrevisté apuntaban que con la educación profesional podrían “obtener un buen empleo, fijo y digno”, “mejorar las condiciones precarias de la familia”, “superar positivamente la deficiencia o nula educativa de los padres”, etc. Para estos jóvenes, la escolaridad se relaciona inmediatamente con el “progreso” y el mejoramiento de las condiciones de vida futura.

Asimismo, la educación es sumamente importante para los jóvenes tzeltales que acuden a la Unich, porque brinda un capital social que les permite formarse como individuos con nuevas perspectivas no sólo en el campo académico, sino en lo social y político. Cursar una carrera profesional es vista por los jóvenes como un legado invaluable en tanto que posibilita adquirir y ampliar los conocimientos académicos que en muchas ocasiones el joven transmite a su familia, o con los vecinos que no accedieron a la educación superior. Asimismo, prepararse profesionalmente permite al joven construir y mejorar sus estrategias de vida, no sólo en las relaciones sociales cotidianas (internas y externas), sino en cómo desea expresar y definir su juventud dentro del contexto comunitario.

Estos son, en términos generales, las razones fundamentales de por qué los jóvenes estudiantes de la Unich han buscado constantemente continuar con la preparación académica después del bachillerato. Pese a las limitaciones económicas, del rezago académico y de llevar un proceso de formación que no fue el que se planeó en un principio —me refiero concretamente a los estudiantes que deseaban estudiar carreras distintas a las que oferta la Unich y de aquellos que intentaron acceder a las universidades convencionales—, los jóvenes han atribuido a la formación profesional un gran valor para sus vidas, y para sus aspiraciones presentes y futuras. Por otra parte, también observamos que a partir de la condición de estudiante universitario, se construyen nuevas y dinámicas maneras de vivir y expresar la condición juvenil, pero este es el tema que desarrollaré en los siguientes capítulos.

Tercer capítulo
SER JOVEN ESTUDIANTE TZELTAL



Jóvenes estudiantes descansando

A manera de introducción

Para mí ser joven es estar en una etapa de desarrollo tanto físico como emocional. Ser joven es lo máximo en la etapa de la vida porque es donde hago lo que yo quiero o lo que me gusta en verdad. Estar con mis amigos, salir a la calle, opinar como yo quiero. Me puedo vestir a mi gusto y nadie me puede prohibir eso. Si en ocasiones no les hago caso a mis papás sobre algunas actitudes que no les parece, queda menos a los ancianos de la comunidad que a veces nos “juzgan” con nuestras maneras de ser o de pensar [...] No estoy en contra de nuestras costumbres como oxchuqueros, pero si veo que ya me imponen (los adultos) sus ideas o que quieren que me porte así como vivieron ellos, ahora sí ya no... Cuando se trata de consejos ¡bienvenido! Yo lo valoro.

Eduardo Gómez, 19 años. Estudiante de la licenciatura Lengua y Cultura Oxchuc, diciembre de 2012.

Como en toda sociedad, entre los tzeltales de Oxchuc han existido históricamente algunas condiciones biológicas y socioculturales específicas asociadas a la transición de joven a adulto, es decir, características que permiten distinguir cuándo se es un joven y cuándo se deja de serlo. Esto indica que en la comunidad tzeltal ha existido histórica y culturalmente la noción de “juventud” pero como hice referencia en el primer apartado del capítulo primero, esta condición era relativamente corta debido al cumplimiento a los roles tradicionales familiares y comunitarios, así como la pronta relación en pareja.

De acuerdo a lo anterior, podemos comprender que la concepción de “juventud” entre los estudiantes tzeltales de Oxchuc no se explica únicamente a partir de concepciones institucionales o del acceso a ciertos niveles escolares, puesto que también tiene una base cultural local. Es decir, la escuela no creó la noción de juventud entre los tzeltales de Oxchuc, más bien la amplió, la transformó y la dinamizó. Por lo tanto, lo que se ha modificado es aquello que han aprendido los jóvenes de los abuelos y padres sobre el “ser joven tzeltal”, y veremos que esta noción de juventud se reconfigura a partir de la condición de estudiante universitario, y que ha dado como resultado experiencias juveniles nuevas, en donde elementos culturales occidentales y modernos se fusionan con los contenidos culturales locales. Sin embargo, antes de explicar cómo perciben los jóvenes estudiantes sobre el “ser joven tzeltal” dentro de su entorno sociocultural actual, exploraré en el primer apartado del presente capítulo, cómo era interpretada la “juventud” en la comunidad tzeltal según las costumbres antepasadas, y cómo es vivida ahora por los sujetos de esta investigación.

3.1. La noción de “juventud” entre los tzeltales de Oxchuc

Entre los tzeltales de Oxchuc se llama *Ach'ix* y *Kerem* -joven mujer y joven hombre- a los individuos que han entrado a la etapa reproductiva. La primera menstruación -que también se dice *sme' swinik* en tzeltal- es el indicador inmediato del paso de una *ch'in ach'ix* (niña) a *ach'ix*, que significa joven mujer. En el caso de los varones, los rasgos naturales más distintivos que indican el paso de *ch'in kerem* (niño) a *kerem* (joven) es la aparición de los bigotes y el *yanajel nuk'il* o cambio de voz.

Sánchez (1998), quien hizo investigación sobre la educación “informal” entre los tzeltales de Oxchuc en la década de 1990, refirió en su estudio estos cambios fisiológicos al señalar que tanto la primera menstruación y el crecimiento de los senos de las mujeres, y la aparición de los bigotes y el cambio de voz de los hombres, constituían no solamente una nueva etapa biológica a considerar, sino también el inicio de un nuevo curso en la vida social comunitaria, es decir, la etapa procreativa, cuya manifestación debía darse dentro de los parámetros de la unión matrimonial. El autor señala que anteriormente, ante las primeras manifestaciones de cambios fisiológicos, es decir, al comenzar a transformar los cuerpos de niños en adultos, los jóvenes comenzaban a unirse en matrimonio, y otras veces lo hacían alcanzando los quince o dieciséis años de edad (los hombres) y de trece a catorce años (las mujeres) (Sánchez, 1998: 182-183).

Las categorías *ach'ix* y *kerem*, además de concebirse como una etapa de “mayor desarrollo físico,” también indica que los jóvenes debían alcanzar mayor progreso en cuanto a conocimientos y capacidades tradicionales, que refieren “estrictamente” a las tareas del campo (en el caso de los varones) y del hogar (en el caso de las mujeres). Las habilidades cotidianas que se desarrollan desde la niñez según el género, y que se “perfeccionan” en la juventud, se conciben por un lado como los oficios que todo miembro oxchuquero debe saber. Por otro lado, dichas habilidades son las que preparan al joven para la etapa adulta, marcada ésta por el matrimonio. Este evento es el que da fin al ciclo de la “juventud”, ya que con el matrimonio y las responsabilidades que conlleva (tanto familiar como comunitaria) el *kerem* y la *ach'ix* alcanzan el estatus de adultos, nombrados a partir de entonces *winik* (hombre adulto) y *ants* (mujer adulta).

A finales del año 2012, tuve una conversación con Don Samuel Sántiz y Doña Juanita López. Ambos viven con sus respectivas familias en la cabecera municipal de Oxchuc. Don Samuel trabaja como profesor de educación indígena y Doña Juanita también trabajó como profesora en el mismo sistema pero se jubiló hace seis años. Ellos

me compartieron parte de sus experiencias personales y familiares que refieren a las tareas cotidianas cuando se adquiere el estatus de *kerem* y *ach'ix*, y lo expresaron de la siguiente manera:

Don Samuel: Cuando empiezas a dominar bien los trabajos que hace tu padre, como saber usar bien las herramientas para la milpa, rajar y cargar leña, o ir solo al terreno para trabajar, ya eres un *kerem*. Te has vuelto diferente a un *ch'in kerem* (niño) porque ya no te van a estar diciendo cómo vas a hacer las cosas, o que tengas miedo ir solo a la milpa, ¡Eso ya no! Podemos decir que dejan de tener cuidados fuertes en nosotros nuestros padres. Uno tiene que saber trabajar bien la tierra. Cuando apenas se estaba aclarando la mañana es porque ya estabas saliendo de la casa. Coges tu machete, tu coa, tu pozol y tu morral ¡Vámonos! [...] Nuestros mayores se daban cuenta entonces que ya nos estábamos haciendo hombrecitos, es cuando ya nos iban diciendo que estamos listos para conseguir nuestras parejas (*nuyj*) (Samuel Sántiz, 53 años. 2012, Oxchuc, Chiapas).

Doña Juanita: Desde pequeñas empezábamos a hacer tareas dentro de la casa (*yutil na*). Nos levantábamos como a las tres o cuatro de la mañana -eso creo, porque nadie tenía reloj, sólo nos dábamos cuenta con el canto de los gallos- aunque no queríamos levantar pero teníamos que ayudar a nuestra mamá, bueno, nadie decía mamá, decíamos *me'* (madre) y *tat* (padre). Hay que moler el nixtamal (maíz cocido) que se coció en la tarde anterior para hacer tortillas. Preparar la comida (desayuno) y preparar el pozol para los que van a la milpa. Yo ya entré a la escuela, pero no sé cómo pasé los grados, porque los trabajos en la casa siempre lo hacía cada día. Llegando de la escuela hacía lo mismo [...] y así íbamos aprendiendo a hacer las cosas, corrigiendo la mamá, hasta que ya empezamos a trabajar por nosotras mismas, sin que nos estén ayudando o diciendo qué vamos a hacer como mujeres. Uno ya sabe que ya es *muk'ul ach'ix* (joven) y no *ch'in ach'ix* (niña pequeña). [...] pero lo que venía después, es que ya nos llegaban a pedir (en matrimonio) o *apartar*, digamos, los padres de algún muchacho por ahí, casi de nuestra edad pero un poco mayores. Los vecinos se daban cuenta que ya uno estaba grande, pero digamos orita, es como dejando de ser niña y entrando a ser señorita. De hecho cuando terminé la primaria me llegó a apartar los padres de un muchacho, ahí del paraje, pero fue cuando mi papá me mandó a estudiar la secundaria hasta San Cristóbal porque no estaba todavía la secundaria de aquí del pueblo. Mi papá no quería que me casara luego, y así fue con mis otras hermanas, [él] luchó siempre para sacarnos adelante. Si no fuera por la escuela, pero sobre todo por mi finado papá, creo que me hubiera casado desde los 12 o 13 años, porque así pasó con las otras muchachas que ya no fueron a la escuela (Juanita López, 56 años. 2012, Oxchuc, Chiapas).

Como se observa en estos testimonios, el desarrollo de las habilidades determina también el ingreso a la etapa llamada *ach'ix* y *kerem*, y ésta no sólo se adquiere con la edad biológica. Es decir, llegar a ser joven, significa también la adquisición de ciertas responsabilidades diarias.

Aunque los testimonios de Don Samuel y Doña Juanita son experiencias que reflejan la realidad de su tiempo y de otra generación relativamente diferente a la actual, las cotidianidades que ellos recuerdan siguen siendo la costumbre para muchas familias tzeltales en la actualidad. Por ello, dentro de la concepción tzeltal, tanto las tareas del hogar como del campo, son entendidas como una responsabilidad importante que “debe” desempeñar íntegramente cada miembro de la familia; y por otro lado, son entendidas como características que “define” a los jóvenes oxchuqueros.

Sánchez (1998) encontró que si un *kerem* o *ach'ix* no logró desarrollar las habilidades cotidianas asignadas según su género se considera como individuo “sin cabeza y sin corazón”, en tanto que no podría realizar las actividades que le compete como miembro de una familia, y por lo tanto, de la comunidad; además, se le dificultaría ganarse la vida durante el trayecto de su existencia. Esta “deficiencia” es vista como un “fracaso”. Por ello, a partir de esta noción, el autor -basado en los testimonios de los adultos y de su posición como oriundo del lugar de estudio- señaló que es importante para los oxchuqueros educar la vida infante (*alaletik*) y a la juventud (*achix-keremetik*) acerca de cómo deben comportarse dentro de la sociedad de la que forman parte y cómo deben trabajar para que les vaya bien en la vida futura (Sánchez, 1998: 190-191).

En base a lo anterior, la educación cotidiana o “informal, -entendida ésta como la enseñanza aprendizaje que se desarrolla en la cotidianidad de los tzeltales (Modiano, 1974)-, radica en buscar constantemente que los niños y los jóvenes se integren formal y activamente a la vida familiar y comunitaria. En el caso del género masculino, llegar a ser joven significa haber superado las deficiencias que caracteriza a un niño respecto a las actividades del campo. La etapa de *kerem* indica el dominio casi total o total sobre las tareas que le compete un hombre. Y esto supone que “debe” conocer y saber trabajar la tierra, conocer la calidad de la misma, saber y conocer cuántas veces se debe limpiar la milpa durante el ciclo agrícola, conocer y pronosticar cuándo comienza el tiempo de la sequía, la época de la lluvia, de las grandes tormentas, etc. Implica también tener la habilidad de emplear el machete en el momento de cortar árboles o para desmontar una extensión de tierra, de saber utilizar la coa y el azadón en el momento de la limpia de la milpa, estar pendiente cuándo es necesario abrir la zanja de la casa para el desagüe de los charcos que se forman en tiempos de lluvia, tener conocimientos básicos en cuanto a la construcción de una casa, etcétera (Sánchez, 1998: 193).⁴⁸

⁴⁸ Esta idea también se construye con base a las conversaciones que tuve con mi abuela (materna) y con un amigo anciano llamado Jacinto Sántiz, oriundo de la comunidad de El Muro, municipio de Oxchuc.

En cuanto a las mujeres, se les “exhorta” a que controlen el sueño, es decir, no “deben” dormir demasiado, ni “deben” levantarse tarde, pues ellas son las que se encargan de preparar los alimentos de los hijos, del marido y demás integrantes de la familia (comúnmente abuelos). Se considera que este principio es uno de los aspectos culturales más importantes que define a una mujer tzeltal oxchuquera, incluyendo a las jóvenes o *ach'ixetik* en general. En mi caso, mi abuela materna le insistía continuamente a mi madre que debía acostumbrar a sus hijas (niña y adolescente) a levantarse temprano para ayudar a las tareas de la cocina; y aún en los años noventa, se realizaban estas tareas entre las 5:00 y 6:00 de la mañana más o menos. La abuela nos hacía recordar frecuentemente –incluyendo a mi madre-, que “debíamos” desarrollar buenos hábitos en cuanto a los quehaceres cotidianos, lo que no siempre se cumplió debido a nuestras condiciones de escolarizados. Mi abuela enfatizaba la transformación de hábitos y normas entre su infancia y la nuestra, y nos decía que en la actualidad los niños y los jóvenes oxchuqueros ya estábamos viviendo en la “gloria”, puesto que ya casi nadie se levantaba a las dos o tres de la mañana como solía suceder en otras generaciones.

Villa Rojas (1990), el etnógrafo y antropólogo mexicano que trabajó entre los tzeltales de Oxchuc, Tenejapa y Cancuc en la década de 1940, registró que la tarea central de las mujeres tzeltales era efectivamente el hogar. Más de cuarenta años después, Sánchez (1998) volvió a estudiar el mismo tema para el caso particular de Oxchuc y documenta que desde temprana edad, la niña es ayuda indispensable a la madre con respecto a las tareas domésticas, y aunque es evidente que no se le exigía “calidad” en las tareas que se le encomendaba, se esperaba que con el paso de los años mejorara su trabajo, al grado que cuando llegara a ser *ach'ix* o joven, sus habilidades y conocimientos fueran iguales que los de su madre, o de las mujeres casadas en la comunidad.

Por ello, la joven que ha iniciado su nueva etapa de desarrollo biológico, también debe seguir la “costumbre” y tiene el “deber” de mejorar las destrezas y conocimientos que requerirán cuando llegue al matrimonio. Y las tareas más comunes que registraron Villa Rojas (1990) y Sánchez (1998) referían a la elaboración de tortillas, el lavado de los utensilios de la cocina, cocer el nixtamal y el frijol, preparar el café, diluir el pozol, tejer y lavar la ropa, cuidar los animales y las aves de corral, entre otras actividades.

Quien no muestra el dominio de estos conocimientos al momento del matrimonio “avergüenza” a los padres y abuelos, pues serán señalados como los responsables de la mala formación de los jóvenes. Al respecto, Don Samuel y Doña Juanita coincidieron que eran raras las veces que un *kerem* o *ach'ix* mostrara poco conocimiento sobre sus tareas y

obligaciones, puesto que éstas se forjaban desde la niñez. Sin embargo, ellos también reconocieron que las características que definían la vida de los jóvenes tzeltales en otras generaciones, dista con la realidad actual: “ahora ya es diferente, hay muchos jóvenes que ya no logran agarrar las prácticas y las costumbres de sus padres, es más, hay muchos jóvenes que ya ni saben cómo se trabaja en el campo, ni rajar leña pueden, y es que ya se ocupan en otras cosas. La mayor parte del tiempo, los jóvenes se pasan ya en la escuela. Las mujeres ya no saben tortear, se les quema los frijoles, les da flojera cuidar los pollos, y así podemos mencionar muchas cosas” (Doña Juanita López, 56 años. 2012, Oxchuc, Chiapas).

Es así que la noción de joven definida por los adultos y los abuelos, y las características que definen esa etapa de la vida entre los tzeltales, parece contrastar con el estilo de vida de muchos jóvenes tzeltales en la actualidad. Como relataron los entrevistados, la escuela parece ser la institución que incentivó un acelerado cambio de prácticas y de representaciones sobre la juventud tzeltal, por ser un espacio de formación de nuevos valores, en el que se promueven estilos de vida diferentes al de la realidad local. ¿Cómo influye la educación superior entre los jóvenes tzeltales (que acuden a la Unich), sus estilos de vida, sus valores y sus representaciones sociales? ¿Qué elementos tradicionales de la cultura local eligen mantener los jóvenes y qué otros desean transformar? Esto es lo que presento a continuación.

3.2. El joven estudiante tzeltal

No hace mucho, a finales del siglo XX, en Oxchuc era común que los jóvenes se casaran a temprana edad, a partir de los 13 años aproximadamente (Sánchez, 1998). El prematuro inicio del matrimonio estaba asociado a “la costumbre local” como se abordó en el apartado anterior. Las familias tzeltales comúnmente daban en casamiento a sus hijos una vez alcanzada la pubertad o después de unos años de esta etapa. Sin embargo, este fenómeno también estaba fuertemente vinculado con la ausencia de la institución de educación primaria y secundaria. No había escuela secundaria en los parajes del municipio, a excepción de la cabecera municipal en la que sí ha existido una escuela secundaria técnica desde hace más de treinta años (desde 1978).

A pesar de contar con la escuela secundaria en la cabecera municipal, la carencia económica familiar impedía el acceso educativo de la gran mayoría de los pobladores en edad escolar, situación que no está del todo superado hasta hoy día. Sólo aquellas familias

con mayores ingresos⁴⁹ podían enviar a sus hijos a la secundaria técnica del pueblo e incluso a las ciudades de San Cristóbal de las Casas y Ocosingo. Pero esta situación cambiaría relativamente con el paso de los años, ya que la migración laboral y los nuevos oficios que empezaron a adquirir los padres (comerciantes, albañiles, panaderos, carpinteros, conductores de transportes públicos, etc.) diversificaron la economía local, lo cual también posibilitó nuevas oportunidades educativas para los hijos; y una vez que alguno de éstos últimos era profesionista y con empleo, ayudaba a sus hermanos menores a continuar con sus estudios. En efecto, en los últimos lustros, la costumbre de casarse a temprana edad se ha venido modificando.

El rezago educativo y la pobreza son condiciones que permanecen actualmente en Oxchuc, pero es importante subrayar que sí existe un marcado cambio en cuanto a cobertura educativa a comparación a otras décadas anteriores. Este cambio se ha visto con más claridad a finales del siglo pasado y principios del actual. La construcción de escuelas secundarias (técnicas y generales), telesecundarias y bachilleratos (Colegio de Bachilleres de Chiapas y Colegio de Estudios, Científicos y Tecnológicos de Chiapas) en el interior de algunas localidades del municipio, así como la implementación de programas gubernamentales como el Programa Nacional de Becas (Pronabes) y el Programa de Desarrollo Humano Oportunidades –programas que se empezaron a implementar en las comunidades indígenas de alta marginación a finales de la década de 1990- han permitido que muchos jóvenes logren continuar con la preparación escolar después de la primaria.⁵⁰

Pese a estos avances, el reto aun es mayor al saber que muchos jóvenes tzeltales sólo logran finalizar sus estudios de secundaria o bachillerato, y pocos son los que logran llegar a la universidad. Al respecto, los estudiosos coinciden que son los jóvenes indígenas quienes han tenido menor posibilidad de formación académica debido a las siguientes razones: la falta de capital económico, las desventajas en las formaciones académicas, la dificultad de adaptación en la vida urbana al desplazarse por cuestiones de estudio, y la dificultad de expresarse en español dentro de la vida escolar, realidades que en muchas ocasiones se traducen en estigmas por parte de la población mestiza (Rubio, 2006; Schemelkes, 2008; Ruiz, 2010). Sobre la dificultad de la población indígena chiapaneca al acceso educativo, Cruz (2009) escribe al respecto:

En Chiapas los esfuerzos por parte del Estado para asegurar la inserción escolar de la población juvenil han ido creciendo, aunque han sido insuficientes. En especial para los

⁴⁹ Los maestros bilingües, algunos comerciantes y funcionarios de la presidencia municipal.

⁵⁰ Sin descartar aquellos jóvenes que se incorporan al CONAFE, ya que a través del servicio comunitario a esta institución, logran obtener una beca para seguir con los estudios de nivel bachillerato y/o universitario.

jóvenes de escasos recursos las opciones de estudio son pocas. Apenas unos años atrás esta situación empezó a ser atendida por parte de la Secretaría de Desarrollo Social con el Programa Oportunidades, puesto en marcha desde 1998. Este programa ha ofrecido becas a jóvenes varones y mujeres de escasos recursos que han cursado exitosamente desde el tercer año de secundaria hasta el bachillerato, permitiéndoles realizar estudios de nivel superior. El problema es que muchos de los jóvenes rurales, sobre todo los indígenas, no acceden a estas becas porque no terminan ni la primaria y permanecen sin ningún tipo de instrucción escolar (Cruz, 2009: 177).

Los jóvenes de Oxchuc que no logran acceder a la educación media superior y particularmente al nivel superior, son quienes comúnmente migran a las ciudades del estado de Chiapas –concretamente en San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez- con el fin de desempeñarse en algún empleo temporal. Otros salen fuera del estado y del país por el continuo anhelo de “mejorar las condiciones de vida”. Mientras que otros tantos se quedan en el lugar de origen ya para emplearse en algún negocio del pueblo o dedicarse al trabajo agrícola. Los jóvenes que retornan en esta última actividad son quienes comúnmente se casan con más prontitud a comparación de quienes migran y estudian.

Es importante enfatizar que la posibilidad de radicar en el propio municipio para emplearse en negocios comerciales o para dedicarse a la labor agrícola, es cada vez menor, ya que si los jóvenes no estudian lo común es que migren a las ciudades. Esta situación demuestra que a pesar de que los jóvenes tzeltales no pueden continuar con la preparatoria o la universidad, el grado escolar que hayan cursado constituye un recurso importante para incursionar en otras opciones de la vida “moderna” y urbana; por lo que pocas veces continúan trabajando en la comunidad o en las labores del campo y prefieren migrar para buscar oportunidades de trabajo.

La escolarización de los jóvenes -aún con todas las limitaciones en torno a ella- es un marcador generacional en el pueblo tzeltal de Oxchuc. Actualmente, los jóvenes tienen mayor formación académica que sus padres (en su gran mayoría campesinos analfabetos), pero lo que resulta importante resaltar en este contraste es que se distinguen por el “capital cultural” (Bourdieu, 2002) que adquieren en los procesos escolares. Es decir, las experiencias escolares y juveniles de los jóvenes se amplían y dinamizan porque han prolongado sus etapas de estudio como es el caso de aquellos que han llegado al nivel superior, y por lo tanto, se diferencian no sólo de los adultos sino con sus pares que no alcanzaron este nivel de estudio.

A partir de estos contrastes, pasaré a reflexionar ahora sobre cómo el ser estudiante universitario no sólo denota contrastes experienciales entre generaciones o entre jóvenes, sino su incidencia en la transformación de la noción de juventud en la comunidad tzeltal. Como he dicho antes, ser estudiante puede entenderse en Oxchuc como una condición singular, que define “privilegios” debido a la posibilidad de vivir experiencias distintas y de adquirir prácticas y valores nuevos en el proceso de la subjetivación escolar.⁵¹ Sin embargo, es importante señalar que los nuevos comportamientos y las nuevas ideas que desarrollan los estudiantes se ven enfrentadas con la perspectiva de los adultos. En una comunidad indígena como Oxchuc, donde existen ciertos parámetros culturales relativamente definidos (histórica y culturalmente), no es fácil que se acepten las nuevas ideas y prácticas de los jóvenes o sobre la manera de cómo interpretan su entorno social y familiar de origen, puesto que necesitan ser negociados ante la colectividad, pero en muchas de las ocasiones son objetados por los adultos.

Las manifestaciones de tensión generacional son más notorias mientras más pequeña es la localidad donde se vive; por ejemplo, dentro del municipio de Oxchuc, los jóvenes estudiantes de la Unich que proceden de los parajes del municipio, dicen tener un poco más de libertad viviendo en la cabecera municipal, ya que se distancian de cierto modo de los familiares y de los vecinos (tíos, primos y abuelos), y pueden pasar desapercibidas muchas de las conductas y prácticas de los jóvenes estudiantes como podría ser el noviazgo, salir a la calle, estar con los amigos, fumar, etc.). Sin embargo, esto no les absuelve totalmente del control de los mayores tal como veremos más adelante.

El ser estudiante otorga libertades y puede verse como una justificación importante para el esparcimiento individual y colectivo: salir a pasear con los amigos, estar con el novio (a), ir a ciertos eventos culturales y sociales propios de la edad, tomar algunas cervezas entre compañeros y amigos, etc. Sin embargo, estos nuevos comportamientos no siempre son “adecuadas o correctas” para los adultos, por lo que se genera una resistencia entre jóvenes y adultos, concretamente sobre la manera en cómo quieren vivir su ser joven los jóvenes, y qué esperan los adultos de los jóvenes. Esto se podría ilustrar con el testimonio de Sara Gómez que vive en un paraje de Oxchuc y es estudiante de la carrera Lengua y Cultura.

⁵¹ Concepto que utiliza Eduardo Weiss (2012) para analizar las prácticas, las experiencias e identidades de los jóvenes estudiantes (jóvenes y escuela) del nivel medio superior en las ciudades de México, en donde él define la subjetivación “como la distancia respecto a normas y valores (institucionales), el desarrollo de gustos, intereses y capacidades propias, la reflexión y la toma de decisiones. En este proceso de subjetivación son de suma importancia las vivencias diversas, el encuentro con el otro y las conversaciones entre compañeros y amigos, etc. (Weiss, 2012:134).

[...] Yo quiero conocer muchas personas y tener experiencias nuevas, por eso salí un poco de la vida de la comunidad (paraje). Tú sabes cómo es la gente en un paraje, hay muchas reglas, las costumbres, por ejemplo. Y allá en mi paraje es diferente que acá [la cabecera municipal], bueno, aunque no mucho pero siempre hay diferencia. Por ejemplo, dice la gente que cuando uno sale a estudiar no es para aprender cosas buenas, que sólo es para aprender cosas malas. Que sólo es para buscar novio o que te pones muy presumida [...] Si te ven allá hablando con un chavo, te dicen pues que ya es tu marido, cuando no es así, puede ser un amigo o el novio, pero no el marido, además, como joven, es parte de la vida eso de estar con los amigos. Pero aquí no tanto, te puedes perder todavía de la vista de la gente. En la comunidad hay reglas, y eso no te permite relacionar mucho con una persona de sexo opuesto, pues te da miedo (Entrevista a Sara Gómez en Oxchuc, 8 de octubre de 2012).

A partir del testimonio de Sara, vemos que los estudiantes desean socializarse de manera distinta y más libre a como dictan las normas comunitarias, por lo cual prefieren realizar sus estudios en la cabecera municipal, que no los aleja definitivamente de la familia pero les da un mayor margen de acción frente a la familia y las normas comunitarias. Así como hay un interés claro por formarse profesionalmente, también desean desarrollar intereses personales, emocionales y/o afectivos distintos y diversos. Estos nuevos enfoques de la vida, se convierten en rasgos nuevos de comportamiento en los jóvenes universitarios; no solamente frente a los adultos, sino frente a los “jóvenes” que ya no continuaron con la preparación académica superior, y que no comparten las mismas perspectivas de profesionalización o las nuevas formas de relacionarse socialmente. Esta es una situación que enfrenta Rigoberto Sánchez por ser un joven universitario de 24 años.

Durante mi estancia de campo, Rigoberto me refirió en varias ocasiones que su propósito en la vida era tener una carrera y conseguir un buen empleo. Rigoberto trabajó por dos años como instructor en el Conafe, y esta experiencia le sirvió para definir su vida y pensar en su futuro, por lo que decidió estudiar y lograr un título académico estudiando la universidad. Este proyecto de vida es muy importante para Rigoberto, a diferencia de aquellos que se casaron a temprana edad, o de aquellos jóvenes que están trabajando en empleos temporales y con estudios básicos. Rigoberto ha recibido algunos cuestionamientos y “burlas” de personas que hacen referencia a su edad y lo agreden por continuar sus estudios. Estas críticas las ha recibido de otros jóvenes menores que él y que no estudian y algunos de ellos son casados y trabajan para mantener sus familias. La opinión de estos otros jóvenes es que seguir estudiando es sólo una justificación para seguir dependiendo de los padres y para no ser “productivo”. Sin embargo, Rigoberto difiere de aquellos que lo señalan y justifica su condición de estudiante:

A veces me dicen, pues, los vecinos de arriba, porque ellos no estudian, y me dicen ¿Para qué quieres la escuela compa? Vámonos a trabajar en PEMEX, vamos a trabajar o ve a cargar leña, entrar en la escuela es “huevonería” (o flojera). Así me dicen pues, pero son ideas de ellos, yo tengo otras ideas, no me importan las críticas. Yo sé que estoy haciendo algo bueno y que me beneficiará en el futuro aunque ya estoy grande, tal vez lo dicen por envidia no lo sé, o porque no entienden qué es estar en la universidad (Entrevista a Rigo en Oxchuc, el 24 de octubre del 2012).

Alcanzar y terminar el nivel superior es un gran logro para los jóvenes tzeltales que estudio, y cobra mayor relevancia cuando el joven es el primero en su familia en ingresar a la universidad, como es el caso de la gran mayoría de los jóvenes que acuden a la Unich de Oxchuc. Debido a la importancia que ha adquirido la escolarización para estos jóvenes, han postergado el matrimonio y han dado prioridad al estudio (aunque hay pocos jóvenes que decidieron continuar los estudios a pesar del matrimonio) y este cambio, distancia y confronta a los otros jóvenes (no estudiantes) y los adultos, pues éstos últimos apoyan la profesionalización sólo como un recurso para superarse social y económicamente, pero los jóvenes universitarios, adquieren en el proceso de profesionalización nuevas maneras de concebir la vida como jóvenes, de relacionarse con la familia y de pensarse viviendo en comunidad lo que no siempre es aceptado por los adultos.

Tanto hombres como mujeres están conscientes que efectivamente han postergado el casamiento porque así lo decidieron desde que estaban en el bachillerato, y le dan preferencia a cursar y poseer una carrera profesional que “matrimoniarse”, pues aseguran que contar con una profesión es fundamental en la vida y para tener mejor futuro. La mayoría de los estudiantes cuenta con el apoyo de sus padres, a pesar de la tensión generacional. Para los padres es importante que los hijos estudien y no consideran que estén perdiendo el tiempo, así que los jóvenes no decían sentirse presionados para casarse, lo cual es un fenómeno nuevo entre los tzeltales que tienen hijos estudiando la universidad.

Lo que sí estuvo siempre presente en las entrevistas realizadas particularmente a las mujeres es la “prohibición” del noviazgo, a diferencia de los hombres que culturalmente tienen la libertad de elegir a sus parejas. Las jóvenes manifestaron que son apoyadas económicamente por los padres pero bajo la condición de dedicarse únicamente al estudio, es decir, de no tener novio y “cuidarse” de relaciones que las pongan en riesgo. Pero como veremos en el capítulo cuarto en el tema de noviazgo, las reglas y las condiciones emitidas por los padres no siempre se cumplen y se asumen. Esto lo refirió una estudiante llamada Bety.

Me dijeron, pues, mis padres antes de entrar a la universidad que no debo tener novio, decían que “a la escuela ..a la escuela”, que aunque les pidiera permiso. Sobre todo mi papá, (le preguntaba) si puedo tener novio, me respondía, pue, que nada de eso ¿qué es eso de novio? Si es que ya te quieres casar, es mejor que ya te cases y olvidas la escuela, decía él. Pero es cosa que no estoy cumpliendo (se ríe). Pues tengo novio aquí en la escuela, pero como mis padres están en la comunidad, no lo saben (Entrevista a Bety en Oxchuc, el 24 de septiembre de 2012).

Independientemente de si los padres apoyan (económicamente) a sus hijos para cursar la universidad, y a pesar de ser un apoyo condicionado en el caso de las mujeres (sobre la prohibición del noviazgo), la dependencia económica del joven universitario es otro de los aspectos más novedosos en la concepción actual de la juventud tzeltal. Este asunto se vive en grupos indígenas o no indígenas, pero en el caso particular de Oxchuc la dependencia económica del joven estudiante se ha constituido como un asunto novedoso en los últimos años, puesto que es cada vez más visible que los jóvenes se propongan continuar con su formación académica, y por lo tanto, no alcanzan una emancipación total o no aportan como antes a la economía familiar.

En la generación de los padres, la independencia se alcanzaba una vez contraído el matrimonio, evento que sucedía a temprana edad como hemos visto con anterioridad. Las etnografías en contextos indígenas han demostrado que hace algunas décadas era casi inmediato el paso de la niñez a la adultez, y esto estaba asociado directamente a la pronta relación marital que era el “destino” inmediato de la gran mayoría de la población que apenas comenzaba su “juventud” (Feixa, 2003; Urteaga, 2008; Pérez, 2008, Cruz, 2009).

El matrimonio indicaba independencia, y esta nueva relación significaba (y significa aún) “andar por propia cuenta” a pesar de tener corta edad. Sánchez (1998) describe esta etapa en los tzeltales de Oxchuc:

Si un individuo se casa [...] por más joven que sea, la sociedad (los oxchuqueros), lo reconoce como adulto. [Y] un adulto actúa por sí mismo, por sí sólo se da cuenta qué es lo que le falta hacer, qué realizará y qué está totalmente concluido. Si le hace falta dinero para cubrir las necesidades de la familia, buscará la forma para conseguirlo; si no rindió el maíz que cosechó para consumir todo el año, buscará la manera de conseguirlo. Así se valdrá de estrategias para obtener los objetos útiles que satisfagan sus necesidades del hogar (Sánchez, 1998: 197).

La pronta independencia de los jóvenes era una característica cultural común en la comunidad tzeltal, realidad que es vigente para aquellas personas que por diversas razones

no lograron continuar con los estudios de la secundaria o la preparatoria. Pero es precisamente este último asunto, es decir, la condición de estudiante, la que ha prolongado la dependencia económica del joven. En este sentido, la condición de estudiante genera tres efectos paralelos en la comunidad tzeltal. Primero, mientras el individuo avanza en los grados escolares –de la básica hasta el superior en este caso- no logra obtener su emancipación de los padres; segundo, se mantiene el estatus de *kerem* y *ach'ix* porque se ha postergado la unión marital. Y tercero, se gana independencia con respecto al control social comunitario y familiar, es decir, los jóvenes estudiantes se alejan en cierta forma de la vigilancia (en términos de Foucault) de los adultos, al pasar más tiempo en la escuela y al defender derechos sobre la manera en cómo desean vivir su juventud. Estos casos, son entendidos como resultados de la condición de *estudiante*. Y estas realidades, se han convertido como uno de los cambios generacionales más importantes en la dinámica sociocultural actual de Oxchuc.

Estar en la escuela -en donde no todo es estudio-, depender económicamente de los padres o de los apoyos gubernamentales como las becas que otorga el Estado, ser soltero y soltera, tener libre los fines de semana –como sería el caso de la gran mayoría de los estudiantes que entrevisté-, y estar en continua adquisición y apropiación de conocimientos hegemónicos a los que no tuvieron acceso otros jóvenes de su edad o las generaciones anteriores, así como el acceso a la llamada cultura global, constituyen por un lado los aspectos fundamentales de la nueva representación de la juventud tzeltal entre los universitarios, y por otro lado, son elementos que producen diferenciación social frente a otras generaciones, o frente aquellos que teniendo la misma edad no tuvieron la posibilidad o el deseo de continuar los estudios fuera de la comunidad. Por lo tanto, aquellos elementos socioculturales que dan contenido a la identidad de los jóvenes universitarios de la Unich, proporcionan a la vez un estatus distinto ante al resto de la comunidad tzeltal.

La vida universitaria, además de proporcionar mayor estatus dentro del grupo tzeltal, proporciona la posibilidad de ampliar las experiencias juveniles a partir de las redes de socialización (con los compañeros, amigos, maestros) que han construido en el proceso escolar. Estos elementos pueden considerarse como los marcadores de contraste frente a los jóvenes oxchuqueros que no son estudiantes, o que se han quedado solamente con la educación básica. Vista así, la escuela es el espacio *de facto* que transforma y amplía la concepción de la juventud tzeltal contemporánea, es decir, es el campo social donde se adoptan y resignifican nuevas prácticas y reconfigura el mundo social; se adoptan nuevas expectativas académicas y juveniles, e incluso se promueve que los jóvenes amplíen nuevos horizontes de relación social (con indígenas y no indígenas) y profesionales.

Por lo tanto, la escuela es un espacio donde se cuestiona el *estatus quo* tzeltal, y donde se da un proceso de apropiación y adquisición de conocimientos, valores, normas, prácticas, bienes culturales, etc., que tienen como fin último “integrar” al joven a las normas de la vida institucional o “formal” (Bourdieu, 2002; Cruz, 2009; Weiss, 2012). Por otro lado, los jóvenes no solamente cumplen el rol de estudiante, sino que también aprovechan la condición para recrear y satisfacer sus necesidades emocionales y aspiraciones individuales y/o colectivas propias de su edad. Sin la cualidad de estudiante se verían impedidos a acceder a esos nuevos comportamientos, o cuando menos sería más difícil justificarlo ante los adultos. Como indicó uno de mis informantes “disfrutar la vida (que refería a estar con los amigos, hacer relajo, tener novias, tomar cerveza, salir a la calle, etc.) es parte de ser estudiante. Si no, ¿Para cuándo se deja? ¿Ya estando casados? Esto ya es otra cosa, ahí ya tienes un compromiso serio que cumplir” (Conversación con Eवादencio en Oxchuc, el 26 de octubre de 2012).

Por ello, ser estudiante tiene doble consecuencias, en tanto que le otorga por un lado al joven una nueva representación social dentro de la comunidad al acceder a nuevos capitales culturales hegemónicos; y por otro lado, de otorgar una vida juvenil basada en los encuentros, en las interacciones entre pares y en las experiencias que se desarrollan de manera especial en cada etapa escolar. Bourdieu señala que “la escuela no es sólo un lugar donde se aprenden cosas, ciencias, técnicas, etcétera, sino también una institución que otorga títulos, es decir, derechos, y que con ello confiere aspiraciones” (2002: 167).

La representación social del joven tzeltal, en tanto estudiante universitario, cobra relevancia y dinamismo ante la rapidez de los cambios políticos, económicos, culturales y educativos que nos ha tocado vivir en los últimos años. La exigencia de una vida cada vez más competitiva e individual, hace que los jóvenes oxchuqueros empiecen a darle más importancia a la preparación académica antes que unirse en pareja, sin que ello signifique desatender las necesidades afectivas o sentimentales.

3.3. Las nuevas perspectivas de los jóvenes estudiantes sobre su entorno sociocultural: entre la continuidad y los cambios culturales tzeltales

“Ahora siento que ya tengo más libertad. Esto debido a que ya estoy en la universidad, y además porque van cambiando las cosas, y creo que también por mi edad, porque ya tengo 21 años...”

Sara Gómez, estudiante de Lengua y Cultura

La condición de “libertad” en los jóvenes universitarios es un fenómeno nuevo entre los tzeltales de Oxchuc, pero ésta se vive en formas diferentes entre los sujetos. Hay quienes consiguen mayor albedrío que otros – y claro, según el género⁵²-, pero todos son parte de una generación “bisagra” que se encuentran entre lo “tradicional” y lo “moderno”. Es decir, los jóvenes buscan mayor libertad de expresión como consigna de la modernidad actual o como discurso hegemónico apropiado desde distintos medios, pero esta aspiración no se exenta de las normas de la colectividad tzeltal, puesto que las prácticas y los discursos de los jóvenes son confrontados en muchas ocasiones por las reglas de la vida comunitaria.

Sin duda, los estudiantes tzeltales que acuden a la Unich buscan nuevas libertades cuyo propósito es la de ampliar sus redes de socialización y la búsqueda de expresión de su ser joven, pero dicha búsqueda está mediada por la opinión y el control de los padres, o por la comunidad en general. Sin embargo, pese a esas restricciones, la escuela es el lugar idóneo para expresar los gustos e intereses personales y colectivos (como la de estar con los amigos, con la novia o el novio, de cortejar, de usar códigos juveniles, etc.) así como el espacio en donde adquieren nuevas ideas que sustentan la definición de sus juventudes.

Hay jóvenes, como el caso de Sara, que consideran que gozan de más libertad a comparación de otras mujeres jóvenes de su edad que no están en la universidad o que no son estudiantes. Las mujeres como Sara tienen otras inquietudes, generan y reproducen nuevas expresiones y prácticas culturales como resultado de su condición de estudiante, y sobre todo por los nuevos valores y enfoques que han apropiado como estudiantes universitarias. Lo interesante que hay que destacar es que esa “libertad” de elección y decisión que se asume tener es proporcional al nivel de estudios y a la edad que tienen las estudiantes (sin descartar a los hombres); es decir, a mayor grado académico y mayor edad, mayor “autonomía” juvenil. Para otros jóvenes, en cambio, la libertad consiste en mayor

⁵² Las mujeres jóvenes consideran vivir “sin libertad” o con libertad restringida cuando reciben y escuchan de los padres ciertas normas que van en contra de sus aspiraciones personales, por ejemplo, la prohibición del noviazgo o el de salir con los amigos por la noche. Sin embargo, pese a esas restricciones, las jóvenes no desatienden absolutamente sus necesidades e intereses personales.

independencia económica (es el caso de quienes sostienen sus estudios trabajando) y aunque eso no los aleja del hogar sí les genera mayor autonomía frente a los padres al momento de tomar decisiones, o también para prescindir en ocasiones de las reglas tradicionales impuestas por los adultos.

Independientemente del grado de “libertad” que asumen tener cotidianamente los jóvenes, lo cierto es que ninguno de ellos ignora de manera absoluta las restricciones familiares y comunitarias vigentes. Sería una utopía para ellos actuar a su libre albedrío, ya que si eso sucede, significaría un rompimiento con la comunidad, y eso tampoco lo desean. En términos de Foucault (1979), la “vigilancia” de los adultos hacia los jóvenes no está ausente entre los estudiantes universitarios, pero es importante señalar que existe un marcado contraste entre estos jóvenes con aquellos que no salen de sus ámbitos familiares-comunitarios, porque para este último caso es mucho más fuerte la vigilancia a diferencia de aquellos que pasan mayor tiempo en la escuela, condición que les permite un mayor rango de acción sin la inspección permanente de los padres.

Casi la totalidad de los jóvenes estudiantes oxchuqueros que asisten a la Unich, se mantienen viviendo con sus familiares y se encuentran también en interacción con la comunidad. Aun los estudiantes que proceden de los parajes del municipio viajan todos los días para estar con sus familias. A pesar de que algunos estudiantes rentan cuartos en la cabecera municipal con la idea de no desplazarse diariamente, éstas habitaciones son usadas únicamente para dejar los materiales escolares y para quedarse cuando las actividades de la escuela así lo requieren. Esta realidad muestra que efectivamente los jóvenes desean libertad de decisión y acción, pero también indica que no quieren distanciarse de la familia y la vida comunitaria. Esto lo entendí con testimonios como el de Clemencia quien prefiere estar con su familia a pesar de tener la posibilidad de establecerse en la cabecera municipal entre semana. Su testimonio es similar al de los jóvenes estudiantes que viven a pocos kilómetros de la cabecera municipal:

Sólo me quedo en mi cuarto de vez en cuando. ¿Qué voy a hacer en mi cuarto? nada. Me siento triste estar ahí solita, no es igual a estar en mi casa, ahí están mis padres, mis hermanos, y así ni siento pasar la tarde. En cambio en mi cuarto, ahí me siento cerrado y como que no pasa la tarde, por eso voy siempre a mi casa, además está cerca (menos de una hora en carro) a menos que haga trabajo así en equipo ya muy tarde, entonces sí me quedo. Pero cuando tengo trabajo en equipo normalmente terminamos a buena hora y como hay carro hasta muy tarde, no hay problema (Conversación con Clemencia el 29 de noviembre de 2012).

El testimonio anterior nos permite entender cómo los ires y venires de los jóvenes estudiantes producen nuevas relaciones en sus familias, puesto que se flexibiliza el control y se fortalece el vínculo con la familia. La dimensión emocional juega un papel importante en la toma de decisiones, quienes a pesar de poder ganar autonomía y distancia ante la familia, prefieren también mantenerse cerca y en contacto con el espacio comunitario. Sin embargo, retomando la discusión en boga, el hecho de estar cerca de la familia y de la comunidad, no son circunstancias que prohíben los comportamientos e ideas de los jóvenes.

Los cambios culturales, los modelos educativos e incluso los medios de comunicación han incidido de manera significativa en las maneras de ver y entender el mundo. Por tanto, los jóvenes otorgan importancia a los valores culturales locales y saben que deben respetarlas dentro del contexto familiar-comunitario, pero también aspiran a transformarlas, sobre todo aquellos valores y aquellas normas que consideran rígidas, por lo que es común que se posicionan críticamente frente a su entorno social, y construyen nuevas maneras de relacionarse ante lo que en ocasiones definen como “arcaico y conservador”, sin que ello signifique el abandono total a su identidad como tzeltales oxchuqueros.

Existen principios y normas que han sido históricamente importantes para los tzeltales, los cuales “deben” mantenerse en las siguientes generaciones ya que son considerados como pilares para el “bienestar” de la colectividad (*Lekil kuxlejal*); este es el caso del *respeto*, denominado en tzeltal “*Yich’el ta muk*”. Para los jóvenes, este valor humano debe reforzarse en las relaciones sociales cotidianas, pero también “debe” actualizarse y flexibilizarse. En otras generaciones, la práctica en torno al respeto se reducía particularmente hacia los mayores, a los ancianos, a las autoridades religiosas, todas éstas representadas por figuras masculinas; mientras que las mujeres, los jóvenes y los niños aparecían como figuras invisibilizadas o carentes de relevancia en las relaciones cotidianas, sobre todo en los asuntos políticos y religiosos. De acuerdo a la opinión de los jóvenes entrevistados, el respeto “debe” ser un concepto practicado en todos y hacia todos, y no sólo a los mayores o a los hombres. El testimonio que sigue hace referencia a ello:

Nuestros padres y abuelos nos vienen diciendo desde niños que debemos respetar a los ancianos, sobre todo los hombres que tienen cargos. Que cuando un niño o un joven encuentra a un *mantik* (anciano) en el camino, uno le tiene que dar el paso, el que tiene menor edad se pone a un lado para que pueda pasar el señor o el ancianito, y esto no es malo. Pero cuando ellos daban consejos o regañaban ya sea que tenían razón o no, nada de alzarles la voz, ni opinar. Nos cuentan pues que si hacíamos eso, hablaban bien de la familia del muchacho o la muchacha, pero si no, inmediatamente la crítica. En cualquier reunión

siempre los ancianos primero, o los hombres que tienen cargo. Las mujeres eran olvidadas, ni se diga los jóvenes y los niños. Se ve pues todavía orita, bueno, ya hay un poco de cambio, las mujeres ya llegan a las asambleas o reuniones de la comunidad (o del pueblo), pero todavía sigue habiendo pues eso del miedo o la vergüenza, las mujeres casi no participan así en voz cuando hay reuniones, van pues pero sólo para contestar la lista y para escuchar lo que los hombres acuerdan, pero es que se les debe pedir pues sus opiniones también [...] Y los jóvenes no son tomados en cuenta, dicen pues los mayores que los jóvenes no saben pensar todavía o dar buenas opiniones. Por eso yo opino que el respeto ya no es sólo para los ancianos o para los que tienen cargos (autoridades), sino para todas las edades, jóvenes, niños, o sea para todos (Entrevista a Sara Gómez, 24 de septiembre de 2012).

La nula participación de los jóvenes en las tomas de decisiones comunitarias -situación que no está totalmente superado hasta hoy día- es mucho más acentuado para las mujeres que los hombres. Y parece ser que este asunto no es particular de los tzeltales de Oxchuc, sino de otros grupos indígenas de la entidad chiapaneca. Rincón (2007) documenta en Zinacantán, Chiapas –municipio tzotzil ubicado en la región de los Altos- algo parecido a lo que describe Sara en el testimonio anterior. El autor halló que los jóvenes, sobre todo las mujeres, tienen una participación nula en el ámbito político comunitario, concretamente sobre las decisiones y los acuerdos que se toman en los asuntos civiles, religiosos, políticos, educativos, etc. La condición de mujer y joven las coloca en una situación de desventaja dentro del mismo grupo de pertenencia. El autor señala:

En el sistema zinacanteco, en general, las mujeres no tienen voz ni voto, y siendo jóvenes es todavía mucho más difícil que sean escuchadas. Aun en el caso de los hombres, la juventud es un factor que obstruye la comunicación con los adultos, a pesar de que desde muy corta edad participan en la economía del hogar y en las actividades comunitarias” (Rincón, 2007: 108).

Por lo anterior, las discrepancias entre jóvenes y adultos es una cotidiana manifestación de cambios de valores y conductas entre dos generaciones distintas. Los jóvenes tzeltales buscan construir nuevas formas de relacionarse e interactuar sin ser señalados por ello, es decir, desean relacionarse como lo hacen los jóvenes de otros lugares y de acuerdo a los comportamientos que aprenden en el espacio universitario, de la movilidad constante a las ciudades, de los medios de comunicación o de las redes sociales. En cambio, los adultos, todavía se niegan o resisten a reconocer las nuevas aspiraciones “modernas” de los jóvenes al establecer restricciones como la intervención activa en la vida política de la colectividad.

Los jóvenes estudiantes tienen nuevas posiciones en torno a la sociedad tzeltal, lo cual es evidencia de los relevos generacionales que toda sociedad enfrenta (Donati, 1999). Desde la sociología, Mannheim (1993) dice que las ideas, los valores y los comportamientos humanos cambian a través de la cadena sucesiva de las generaciones, idea que el autor refiere concretamente a la llegada de nuevos participantes o grupos de edad que comparten tiempo biológico y tiempo social (en este caso los jóvenes), y la “salida” de los ancianos. Dicho en otras palabras, la nueva ideología y práctica social de los jóvenes contradice las visiones y prácticas de la generación previa, concretamente la de los padres. Sin embargo, como explica Donati (1999), la tensión generacional no debe interpretarse como un antagonismo radical, tajante y repentino en las relaciones sociales, puesto que al hablar de conflicto entre generaciones se refiere al proceso de cambio ideológico y praxis que se presenta por una nueva generación que difiere de la anterior, contraste se negocia en las interacciones cotidianas. Para nuestro caso, las nuevas ideologías y comportamientos de los jóvenes desafían a la generación previa, y esto es parte de la convivencia cotidiana actual, la cuestión a reflexionar es cómo los jóvenes negocian y ajustan sus posiciones ideológicas en la convivencia con los adultos.

El testimonio de Sara demuestra que para los estudiantes tzeltales hay valores que son importantes que continúen, pero éstos ya no son interpretados por lo jóvenes como algo inamovible o estático, sino como preceptos y prácticas más abiertas y flexibles que den respuesta a la realidad cotidiana de los habitantes. Sin embargo, las apreciaciones de los jóvenes no siempre son aceptadas por los adultos o por la perspectiva “adultocéntrica” (Duarte, 2000), puesto que las nuevas opiniones en torno a la cultura local, son concebidas en muchas ocasiones como conductas que “transgreden” la identidad tzeltal.

Los jóvenes reconocen que hay preceptos, conocimientos, emblemas identitarios y valores que son importantes para el grupo social de pertenencia, tales como la lengua, las fiestas, el respeto a los padres, la religiosidad, algunas creencias, etc. Pero lo interesante es que algunos de estos marcadores culturales no son ya prioritarios para los jóvenes, por lo que no se sienten obligados a reproducirlos como lo siguen haciendo los adultos. Por ejemplo, algunos padres –sobre todo los abuelos-, practican con devoción el respeto a los elementos de la naturaleza (la tierra, cerros, ojos de agua, cuevas y manantiales) o tienen creencias muy interiorizadas sobre ellas, ya que se mantiene la idea de que la naturaleza es sagrada y viva; y si se tiene una actitud negativa por parte de la comunidad hacia el entorno

natural, se cree que ésta reacciona contra las personas que habitan la comunidad,⁵³ o, contra la familia tzeltal que efectúe alguna “falta” (maldecir a la naturaleza por ejemplo).

Ante esa creencia, algunas familias tzeltales católicas realizan rituales (de acuerdo al calendario agrícola maya-tzeltal) en los sitios considerados sagrados, que simbolizan la relación “armónica” que “debe” existir entre el Hombre tzeltal y los seres vivientes de la naturaleza. Esta costumbre es importante desde la visión tradicional del adulto porque del culto y del ritual que se le ofrece la tierra (suelo), los cerros, los manantiales, etc., “depende” el bienestar espiritual y material de la familia. Sin embargo, para el joven universitario –y no precisamente los estudiantes tzeltales de la Unich, sino los jóvenes en general- esta costumbre es “interesante”, pero no le atribuye el mismo significado y valor que los adultos,⁵⁴ y no por ello dejan de considerarse tzeltales. Esta es la posición de Juan Ovidio, estudiante de tercer semestre de la carrera Desarrollo Sustentable:

Bueno, como nosotros somos católicos, mis padres, y sobre todo mis abuelos, todavía tienen la costumbre de respetar a través de rituales los cerros, los ojos de agua, y digamos toda la naturaleza que nos rodea. Por ejemplo, unos días antes de la siembra (entre marzo y abril), mis padres, así reunidos con mis otras familias (tíos y abuelos) hacen pues oración a Dios, pero también se van al terreno donde se va a sembrar, y allí se llevan velas, se quema copal, comida y trago (aguardiente). Y ahí también se ora pero ya pidiendo y rogando a los seres vivientes de la naturaleza que no hagan daño a la siembra, que los cerros no suelten sus animales para hacer daño al cultivo, y así se piden muchas cosas [...] Yo así crecí con esta costumbre, siempre nos decían (sus hermanos) mi abuelo y mi papá que no debemos faltarle respeto a la naturaleza porque de ahí sobrevivimos, y pues yo lo valoro, porque en realidad sí debemos cuidar a la naturaleza, así también como aprendemos en la escuela, nos enseñan pues que hay que cuidar el medio ambiente [...] Pero hay muchas cosas que ya no estoy de acuerdo con mis papás y mis abuelos, entiendo, y respeto que cuando ellos ruegan y le oran a la naturaleza, y a Dios que proteja nuestra siembra, pues se mueven por fe y para que nos vaya bien como familia, pero yo creo que sin hacer esos ritos tampoco pasa nada, o sea, es una creencia, pues eso de que el medio natural castiga, no lo creo. Por ejemplo nosotros (los demás estudiantes de Desarrollo Sustentable) aprendemos a cómo cuidar y trabajar la tierra y el medio ambiente, y eso es importante, ya si lo mezclamos con la religión, ya depende de nosotros, pero como te digo, yo ya no creo que los cerros o los ojos de agua nos hagan daño, lo que hay que hacer es cuidar lo que tenemos (Entrevista a Juan Ovidio en Oxchuc, el 8 de septiembre de 2012).

⁵³ Que se traduce a través de los fenómenos naturales perjudiciales (lluvias torrenciales, torbellinos, sequías, granizo, etc.), la enfermedad o la muerte misma (Pitarch, 1996; Guiteras, 1984; Sánchez, 1998).

⁵⁴ Para el caso de los jóvenes protestantes le atribuyen poco valor a las creencias ancestrales, y pocos participan en las ceremonias tradicionales comunitarias.

Como Juan, muchos jóvenes han modificado el valor que se le otorgaba a las creencias tradicionales, aunque sigan respetando el valor implícito de éstas. La experiencia y el conocimiento escolar -incluyendo los conocimientos hegemónicos que se adoptan y apropian a través de los medios de comunicación e información, así como de las experiencias migratorias- están influyendo decisivamente en los modos de interpretar la realidad. Pero lo relevante en el testimonio anterior es que a pesar de la diferencia que existe en la forma de percibir el mundo, el joven respeta la creencia de los padres, no desprecia tales valores, sólo modifica el sentido que tienen, pues olvidar la importancia de esos valores como añadiría Juan Ovidio, “tampoco sería correcto”. Por lo tanto, los cambios culturales de los jóvenes también se manifiesta a través de la ideología, y en ocasiones con la actitud frente a ciertas prácticas rituales en las que comienzan a ausentarse.

También encontré a algunos jóvenes que piensan que es preferible no participar en las costumbres o rituales de los padres cuando no se sabe exactamente en qué consisten, porque eso sería un acto de irresponsabilidad y sería “indigno”. Abigail Jonathan me refirió que desde que estaba cursando la preparatoria llevaba una vida de “diversión”, a lo que él definió como salir con los amigos, tener novias, beber alcohol y hasta incluso haber consumido droga. Según él, el alcohol y la droga las abandonó desde que finalizó la preparatoria, debido por una parte a su actual novia, dado que por el amor que le tiene no le piensa fallar con acciones “negativas”; y por otra, a su grado escolar, es decir, estar en la universidad es el momento de madurar, de “ser más formal” y de tomar conciencia de los comportamientos. Su madre y sus hermanos menores son presbiterianos, pero él no se adscribe a esta religión porque cree que asistir al templo significa “abstenerse” de muchas acciones que no llegaría a cumplir, pero no porque esté en contra de la religión “oficial” de la familia de Abigail, sino simple y sencillamente porque no le gusta ejercerla como creencia. Él lo explicó de esta manera:

Mi familia sí es presbiteriana. Yo no participo, solo mi mamá y mis hermanos. Yo estoy aparte. Bueno, lo que yo pienso es de que si uno va al templo es que uno debe dejar algunas actitudes negativas pues, como fumar, decir groserías pesadas, tomar cerveza, y otras más. Yo digo pues que el que va a la iglesia no se vale que siga y siga haciendo cosas malas y le falte respeto a las personas, o cosas así. Para mí, así lo veo. Porque hay jóvenes que van al templo y son peores que el que no va, son groseros, son los primeros en molestar a las chicas, de fumar. Pues ahí se bautiza, y el bautizo es un cambio, es sagrado, es para que cambies pues, aunque no una perfección porque nadie es perfecto, siempre cometemos errores pero ya cuando uno tiene religión pues ya siempre debe haber conciencia de las cosas que hacemos, o sea esforzarse de llevar una vida tranquila. De hecho siempre me han invitado (su madre y otras personas adultas y jóvenes de la organización protestante) pero

no quiero. Porque, no quiero acercarme (a la religión), así me siento mejor, y no es que haga cosas así muy malas, siento que llevo una vida tranquila como cualquier persona, se que en el templo orientan, aconsejan para andar bien en la vida, pero si la persona no nace en su corazón de hacer bien las cosas, de nada sirve la religión, es que creo que eso de llevarnos bien, respetarnos, nace de uno mismo, así lo enseñan pues en la escuela como también en la iglesia. Sé que Dios existe, pero meterme mucho con la religión no. Pero yo respeto a mi mamá y su religión... (Conversación con Abigael Jonathan, el 12 de septiembre de 2012).

Es evidente que existen nuevas maneras de entender la realidad y nuevas percepciones entre los jóvenes universitarios tzeltales. Aunque los jóvenes están estudiando dentro de un modelo educativo intercultural donde se prioriza la importancia y el rescate de los conocimientos, valores y saberes indígenas, éstos no están exentos de ser cuestionados a partir de los conocimientos académicos que se adquieren en las enseñanzas. En mi etnografía escolar pude registrar cómo los estudiantes son introducidos a un análisis más profundo de su contexto sociocultural y de una interpretación analítica e integral respecto a la realidad del mundo contemporáneo. Por ello, puedo constatar que los conocimientos académicos alientan el cambio, refuerzan nuevos modos de interpretar la realidad, y en muchas ocasiones sirven para cuestionar las creencias y las posiciones de los adultos.

La universidad también ha impactado concretamente a las mujeres jóvenes, quienes empiezan a conocer con más detalle sus derechos. Desde un enfoque antropológico, y desde una posición académica militante (por parte de la profesora), vi cómo se discutía el tema de la construcción de equidad de género, cuestión que impacta en la nueva representación social de la joven tzeltal dentro del ámbito familiar y comunitario. Los discursos que reproducen las jóvenes reivindican el derecho a ser respetadas y valoradas no solamente por los adultos de la comunidad sino ante sus mismos pares masculinos:

“Como mujeres no nos gusta que nos chiflen y que se nos queden mirando el cuerpo (los hombres) cuando caminamos en la calle. Si es que quieren acercarse con nosotras, deben hacerlo con respeto, y no sólo para molestar” (Arely, quinto semestre de LyC); “Si me voy a casar que sea con el hombre que quiero y amo, y no con el que elija mis papás” (Bety, tercer semestre de LyC); “A nosotras como mujeres nos cuestionan más que a los hombres: que dónde estuvimos, con quién estuvimos, que a qué hora vamos a entrar a la casa, etc., es importante que nos entiendan también como mujeres, que tenemos sentimientos iguales que los hombres” (Maricela, quinto semestre de LyC).

Estas reivindicaciones de género se están dando en otras comunidades indígenas como resultado de diferentes procesos, entre ellos la educación formal. Las instituciones buscan

la difusión de nuevos valores y prácticas cuyos resultados son los nuevos enfoques que definen la vida de los jóvenes.⁵⁵ Las jóvenes oxchuqueras buscan manifestar sus gustos, intereses y decisiones al igual que los hombres, sin embargo, las diferencias entre género aún son marcadas en la cotidianidad actual. De acuerdo a mis hallazgos en campo, la figura masculina sigue siendo símbolo de dominación. Los padres siguen teniendo mayor control sobre las hijas que los hijos aun cuando han ingresado a la educación superior y cuentan con edad de 19 a 29 años. Incluso algunos padres imponen la profesión a su hija sólo por ser mujer, como fue el caso de Zuny. Al preguntarle a la joven por qué decidió estudiar en la Unich, me respondió de la siguiente manera:

Yo quise estudiar en la escuela normal Jacinto Canek (en la ciudad de San Cristóbal), pero no me dejaron ir mis padres (profesores bilingües). Y es que soy la única hija, y pienso que mi mamá tuvo miedo de quedarse sola, y además me dijeron que salir fuera, estaría lejos de ellos, y no me verían, que qué voy a hacer en la ciudad porque estaría sola, me decía mi mamá pues que, qué tal si voy a hacer cosas malas allá y no se daría cuenta, dice. De hecho me sentí mal y triste cuando me dijo mi mamá que estudiaría aquí en la Unich, y es que era mi plan conocer más cosas que yo no sé, estar en una ciudad es diferente que estar aquí (Oxchuc), conoces amigos y compañeros de otros lugares, costumbres, así muchas cosas. Pero ya ni modo, ya estoy aquí, creo que ya estoy tranquila (se ríe) (Entrevista a Zuny el 8 de octubre de 2008).

En lo que toca a la permisividad, las mujeres jóvenes están más restringidas que los hombres. Permanece la idea de que las mujeres “deben” ser “humildes” y “decentes” delante de la sociedad tzeltal. “Una mujer tzeltal no debe igualarse que un hombre”, es decir, un hombre joven no es tan cuestionado si estuviera “ebrio” y fumando por las calles o por los caminos, mientras que una mujer haciendo lo mismo sería rígidamente criticada y cuestionada, y sería calificada inmediatamente como “desviada” y de ser una mujer con “falta de pudor”, etc. Por eso estas acciones son evitadas a toda costa por las mujeres jóvenes. Comúnmente los varones logran el permiso inmediato de los padres –si es que piden permiso- cuando deciden salir en las calles, o encontrarse con los amigos; mientras que las mujeres son más interrogadas sobre a dónde irán o con quién (es) estará durante la ausencia en casa, aunque en las respuestas a estas interrogantes no siempre se contestarían con la veracidad. Sara opina sobre este tema:

⁵⁵ Un proceso similar se documenta entre las jóvenes acatekas estudiada por Ruiz (2008) en la zona fronteriza de Chiapas. Uno de los cambios más importantes asociados con la nueva manera de ser joven acateca, es el derecho que están adquiriendo para salir de la comunidad (migración) y practicar el noviazgo. Estos cambios están relacionados con la creciente migración, la educación, la información y la profesionalización de la vida de las mujeres jóvenes.

Los hombres tienen más libertad que nosotras las mujeres. Porque a ellos no se les dice nada cuando salen o cuando tienen sus novias. Cuando un chavo lo ven andando con una chava no le dicen nada, a diferencia de una mujer le dicen que por qué uno anda con ese muchacho. En mi caso, ahorita ya no me prohíben que yo tenga mi novio, pero igual me interrogarían. Mis padres me han dicho, “no vayas a andar con ese muchacho porque es de mala familia”, o “como que sólo anda en la calle”, pues lo relacionan inmediatamente con esos (calificativos). Como que las mujeres no somos tomadas en cuenta en nuestros sentimientos, y en nuestras preferencias. Yo demandaría más libertad, libertad en nuestras expresiones como mujeres (Entrevista a Sara el 13 de octubre de 2012).

A pesar de los testimonios anteriores, los propios alumnos reconocen también que el estatus de estudiante universitario genera un espacio de excepción, y justifica prácticas y comportamientos distintos ante los adultos. Es decir, la escuela -en este caso la universidad-, se ha convertido en el espacio oportuno para estar distanciado del control de los padres, lo cual es un contraste con aquellos jóvenes que no se encuentran en la condición de estudiantes, a excepción de los jóvenes que han migrado a las ciudades. Y a pesar de las reticencias en el caso concreto de las mujeres, el ser estudiante ha posibilitado ganar espacios de “libertad” respecto a sus decisiones y elecciones, aunque esto signifique todo un proceso de negociación con los padres. Sin embargo pienso que ellas empiezan a ocupar un lugar importante en la sociedad tzeltal; y en este sentido, la escuela es importante porque constituye el medio por el cual las mujeres jóvenes empiezan a modificar la imagen de sí mismas y buscan ser incluidas en la sociedad a la que pertenecen, al mismo tiempo que empiezan a tener participación social y política en su comunidad, lo cual no había sucedido antes.

Incluso las jóvenes universitarias tzeltales se están convirtiendo en protagonistas del cambio dentro de su propia comunidad y con respecto a otras jóvenes mujeres (las que no están en este nivel académico), ya que desde el momento mismo en que decidieron cursar la universidad, significó defender el derecho a la profesionalización al igual que los hombres. Sin duda, estas jóvenes marcaron el cambio al decidir no migrar a las ciudades para buscar empleo, de retrasar el matrimonio y de tener menos participación en las labores tradicionales del hogar a fin de cursar una carrera profesional. Y esto es una nueva reivindicación que empiezan a manifestar las mujeres tzeltales en el espacio familiar y comunitario actual.

Por lo anterior, la educación representa hoy día un factor significativo en el proceso de cambio de los jóvenes oxchuqueros y de la representación que tienen ahora en la comunidad. Sin embargo, los cambios que se perciben en esta zona, trascienden las

fronteras y los conocimientos propiamente educativos. Como he reiterado, la naturaleza de los cambios de las actuales generaciones tzeltales se circunscribe en una dinámica mayor, en la que se cruzan aspectos culturales, políticas y económicas, así como el acceso a las nuevas tecnologías de información (la televisión, la música, el internet, las redes sociales, etc.), los cuales inciden no solamente en los comportamientos de los jóvenes, sino como vehículos de nuevas opiniones, representaciones, reivindicaciones, etc.

3.4. Los compromisos escolares por encima de las tareas tradicionales

Como ya dije antes, el rol de estudiante es *de facto* una condición *sui generis* en el contexto tzeltal puesto que los estudiantes consiguen cierto alejamiento en torno a los compromisos del campo y del hogar según el género. Como oriundo del lugar, puedo afirmar que conforme avanza el grado escolar del joven, también es notable el alejamiento de los “deberes” cotidianos que han sido determinados por los padres desde temprana edad. Aunque debo advertir que esto tiene sus matices de acuerdo a cada familia y según el oficio de los padres; es decir, hay quienes a pesar de ser estudiantes de tiempo completo mantienen el “compromiso” con el trabajo familiar, pero otros son obligados por los padres y se les recuerda que “tienen” el deber de contribuir en la actividad de la casa, que para el caso de los varones sería ir a traer leña, quebrar la tierra en la parcela, limpiar la milpa, cortar el café, etc. Y para el caso de las mujeres sería apoyar en los quehaceres de la casa como el de preparar los alimentos, lavar la ropa, salir a hacer los mandados en la milpa o en el mercado, etc.

No obstante, el tiempo que dedican a las actividades mencionadas es mínimo si los comparamos con el que dedican a los compromisos escolares o actividades recreativas (jugar el fútbol, las reuniones juveniles que se hacen los fines de semana en las instituciones religiosas, las pláticas, los paseos, etc.), que en muchas ocasiones son la justificación para deslindarse de los compromisos de la casa. Para el caso particular de los hijos de maestros o de comerciantes relativamente prósperos, es más visible el desinterés por las labores del campo, ya que estas tareas se dejan únicamente para los fines de semana, cada quince días o cada mes, dependiendo la distancia de las parcelas.

A pesar de que una buena parte de los estudiantes de la Unich provienen de familias campesinas, es notorio el distanciamiento que establecen ante a estas actividades, es decir, mientras que los padres campesinos pasan todos los días trabajando en el campo, los hijos estudiantes se mantienen en la universidad o en actividades relacionadas a ella. Algo

relevante que hay que mencionar es que el cumplimiento de las actividades escolares constituye el principal argumento ante los padres para desentenderse de los compromisos familiares. Desde luego, estos argumentos son pertinentes, pero lo que importa enfatizar es que estar en la universidad permite al joven distanciarse de las labores del padre y de la madre, creando poco a poco una distancia simbólica entre el trabajo físico tradicional y el intelectual.

Una estudiante de séptimo semestre llamada Clara reconoce que por su “estatus” de universitaria ha sido cada vez menor su participación en las tareas del hogar, y señala que esto cobra importancia mientras se avanza en los semestres, ya que el compromiso académico se intensifica particularmente con la práctica profesional, el servicio social, o la escritura de la tesis. Clara lo justificó de la siguiente manera:

Bueno, de hecho las tareas en la casa no se acaban. Los compromisos no se acaban. Hay que incluir las tareas de la universidad. Yo ayudo a mis papás en la casa *cada vez que tengo tiempo*, porque ciertamente es un deber como hijos, mientras uno está viviendo en la casa de los padres, como lavar la ropa, ordenar la casa, todo pues lo que se deba preparar, la propia comida también. Aunque no todo lo hago, pero siempre ayudo a mi mamá. Cuando tengo tiempo acompaño a mi mamá a la milpa ya sea para ir a traer frijol, calabaza, verdura, lo que tengamos pues en el terreno, pero *normalmente lo hago los fines de semana*, porque de lunes a viernes no me da tiempo por los trabajos de la escuela [...] Y se ha vuelto más pesado porque nosotros (sus compañeros de semestre) ya estamos haciendo servicio social (dentro del municipio) y más las tareas que nos dejan los maestros, ya se multiplica los trabajos, por lo que tendríamos que ocupar los fines de semana. Pero en fin, lo importante es que ya estoy terminando, sólo me queda un semestre, aunque con sufrimiento, valdrá la pena, ahora la cuestión es buscar trabajo (Entrevista a Clara en Oxchuc, el 21 de septiembre del 2012).

Las *ocupaciones escolares* adquieren mayor importancia que los quehaceres del hogar o del campo, y se aspira a un proyecto de vida diferente al de los padres, o si se prefiere, diferente a la actividad tradicional comunitaria. Independientemente de la realidad sobre el campo laboral actual –realidad desventajosa de la que están conscientes los jóvenes-, quienes se matriculan en la Unich tienen una meta trazada por alcanzar: tener una carrera profesional y un trabajo distinto al de los padres. Detrás de esta meta hay una variedad de propósitos tales como: “tener un buen trabajo”, “trabajar para el gobierno” “superar la situación de escasez de la familia”, “tener un buen futuro”, “ser maestra y enseñar la lengua

tzeltal”, “tener una licenciatura y seguir con la maestría”, “tener una carrera primero y luego migrar para buscar empleo”, etc.⁵⁶

José Alejandro López es estudiante de la licenciatura Lengua y Cultura y vive en una comunidad cercana a la cabecera municipal llamada Piedra Escrita. Su testimonio revela, por un lado, el distanciamiento con las tareas del campo a partir de su condición de estudiante universitario; y por otro lado, la importancia que otorga a cursar una carrera, ya que de ésta dependerá su bienestar en el futuro, idea que es reforzada por su padre.

[...] Prepararse sí es muy importante, porque ya no es suficiente con la preparatoria cuando uno quiere buscar un buen trabajo. Por ejemplo, ahorita ya no hay oportunidad de participar en las convocatorias para el magisterio (educación indígena), ya que es todo con licenciatura, no como hace algunos años, que todavía se podía participar con la preparatoria [...] Por eso uno se sacrifica para sacar una carrera. Dar tiempo para el estudio porque sabes pues que es tu futuro, de eso vas a comer, aunque no sabemos cómo va a estar la situación más adelante pero al menos es lo que yo quiero hacer, tener una carrera, desempeñarme en lo que estudié o por lo menos que vaya relacionado. Por eso que a veces uno va dejando de hacer algunas cosas en la casa que antes lo hacíamos de diario a veces. Por ejemplo, yo pues, salgo a la milpa, corto y rajo leña y cargo también pero ya me canso rápido, es como ayer fui a rajar leña pero siento orita que mis brazos están muy cansados. Si te das cuenta ya no somos iguales como nuestros padres, por qué, porque ya no practicamos de a diario el trabajo de campo, como hace un verdadero campesino. Por eso a veces recuerdo pues los consejos de mis padres que, estudiar es lo mejor, porque me dicen, “vas a tener tu trabajito y tu dinero y en eso vas a comer, ya el campo lo puedes hacer cuando tengas tiempo, o lo mandas a trabajar pero ya no vas a ser igual como nosotros”, por eso entré a la universidad (Conversación con José Alejandro, el 30 de noviembre de 2012).

Sin duda, este testimonio refleja el distanciamiento de los jóvenes universitarios respecto a las labores de sus padres, ya que aspiran a tener una vida diferente a la de ellos. Desafortunadamente, el ingreso económico como campesino es tan reducido, realidad que los jóvenes no desean continuar con esa labor, pero lo preocupante es que la profesionalización genera también la desvalorización de los saberes tradicionales que los padres y abuelos aún ejercen en su trabajo y vida cotidiana. Por lo tanto, mientras se relacione el trabajo del campo con la pobreza y marginación, difícilmente los jóvenes podrán revalorizar esos conocimientos en sus vidas.

⁵⁶ Estos fueron los argumentos más comunes en la encuesta que realicé el 6 de septiembre de 2012, a partir de la pregunta: ¿Cuál/cuáles son tus propósitos que te llevó a optar la carrera que cursas actualmente? Sin embargo, dichos argumentos, también se obtuvieron a partir de mis conversaciones con los estudiantes.

Por lo pronto, el interés por la profesionalización está por encima de las actividades del campo o del hogar según el género, y este fenómeno genera una diferenciación de clase entre los propios tzeltales. De la misma manera, el proceso de profesionalización y la importancia que ésta adquiere en la vida de los jóvenes, nos permite reflexionar sobre otra de las situaciones manifiestas en la actualidad en Oxchuc. Se trata de un cambio sociopolítico generalizado en el municipio, y me refiero a la exención de los compromisos comunitarios, concretamente para el caso de los jóvenes varones.

Entre los tzeltales –como en cualquier grupo indígena- el compromiso comunitario ha sido uno de los aspectos culturales, sociales y políticos que ha definido al grupo como tal. El deber comunitario, que en tzeltal se denomina *Cb'uenel mantal*, y que refiere básicamente a cumplir con los cargos de manera jerárquica, está lejos de entenderse como una opción para los habitantes varones –hombres casados en este caso-, más bien, ésta debe entenderse como una obligación que debe cumplir todo miembro de la comunidad ya que eso le acredita como hombre y le otorga reconocimiento a su familia así como el respaldo comunitario ante algún problema o incidente que pueda ocurrir con alguna otra comunidad vecina u otro municipio.

Históricamente los jóvenes tzeltales “nunca” han llegado a ocupar cargos políticos y religiosos sin estar casados, ya que la soltería se concibe como “inmadurez” o como persona “incompleta”.⁵⁷ Y como se recordará, el evento que inaugura el estatus de adulto es el matrimonio. Por lo tanto, importa aquí acentuar que mientras se mantiene soltero el joven estudiante no solamente conserva su juventud sino que también se mantiene al margen del compromiso comunitario.

La progresiva escolaridad de los jóvenes tzeltales ha acentuado la demora con la que éstos hacen frente a los compromisos tradicionales con la comunidad.⁵⁸ Si los jóvenes no ocupan cargos ni realizan tareas comunitarias mientras no están en matrimonio, ahora en calidad de estudiantes universitarios, es mucho más claro el asunto porque además de retrasar dicho evento, también se mantienen al margen de los deberes comunitarios. Estos jóvenes estudiantes –como sería el caso de los otros jóvenes universitarios oxchuqueros

⁵⁷ Esta idea se construye a base de una plática que tuve con don Manuel López de 64 años que vive en la cabecera municipal. Y también con base a las conversaciones que tuve con mi abuela María de 79 años.

⁵⁸ Aquí se incluye el tequio como compromiso comunitario, que se denomina en tzeltal *Comon a't'el* (trabajo colectivo). Concretamente en la cabecera municipal, se manifiesta poca participación de los jóvenes en los trabajos colectivos (limpiar las zanjas de desagüe, juntar basura en todo el pueblo, etc.); y los jóvenes que participan en estos servicios, son por lo común estudiantes de la secundaria y del bachillerato, de la universidad sólo unos cuantos. De acuerdo a algunos de mis amigos universitarios, dicen que no salir a colaborar en los tequios se debe a los compromisos escolares o simplemente porque ya no se desea involucrar en dicha actividad.

que estudian fuera del pueblo- son un caso particular, porque a pesar de que muchos han alcanzado la mayoría de edad, su condición de estudiante los exenta del trabajo comunitario.

Quizás algunos de estos jóvenes nunca lleguen a tener experiencia sobre los cargos comunitarios porque una vez concluida la carrera migrarán hacia las ciudades en busca de trabajo, y mientras no regresan a la comunidad de manera permanente, no estarán obligados a tomar cargos en sus parajes o en la cabecera municipal. Sin embargo, tampoco serían “reconocidos” por la colectividad como miembros “legítimos y activos”, incluso existe la posibilidad de ser desconocidos como oxchuqueros aunque la persona se adscriba como parte del lugar. Lo mismo aplica a la población que ha migrado de manera permanente. Sin embargo, debemos exceptuar, ya que hay oxchuqueros (adultos y jóvenes) que migran o estudian a distancia pero mantienen relación con la comunidad, ya sea a través de cooperaciones económicas que establecen las autoridades o buscando relevos o suplentes en el trabajo comunitario cuando les toca ocupar algún cargo.

3.5. Reflexiones finales del capítulo

El joven estudiante es uno de los nuevos actores sociales en Oxchuc generadores de cambio sociocultural. He referido por un lado, que el ser estudiante proporciona la posibilidad de adquirir conocimientos y prácticas hegemónicas (homologantes) a través de su adscripción a una institución educativa superior; pero por otro lado, el ser estudiante es una etapa social en donde el joven vive, expresa, crea y transforma su cotidianidad a través de la interacción entre pares y otros actores sociales (amigos, maestros, estudiantes de otras instituciones educativas, etc.). Sin embargo, estas dos dimensiones, así descritas en términos generales, no explican la complejidad del ser joven estudiante en Oxchuc, en tanto actor social de cambio.

La cuestión de fondo, es cómo utilizan y adaptan los conocimientos, los nuevos recursos y el capital cultural adquirido en el contexto social universitario en el interior de la comunidad; y aunado a esto, cómo asumen en su comunidad el reto de relacionarse bajo nuevos códigos no siempre aprobados por la familia y las normas tradicionales de la colectividad. Considero entonces, que estos dos aspectos relacionados entre sí, son los que nos permiten ver que la noción y manifestación de la juventud en Oxchuc ha estado en un proceso de reconfiguración continua. Los modos de pensar, actuar y vivir del joven estudiante permiten aseverar por un lado, la profunda transformación que ha sufrido las

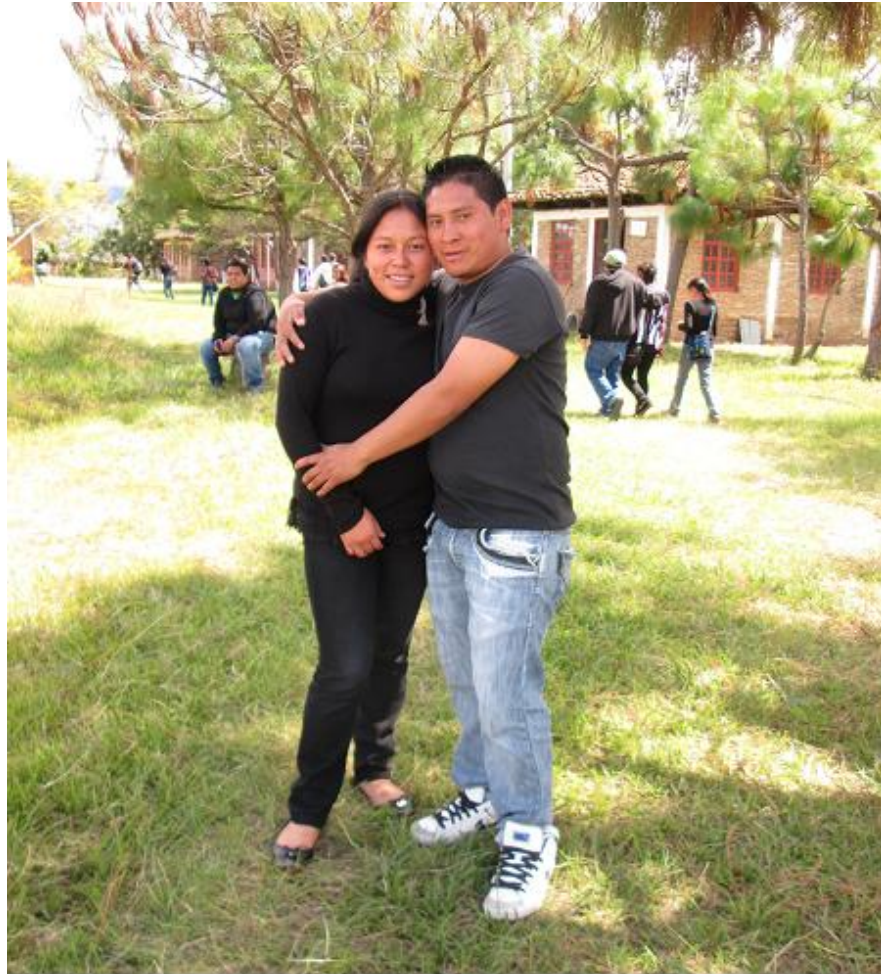
categorías de *ach'ix* y *kerem* a través del tiempo; y por otro lado, las fronteras visibles entre el mundo adulto y joven, en donde este último, por su condición de estudiante, ha trastocado los parámetros culturales de su propio grupo social a través de las formas de interpretar la realidad, dejando claro que esto no significa la negación a la pertenencia étnica y comunitaria, sino la intención de leer desde otra perspectiva su entorno sociocultural.

Pese a las visibles tensiones generacionales y las transformaciones culturales que han enfrentado los jóvenes, están lejos de interpretarse como rompimiento con los referentes culturales del grupo que proporcionan la identidad tzeltal, puesto que los jóvenes afirman que no desconocen los valores de la comunidad pero buscan flexibilizarlos, y continúan teniendo un fuerte sentido de pertenencia como tzeltales oxchuqueros, así que sólo buscan alternativas que permitan su participación e inclusión como jóvenes dentro del contexto comunitario. Es decir, hay un intento por reinterpretar, reorganizar y reactualizar los referentes culturales tzeltales.

Destaqué la búsqueda de igualdad en el ejercicio del respeto, lo cual no indica que esta virtud o norma esté ausente entre los habitantes de Oxchuc, sino que los jóvenes aspiran a relacionarse de una manera más abierta, flexible e integral, en donde se reconozca al joven como sujeto de respeto dentro de su propia comunidad, y no únicamente se muestre respeto a los adultos o a los hombres. También se discutió el tema de la “libertad”, es decir, la libre expresión y ampliación de derechos que buscan cotidianamente los jóvenes estudiantes frente a las normas de los padres. No obstante, debe decirse que dichos intentos no siempre son exitosos, puesto que también sucede que las normas tzeltales estén por encima de las aspiraciones juveniles. En fin, los referentes culturales de los tzeltales continúan siendo importantes hoy día pero tienen que ser interpretados a luz de los contextos que están viviendo las actuales generaciones.

Cuarto capítulo

ANTE LA ESCENA GLOBAL: LAS EXPRESIONES JUVENILES DE LOS UNIVERSITARIOS TZELTALES.



Los estudiantes tzeltales de la Unich en una excursión escolar

A manera de introducción

Algunos analistas de la juventud en contextos indígenas como Pérez Ruiz (2008, 2010) y Urteaga Castro (2008) señalan que la juventud indígena contemporánea –en el escenario Latinoamericano y de México en particular- “debe” estudiarse a partir de su condición de estudiante (de parte del aparato estatal), de su involucramiento activo en la migración regional, nacional e internacional y de su acceso a los medios de comunicación masiva. Estos tres factores resultan, de acuerdo a las autoras referidas, cruciales en el estudio de la juventud indígena actual puesto que son las que están contribuyendo significativamente en las nuevas maneras de vivir y expresar la juventud de los jóvenes indígenas tanto dentro como fuera de sus lugares de origen.

Las tres dimensiones descritas en el párrafo anterior están relacionadas entre sí, y son efectivamente los fenómenos centrales que están incidiendo de manera contundente en las dinámicas formas de constituir la juventud indígena de hoy, como es el caso de los jóvenes tzeltales universitarios que me ocupa en este trabajo. No obstante, me parece importante señalar que dichas dimensiones se manifiestan en formas diferentes en las cotidianidades de los jóvenes indígenas, porque un joven no siempre es estudiante, migrante o que tenga acceso fácil a los medios de comunicación o a la tecnología de información. Por ello, considero que las formas de vivir y expresar la juventud también dependen de la situación y el alcance que tienen los jóvenes con respecto a los factores mencionados. Retomo en este análisis la afirmación de las autoras referidas en el párrafo anterior porque considero que los jóvenes tzeltales que acuden a la Unich se circunscriben dentro del panorama de las tres dimensiones referidas, que aunque la migración (laboral por ejemplo) no sea un fenómeno relevante en la vida de los sujetos, la movilidad constante hacia las ciudades adyacentes sí es una característica innegable en sus cotidianidades.⁵⁹

Por ello, mi reflexión para este último capítulo gira en torno a cómo los universitarios tzeltales de la Unich en tanto jóvenes, buscan fortalecer, ampliar y expresar sus juventudes a partir de la apropiación y contextualización de ciertos referentes culturales globales (o hegemónicos) percibidos a través de los medios de comunicación, las tecnologías de información o de las movilidades a las ciudades cercanas al pueblo como San Cristóbal de las Casas, Ocosingo o fuera de éstos.

⁵⁹ Los jóvenes tzeltales que acuden a la Unich tienen ciertos privilegios no sólo en términos de enseñanza-aprendizaje, sino por la oportunidad que tienen en viajar y visitar otros lugares (ciudades) y universidades (sobre todo en las diferentes sedes de la misma institución superior) del estado y del país en concordancia con sus formaciones profesionales. Lo anterior, y los paseos que hacen frecuentemente hacia las ciudades cercanas (San Cristóbal y Ocosingo) al municipio, son parte de la vida de los jóvenes estudiantes.

Los jóvenes que estudio ya no se definen únicamente en el marco cultural local como fue en otras generaciones. Los cambios acelerados de los últimos tiempos están reconfigurando continuamente la vida de los jóvenes. Existe un abanico de posibilidades en donde enfrentan la alteridad, y con ello, definen las fronteras culturales que le dan contenido a su identidad como joven, como estudiante y como tzeltal. En estos nuevos espacios como el universitario, se construyen nuevos intereses, perspectivas y comportamientos que al mismo tiempo son moldeados por los cambios culturales, económicos y políticos globales, sin que ello signifique aislar completamente los referentes culturales locales.

Estos matices que determinan ahora los jóvenes indígenas como el caso tzeltal, demuestran la porosidad y la flexibilidad con que construyen sus identidades como jóvenes (Urteaga, 2011; Pérez, 2011). Las aspiraciones que expresan sobre la importancia –o la necesidad- de ampliar los referentes culturales y las relaciones sociales (individuales y colectivas), indican que las fronteras locales pierden relevancia en la concepción de los jóvenes. Esta realidad es lo que Rosaldo (1991) llama “zonas fronterizas”, que refiere a los diferentes espacios sociales en que pueden adecuarse los jóvenes y la flexibilidad con que asumen los diversos referentes culturales externos que apropian y contextualizan tanto en el ámbito comunitario como fuera ella.

Desde esta perspectiva, los estudiantes tzeltales de la Unich –como veremos en los siguientes apartados- reproducen anteriores y nuevas experiencias juveniles percibidas desde diferentes espacios y medios. El tatuaje, el pearcing, el break dance y el graffiti (casos que trataré en el segundo apartado) son prácticas manifiestas en algunos jóvenes estudiantes, y éstas se vienen reproduciendo desde los niveles escolares previos a la universidad. Sin embargo, dichas manifestaciones, no son generalizables entre los estudiantes tzeltales, son más bien casos excepcionales. Los retomo en esta discusión porque ellos me permiten demostrar que las experiencias y los intereses juveniles están relacionados con la condición de estudiante. Por ejemplo, aquellos que les apasiona las prácticas juveniles referidas, confirman que surgieron a partir de las interacciones con otros jóvenes (indígenas y no indígenas) mientras eran estudiantes de secundaria y preparatoria. Ahora que están en la universidad, mantienen el gusto y la necesidad de relacionarse con el otro.

Sin embargo, debido al nivel escolar en que se encuentran ahora, algunas prácticas juveniles (como el graffiti y el break dance) pierden relevancia o quedan en segundo plano ante la prioridad que le otorgan a la profesionalización, esta por una parte, y por otra, la

pretensión de llevar una vida más “formal” como individuos, es decir, el intento de demostrar “madurez” en los comportamientos y en las formas de pensar (lo que para un joven tzeltal de secundaria y bachillerato aún no son claras estas inquietudes ya que ellos se involucran con más claridad en las prácticas antes mencionadas).

En contraste a lo anterior, existen otras expresiones y prácticas juveniles que podríamos decir que son asuntos más generales entre los jóvenes universitarios, por ejemplo las modas en el vestir, los gustos en los estilos musicales, los códigos juveniles como las formas de saludar y los lenguajes, y las relaciones de pareja. Así mismo, los jóvenes -en tanto estudiantes de nivel superior- construyen percepciones sobre el mundo de una manera más “amplia” y abogan concepciones académico-políticas como “libertad”, “igualdad de género”, “respeto”, “democracia”, entre otros, que todos ellos derivan de una herencia occidental como dijera García Canclini (1996), pero que ahora son claras manifestaciones en las concepciones y prácticas de los estudiantes tzeltales; aunque debo decir que dichos conceptos no siempre se adecuan a las formas de vida comunitaria.

Por lo dicho, intento a lo largo del presente capítulo reflexionar sobre los estudiantes tzeltales que acuden a la Unich de Oxchuc como *jóvenes*, es decir, como individuos que no reducen sus cotidianidades únicamente a lo académico, sino también al esparcimiento o a las aspiraciones personales y colectivas propias de su edad: de sus gustos diversos, de sus “necesidades” de amistad y afectivos, de estar con sus pares en una conversación y en un juego placentero, de decidir “libremente” cómo desean representarse frente a sus pares y a los adultos a través de la vestimenta, de las formas de adornar el cuerpo o de apropiarse ciertos comportamientos vistos de otros jóvenes indígenas y no indígenas en las ciudades o a través de la televisión, etc. Se procurará proyectar esa vida juvenil que manifestó discursivamente uno de mis informantes al declarar que “disfrutar la vida es parte de ser estudiante” y de ser soltero o soltera, ya que después de estas condiciones se tiene claro que cambiarán las reglas de la vida.

Como he referido en otros momentos del trabajo, ser estudiante es una condición de “privilegio” para los jóvenes tzeltales que estudio. Parafraseando a Bourdieu (2002) revela que estar en la escuela no sólo es un espacio para el desarrollo de habilidades académicas y aprendizajes de conocimientos, sino el espacio donde se construyen aspiraciones diversas, donde se desarrolla un proceso de subjetivación⁶⁰ como señala Weiss (2012) o donde se

⁶⁰ Entendida como las prácticas, experiencias e identidades que construyen los jóvenes estudiantes en la cotidianidad escolar: el desarrollo de gustos, intereses y capacidades propias, de reflexión y de toma de decisiones individuales y/o colectivas. Es decir, la importancia de las vivencias diversas, el encuentro con el otro y las conversaciones entre compañeros y amigos, etc. (Weiss, 2012:134).

otorga un lugar importante a la socialización⁶¹ según Maffesoli (2004). Efectivamente, ser universitario es una escala más para definir la posición académica de los jóvenes tzeltales y también la etapa en donde los prepara para la vida adulta, ya que una vez concluida la carrera profesional se aspira a formar parte del mundo laboral formal e informal y también para la construcción de una familia propia, aunque estos planes no siempre se dan en forma sistemática pero son los eventos importantes que se aproximan en la vida de los jóvenes. Por ello, mientras se es estudiante y joven, se desea vivir la vida juvenil como cualquier joven soltero indígena o no indígena, aún a costa de las restricciones existentes en el medio familiar y comunitario.

Lo interesante de ser universitario es que el estatus académico le permite al joven tzeltal adquirir cierto grado de “libertad” en sus decisiones y opiniones personales, así como en sus actividades cotidianas a comparación de los jóvenes con menor estudio o frente a aquellos que están fuera de la condición de estudiante. La vida juvenil que se viene construyendo desde la secundaria y la preparatoria, ahora en la universidad, se pretende fortalecerla, ampliarla o vivirla a lo máximo. De modo que tanto en los espacios de la escuela (universidad) como fuera de ésta, los jóvenes se dan el tiempo para las conversaciones entre compañeros y amigos, a la discusión sobre sus gustos musicales, programas televisivos, experiencias sexuales o preferencias en el sexo opuesto, etc. La escuela facilita de alguna manera el encuentro y la diversión entre jóvenes (Weiss, 2009, 2012; Dayrell, 2003).

De la misma manera, la universidad genera nuevas opiniones, y esto se constata en que los jóvenes universitarios valoran la diversidad en sus relaciones sociales –lo cual puede no suceder así con los jóvenes que han quedado con la educación básica-, por ejemplo, no es tan prioritaria para ellos la adscripción religiosa en sus relaciones de amistad y noviazgo. Lo que es “inadecuado o falta de respeto” para los adultos, para estos jóvenes es un respeto en la diferencia y en la diversidad, por lo que las fronteras religiosas –incluso culturales- se debilitan con los noviazgos, las amistades y las diversiones (ir a una fiesta, tomar cerveza, ir al paseo, en los juegos, etc.).

En este mismo tenor, se fortalece la idea de igualdad entre género. La participación de hombres y mujeres en los ámbitos sociales, políticos y educativos toman relevancia en la práctica y en el discurso cotidiano de los estudiantes. Andar y trabajar juntos (hombres y mujeres), opinar igual en las decisiones colectivas o grupales son comportamientos que

⁶¹ Concepto que puede entenderse como el vivir en comunidad, donde tiene lugar el estar juntos o en colectivo y donde tiene importancia la interacción en las actividades lúdicas (Maffesoli, 1990).

están tomando relevancia hoy día. De la misma manera, se refuerza la idea de “responsabilidad” en sus decisiones personales, por citar un caso, es común que se priorice la formación profesional antes que unirse en matrimonio, es decir, no se pretende llevar una responsabilidad materna y paterna mientras se cursa la carrera. En fin, estos son algunos de los temas que intentaré matizar en los siguientes apartados, pero antes, quiero exponer brevemente en el siguiente apartado sobre la introducción de los medios de comunicación y tecnológico en el pueblo de Oxchuc, no sólo porque son factores que contribuyen en la dinámica juvenil, sino porque son fenómenos que inciden en el cambio sociocultural del pueblo tzeltal en general.

4.1. Los cambios tecnológicos y el consumo cultural en Oxchuc

A inicios de la década de 1990, los aparatos de sonido y los televisores eran artículos no accesibles para la mayoría de las familias en Oxchuc. En mi familia teníamos una pequeña televisión de 12 pulgadas (blanco y negro) y recuerdo que la señal era muy borrosa. Los únicos canales que se veían y nos distraían de vez en cuando -como sería el caso de otras familias- era el canal 2 (Televisa) y el canal 13 (TV Azteca). En el caso particular de canal 2 la señal de transmisión mejoraría en 2004 cuando se instaló una torre repetidora en la cabecera municipal.

De acuerdo a los testimonios de algunos habitantes adultos y algunos jóvenes nacidos a mediados de los años ochenta –incluyendo también mi propia experiencia-, en los años noventa sólo se veía en la televisión noticias, algunos programas y las novelas. Algunos de los programas que se recordaron fueron: “Siempre en Domingo, Capulina, Mancuso FBI, Al límite, Alf, En familia con Chabelo, Los años maravillosos, Peline (caricatura) y las películas de Pedro Infante y Mario Moreno Cantinflas, entre otras. También se recuerda que para esos años, los hijos no tenían permiso para encender el televisor puesto que se trataba de un aparato muy valioso y delicado, por lo que su uso quedaba a cargo del padre o de la madre.

Las únicas radio-difusoras que se sintonizaban en Oxchuc en estos periodos era el de Ocosingo (X-EOCH K'in Radio) y el de San Cristóbal de las Casas (X-ERA). En aparatos pequeños⁶² se escuchaban las noticias e informaciones locales así como la música ranchera

⁶² Eran pequeños aparatos que venían a vender comerciantes guatemaltecos y que funcionaban a base de pilas. Estos aparatos tenían mucha demanda en toda la zona tzeltal puesto que era accesible y práctico. Me acuerdo que mi abuelo materno tenía una de éstas, y siempre la cargaba cuando viajaba o caminaba de su paraje al pueblo, y lo hacía porque escuchaba la noticia local y también para escuchar música.

que se transmitía desde estas estaciones. A parte de los radios, algunas familias contaban con grabadoras y tocadiscos, y en ellas se reproducían los clásicos de la época: Pedro Infante, José Alfredo Jiménez, Antonio Aguilar, Lucha Villa, Irma Serrano, Chayito Valdez, Las Jilguerillas, Cornelio Reyna, Vicente Fernández, entre otros. En la actualidad, la música ranchera todavía es importante para los adultos. Incluso en los llamados a asamblea comunitaria (sobre todo en los parajes) o en algún acto político, es común que se ponga de música de fondo (en megáfono o bocinas) los artistas mencionados, pero la que tiene más relevancia hasta hoy día es la música de Las Jilguerillas, del género ranchero.

A finales de la década de 1990 era casi desconocida la tecnología de comunicación en el pueblo. Recuerdo que cuando terminaba la secundaria en el año de 1999, en la cabecera municipal nadie tenía teléfono en casa, ni las familias mestizas que eran quienes tenían un nivel de vida relativamente mejor que las familias tzeltales y quienes “conocían” sobre el uso de estos aparatos. No había un sistema de cableado de Teléfonos de México (Telmex) ya que éste llegaría en 2005.

En cuanto al comercio, era escaso. Los días de plaza o de mercado seguían siendo los sábados y los domingos como solía ser tradicionalmente. No había muchos transportes para viajar a las ciudades aledañas como San Cristóbal y Ocosingo; y nadie viajaba constantemente como sucedería en los primeros años del siglo actual. Cuando se hacía algún viaje a dichas ciudades era para tratar algún asunto relacionado con el trabajo institucional -como el caso de los maestros bilingües- realizar algún trámite agrario, o simplemente para ir a comprar algo de ropa, calzado y algunos insumos necesarios para la casa y el campo, pero estos se hacían de vez en cuando, a excepción de los maestros bilingües que lo hacían quincenalmente porque viajaban por lo común a San Cristóbal para cobrar y cambiar sus cheques.

También fue a principios del presente siglo que se propagó de una manera acelerada la idea de migrar hacia las ciudades en busca de trabajo. Muchas mujeres jóvenes de familias campesinas se mudarían sobre todo a San Cristóbal de las Casas para trabajar en el servicio doméstico de las familias mestizas, o como ayudantes en las cocinas económicas de los mercados de la ciudad (sobre todo en el Mercado José Castillo Tielemans), fenómeno que se vivió en otros pueblos tzeltales y tzotziles de la región Altos (Cruz, 2009). También se intensificó la migración nacional e internacional como resultado de la crisis agraria y la reducción de las parcelas para el trabajo agrícola familiar (Villa Fuerte, 2002; Cruz, 2012).

El acrecentamiento de la migración a las ciudades estuvo asociado con el mejoramiento del transporte y la apertura de caminos en el territorio de Oxchuc. Hasta finales de 1990 las unidades que circulaban en la carretera panamericana y que daban servicio a los habitantes, eran de las cooperativas de transportes públicos de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, y las más populares en ese entonces eran las líneas de *Transportes Lacandonia* y *Fray Bartolomé de las Casas*; las unidades de este último entraban hasta los parajes a los que se llegaba a través de carreteras de terracería. Se recuerda que para trasladarse de un lugar a otro había que esperar entre dos a tres horas aproximadamente.

En la primera década del presente siglo, algunos profesores de educación indígena empezaron a comprar camionetas Nissan y las introdujeron como transporte público. Esta iniciativa tuvo una gran demanda en poco tiempo y no sólo porque las unidades eran más cómodas que los autobuses “antiguos” sino porque se acortaron los tiempos de servicio de cada unidad (camionetas y taxis). Con todo esto quiero decir que los medios tecnológicos y de comunicaciones son fenómenos muy recientes en Oxchuc, y que han impactado como nunca antes en la movilidad de los habitantes de la zona, concretamente con los jóvenes.

Escuchar noticias y música por la radio sigue siendo importante entre los tzeltales en la actualidad, pero esta vez se reproducen desde aparatos más destacados como los minicomponentes. Desde estos aparatos se reproducen todos los géneros musicales, desde los grupos locales hasta los grupos y artistas nacionales e internacionales. El consumo televisivo ha sido significativo en los últimos años, sobre todo en la cabecera municipal. Los canales abiertos (Televisa y TV Azteca) siguen siendo importantes en la distracción de las familias, pero éstos han sido superados por el Sky y por el TV Cable que empezaron a ser usadas desde 2008 por la gran mayoría de los habitantes. Algunos jóvenes de la Unich prefieren no gastar en películas piratas porque les son suficientes con las que se transmiten en los canales que ofrece TV Cable. Para el caso de las jóvenes, concretamente con quienes tuve la ocasión de conversar, dijeron que están más inclinadas a las telenovelas que otros programas, particularmente las que ofrece Televisa.

El uso generalizado de las computadoras inició también en esta misma década. El servicio de internet se ubica en el año 2005 cuando Telmex instaló su sistema de cableado en el pueblo. Desde entonces se abrieron un par de café-internet (propiedad de maestros bilingües) y que han ido en aumento. Los estudiantes de secundaria, los de bachillerato, los de la Unich y los profesores bilingües (sobre todo los más jóvenes) son los que recurren con más frecuencia a este servicio. Finalmente, Oxchuc quedaría conectada tecnológicamente cuando la compañía Telcel inaugura su servicio en el año 2008.

Por lo expuesto en términos generales, en menos de diez años se dio en Oxchuc un notable “mejoramiento” en los transportes, las tecnologías y los medios de comunicación, aunado al aumento de la migración y la expansión de la cobertura educativa, generando con todo ello un trascendental cambio entre los habitantes de Oxchuc. Los pobladores comenzaron a ser parte desde entonces del dinámico proceso de consumismo de bienes materiales y culturales, sobre todo por parte de los jóvenes, por ejemplo ha sido visible en los últimos años la adquisición de teléfonos móviles que sirven no sólo como medio de comunicación, sino para escuchar música. A pesar de la limitación económica, en el caso particular de los estudiantes que analizo, es común que en los periodos vacacionales se empleen en algún trabajo en San Cristóbal, Tuxtla o en el pueblo mismo con el fin de adquirir los aparatos que desean, como el celular o el iPod por ejemplo, o bien, lo que logran ahorrar de las becas Pronabes y Conafe también sirven para completar la compra de algún artefacto.

4.2. Algunas prácticas y expresiones juveniles entre los universitarios tzeltales

Las manifestaciones juveniles como la formación de “bandas”, la práctica⁶³ del grafiti, el break dance, los tatuajes, las perforaciones, los adornos corporales, etc., son fenómenos que forman parte de lo que los especialistas de la juventud han denominado como culturas juveniles. Carles Feixa (1998) define como culturas juveniles “la manera en que las experiencias de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Feixa, 1998: 69). Sin duda, algunas de estas manifestaciones ya tienen presencia en las comunidades indígenas de México desde finales del siglo pasado (Feixa, 1998), pero es mucho más visible en el actual debido a la creciente migración a las ciudades y el acceso a los medios de comunicación (Pérez, 2008).

Para el caso concreto de los jóvenes tzeltales que acuden a la Unich es evidente que se ven atraídos por algunas expresiones juveniles que han visto a través de la televisión, del internet o través de los viajes que hacen a la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Resulta importante referir con particularidad a San Cristóbal ya que es la ciudad en donde se perciben muchas prácticas y manifestaciones juveniles de carácter global⁶⁴. Aunque la mayoría de estos jóvenes estudiantes no se inclinan a realizar prácticas como el graffiti, el

⁶³ Se entenderá como “práctica” al conjunto de acciones que involucra intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones” (Olivé, 2004: 45).

⁶⁴ Esto es debido por una parte por la presencia de población extranjera y nacional, y por otra por ser una ciudad en crecimiento demográficamente.

break dance o el tatuaje, algunos (masculinos) sí les interesa manifestarlas ya que las vienen ejerciendo desde la secundaria o la preparatoria. Esto deja ver que muchos de los gustos juveniles que se expresan “públicamente” hoy día en Oxchuc no son recientes para algunos jóvenes ya que las vienen desarrollando antes de entrar a la universidad. A partir de mi trabajo de campo encontré que algunos de los jóvenes que estudiaron la secundaria o la preparatoria en San Cristóbal de las Casas y Ocosingo (hijos de maestros o comerciantes) son quienes se involucraron más activamente en el ejercicio del break dance, el grafiti, el uso del pearcing y el tatuaje como prácticas y expresiones estéticas. Son también quienes han estado más familiarizados con los estilos musicales, los lenguajes y los códigos juveniles urbanos, como las formas de saludar por ejemplo.

El encuentro con otros jóvenes (indígenas y no indígenas) y las experiencias de socialización a partir de la condición de estudiante son una de las maneras por las cuales se aprenden otros comportamientos juveniles. Ésta se podría ejemplificar con el caso de Abigael Jonathan, un joven de 20 años y estudiante de la carrera Desarrollo Sustentable. Él estudió la secundaria en San Cristóbal de las Casas y la preparatoria en Oxchuc. Desde el último semestre de la preparatoria comenzó a usar el piercing. Abigael señala que su gusto por este objeto estético surgió cuando vio usarlo a uno de sus amigos mestizos que vive en San Cristóbal de las Casas y quien fue su compañero y amigo desde la secundaria. Además de haber sido animado por su amigo, él decidió por sí mismo perforarse. También usa un aretillo y tiene un tatuaje en el brazo izquierdo, que también tuvieron su origen desde su condición de estudiante de nivel medio superior y a partir del contacto con amigos no indígenas de la ciudad.

La experiencia de vivir en la ciudad en calidad de estudiante, es una de las maneras por las que algunos jóvenes universitarios de la Unich fueron atraídos por ciertas prácticas juveniles urbanas como el caso de Abigael. Los gustos que se desarrollaron en la secundaria o en la preparatoria se intentan mantener en la condición escolar actual. Sin embargo, la explicación del por qué algunos fenómenos juveniles como el tatuaje, el break dance, el uso del pearcing y el grafiti –prácticas manifiestas en algunos estudiantes tzeltales de la universidad- no son casos populares entre los jóvenes estudiados sino excepcionales, son básicamente por dos razones. Primero, tiene que ver en que dichas prácticas no son actitudes “aceptables” para los padres en particular y para la comunidad en general, y por lo tanto, los jóvenes los evitan. Segundo, además de que no les llama la atención a la mayoría de los jóvenes estudiantes, también existe el deseo de llevar un comportamiento “más formal”, es decir, de alcanzar una cierta madurez en las actitudes y en las decisiones personales ya que estas son características “primordiales” en el proceso de la

profesionalización por un lado, y por otro, como paso a la vida adulta, por lo tanto, las prácticas referidas, quedan en segundo plano para aquellos que lo ejercen.

Para el primer caso no es una particularidad exclusiva en un contexto indígena como Oxchuc. Los estudios han demostrado que las prácticas y expresiones juveniles como las mencionadas han sido objeto de estigma y rechazo en las sociedades urbanas modernas de México (Reguillo, 1991; Valenzuela, 1998; Nateras, 2002). Lo que sí es importante subrayar para el caso de esta comunidad tzeltal es que las prácticas y las expresiones juveniles que demuestran algunos jóvenes estudiantes –y podría considerarse aquí también algunos jóvenes que están en la secundaria y la preparatoria- son considerados por los adultos como actitudes “contrarias” a la costumbre local o de lo que es ser un individuo tzeltal.

Considerando el caso de Abigael (citado antes) señala que en un principio tuvo discusiones con su madre al presentarse dentro de la familia con ciertas apropiaciones que fueron calificados como “contraproducentes”⁶⁵. Él señala que había razones importantes por las cuales su madre mostraba su desaprobación con tales cambios, y radicaban en que el tatuaje, el uso del piercing y el aretillo fueron considerados como una “mala” imagen dentro del hogar. Que “esas cosas” sólo hacen y usan las personas “vagabundas”, “personas que hacen malas acciones en las calles”, etc. Su madre -profesora bilingüe- viaja constantemente a San Cristóbal y piensa que las cosas que porta el hijo son prácticas “negativas” aprendidas en dicha ciudad, y que usar arete no es de hombres, sino un adorno femenino, y usarlos –aunque sea uno en la oreja- es verdaderamente una “vergüenza” no sólo dentro del hogar sino ante la comunidad tzeltal.

Lo anterior deja ver que lo que les atrae a los jóvenes estudiantes como comportamientos o prácticas externos se enfrentan de inmediato con la “desaprobación” de los jefes de familia y también de la comunidad. Debido a esas restricciones, los jóvenes se esfuerzan para negociar con sus padres lo que les llama la atención o lo que desean experimentar como jóvenes, aunque en el ámbito comunitario es mucho mayor el esfuerzo y no siempre es fácil como lo expresó un estudiante.

Hay personas pues que nos miran mal sobre cómo nos portamos, cómo nos vestimos. Si ven pues que uno empieza a utilizar cosas extrañas (se refiere al arete, al piercing), entonces te dicen, por qué ya no te identificas como indígena. Te quieres vestir y comportar como mestizo, dicen pues. Pero no le encuentro lógica eso, porque tampoco puedes cambiar como indígena. Sí cambias con tu forma de vestir, pero no significa que te vuelves mestizo.

⁶⁵ Los padres de Abigael Jonathan están separados. Él vive con su madre en la actualidad

A veces logro escuchar que me critican los adultos, o si no, los propios amigos, que ellos sí me dicen así en palabras que tal vez estoy integrado con una banda, y eso lo dicen sólo por el arete y el piercing que uso, pero no es así, no estoy con una banda. También creo que la gente critica sólo por la forma de vestir, así como me ven en lo físico, así como me ves ahora (Abigael comúnmente usa playeras estampadas y de muchos colores, jeans y gabardinas relativamente nuevas, el aretillo y muchas pulseras de hilo en la mano izquierda), con sólo eso, la gente te dice que eres pandillero, eso es lo que me han dicho algunas veces. La gente pues te da nombre, como pandillero por ejemplo, pero en la familia no. Pues mi mamá sólo me dice pues que me comporte bien en la sociedad y que respete a los mayores; y eso es lo que hago, pero a veces no nos miran así pues las personas mayores. El problema es con las personas de la comunidad. Pero no me siento mal por eso, no me duele, porque simplemente no soy así como dicen. Que digan lo que quieran, a mí me vale sobrando. (Entrevista a Abigael Jonatán en Oxchuc, el 11 de septiembre del 2012).

Los comportamientos como el caso del estudiante referido, además de considerarse como “contraproducentes”, son también percibidos por los adultos como “ajenos” a la vida comunitaria, es decir, que no forman parte de la vida de los tzeltales. Usar aretes los hombres, usar un pequeño metal o plástico en el borde de la nariz o en una de las cejas no son expresiones “normales” para la gente adulta. Es común que se cataloguen como prácticas de los *kaxlanes*, que refiere a la población mestiza. Por ello, cuando un joven se manifiesta diferente a la vida normada o esperada por la comunidad, no solamente es estigmatizado por la incorporación de elementos externos a la personalidad, sino que en muchas ocasiones se señala al joven como individuo que “enajena” su identidad indígena.

Esta última afirmación no es una idea que comparten los jóvenes universitarios que se inclinan hacia algunas de las prácticas que he reiterado hasta el momento. Como he mencionado a principios de este capítulo, los estudiantes reivindican la diversidad en sus relaciones sociales y en sus gustos, incluso, aquellos que no se identifican con ninguna de las prácticas aludidas, no significa que estén en contra de aquellos que sí lo hacen, simplemente porque no les llama la atención, y es común la expresión “cada quien con su gusto”.

Por lo tanto, la perspectiva de aquellos contados jóvenes universitarios que les ha gustado grafitear, practicar el break dance y tatuarse señalan que esas expresiones son simplemente de carácter estético, de gusto y de diversión. Están lejos de entenderse como abandono a la identidad tzeltal como podría interpretar un adulto o de un joven no estudiante que ha preferido seguir lealmente las normas tradicionales de la vida comunitaria. Es importante subrayar que ampliar la dimensión de la socialización es sumamente importante para la vida de los jóvenes.

Entretener contactos y construir amistades dentro y fuera del lugar de origen es concebido como oportunidades para construir aprendizajes y experiencias que les permita ver el mundo y la realidad desde otras formas. Además, opinan que debido a los cambios actuales (de carácter global) y de los nuevos conocimientos que se desarrollan en la universidad es imposible reducir los gustos, los intereses y las expectativas a lo local. De la misma manera, es muy importante para ellos el sentido de pertenencia entre pares o entre jóvenes. Por ejemplo, Martín⁶⁶, un chico de 19 años, estudiante de la carrera Desarrollo Sustentable, miembro y representante de un grupo de jóvenes practicantes del graffiti y del break dance en Oxchuc, señala que aparte de tener un compromiso serio con los integrantes de su grupo, siente estar en familia con ellos, y agrega que este sentido de pertenencia se traduce en el compañerismo, en el intercambio de ideas, vivencias, apoyos morales en momentos de dificultad e incluso la defensa frente a otros grupos de jóvenes. Igual sucede con el resto de los jóvenes estudiantes tzeltales de la Unich, que aunque no pertenezcan a un grupo en particular como Martín, las reuniones entre compañeros y amigos son sumamente importantes en sus cotidianidades.

En fin, volviendo a la explicación que me ocupa, puedo decir que las normas comunitarias tzeltales incide en cierta forma sobre las limitaciones que tienen los jóvenes en torno a las prácticas y expresiones que les gusta. La existencia de reglas familiares y el intento de llevar un “estricto control” en la vida comunitaria por parte de los adultos, las manifestaciones juveniles no se expresan con toda libertad –hablo también de aquellos estudiantes de secundaria y preparatoria-, y debido a eso, en muchas de las ocasiones son abandonadas u ocultadas. No obstante, como también he mencionado arriba, existe otra explicación de suma importancia de por qué las prácticas juveniles como las referidas pierden importancia en este nivel académico, y tiene que ver con la prioridad que se le otorga a la profesionalización en la vida de los estudiantes.

Debido a la importancia que ocupa la universidad en la vida de los jóvenes, aquellos que gustan practicar el graffiti y el break dance como los casos que llegué a conocer, les resta importancia conforme avanzan los semestres de la carrera. Como un día me expresó

⁶⁶ Martín se integró con una banda de grafiteros, break danceros y raperos desde que era estudiante de bachillerato en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, y señala que ha sido miembro y representante activo de ese grupo. Sin embargo, cuando decidió estudiar en la Unich (inicios de 2011), se distanció en cierto modo de su grupo, pero no se desconectó totalmente puesto que participaba con la “banda” en los encuentros o en las “batallas” que se organizaban. Su afición por el break dance y el grafiti lo sigue ejerciendo ahora que está en Oxchuc, sobre todo la primera. Durante mi trabajo de campo le vi practicando varias ocasiones en el parque municipal del pueblo junto con otros chicos estudiantes de la secundaria, de la prepa y de la universidad. Martín es ahora representante de un grupo de jóvenes oxchuqueros que practican el break dance y el grafiti, se trata de su nuevo grupo. En el mes de diciembre de 2012 hubo un encuentro de break danceros en Oxchuc (en el auditorio municipal) y Martín fue uno de los organizadores de ese evento, y ahí participó con su nuevo grupo denominado “Tres Nudos”, que es el significado en castellano Oxchujk’ (Ox=tres, Chujk’= nudo), denominación en tzeltal.

Martín (estudiante referido antes), “estas prácticas requieren mucho tiempo –además de dinero- si se pretende perfeccionarlas”. Mucha práctica y dedicación son requisitos que el joven universitario no siempre cumple. Por esta razón, dichas aspiraciones van perdiendo fuerza en la vida del joven, “porque es más importante los compromisos de la escuela que estos gustos pasajeros”, sin que ello implique alejarse totalmente de ellos, ya que en los espacios de tiempo libre se pueden presenciarlas o estar con los compañeros que se identifican con la misma afinidad juvenil. Además, es común en la expresión de los jóvenes que debido al nivel académico que ahora cursan se pretende desarrollar un pensamiento y comportamiento más “sólido y responsable”, no sólo porque están próximos a alcanzar la condición de adultos⁶⁷, sino porque también procuran diferenciarse de los otros jóvenes que tienen estudios menores que ellos o que no estudian. En este sentido el nivel escolar (superior) se convierte como un marcador de estatus dentro de la comunidad y concretamente entre los jóvenes.

4.3. Los jóvenes estudiantes y el consumo de la moda en el vestir

Otra de las características juveniles más representativas entre los jóvenes tzeltales universitarios es el estilo en la forma de vestir. No es una cuestión particular de estos jóvenes puesto que es una característica de los jóvenes oxchuqueros en general, pero me parece necesario exponerlo en este trabajo porque es un asunto que analiza cómo desean representarse los jóvenes –concretamente las mujeres- dentro de la comunidad y el deseo de vestirse como cualquier joven de la ciudad o de ser parte de un estilo⁶⁸ juvenil más global.

Empezaré por decir que las prendas y los calzados que usan los jóvenes en cuestión las adquieren comúnmente fuera de la zona, y esto es debido a que las cosas materiales que buscan no siempre las encuentran en el pueblo. La venta local de ropa y calzado está más destinada a la gente adulta, y hay poca variedad de ropa juvenil, por lo que es común que un joven se mueva de vez en cuando a San Cristóbal de las Casas u Ocosingo en busca de la vestimenta o del calzado de su agrado según las posibilidades económicas. Fue imposible

⁶⁷ Muchos de los jóvenes que entrevisté o con quienes tuve una conversación fortuita dentro y fuera de los espacios educativos, señalaron que una vez concluida la carrera piensan casarse y formar una familia, o bien conseguir un trabajo que los sustente y luego llevar una relación de pareja “más formal”.

⁶⁸ El concepto *estilo* “puede definirse como la manifestación simbólica de las culturas juveniles, expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales, que los jóvenes consideran representativos de su identidad como grupo. La mayoría de los grupos juveniles comparten determinados estilos, aunque estos no siempre sean espectaculares ni permanentes (puede hablarse también de estilos individuales, en la medida en que cada joven manifiesta determinados gustos estéticos y musicales y construye su propia imagen pública)” (Feixa, 1998: 68).

distinguir con claridad las marcas de ropa y accesorios que consumen⁶⁹ los estudiantes, pero puedo decir que el consumo es variado, y algunos acceden a ropa de marcas comerciales o de mejor calidad, y otros consumen productos más sencillos y económicos.

Referente a los calzados me fue más fácil distinguirlos puesto que se notan inmediatamente por las estampas que están al borde del producto; y las marcas más comunes eran el snike, adidas, converse y puma. El uso de estas marcas es visible tanto en hombres como en mujeres, y algunos los combinan con otros accesorios como gorras, mochilas, pulseras, cinturones y portacelulares. Sin embargo, existe un sector que prefiere utilizar vestimenta “formal”, es decir, pantalón de vestir y camisa (manga larga o corta, de cuadros o de un sólo color) y zapatos casuales, comúnmente boleados de diferentes tipos y marcas.

Las jóvenes en particular han abandonado gradualmente la forma de vestir de sus madres (la tradicional).⁷⁰ Cotidianamente, ellas visten pantalón, blusas y camisas que son adquiridas en las ciudades. El uso del pantalón femenino no es reciente en la cabecera municipal, no así en sus comunidades o parajes. Desde que tengo memoria, en la década de 1990, varias niñas y jóvenes ya vestían pantalón, pero mucho menos a comparación del uso de la falda comercializada o el uso de la ropa tradicional elaborada por las mamás. En los parajes, o sea en los asentamientos más pequeños, el uso del pantalón era hasta hace poco inusual. Esto me consta por mi madre, que en su calidad de maestra bilingüe, trabajó en algunos parajes del municipio y recuerdo que la gran mayoría de las niñas vestían la ropa tradicional, y eran muy contadas quienes usaban faldas industriales, y ninguna niña o joven usaba pantalón.

De acuerdo con Don Samuel Sántiz y también de mi madre, fueron los profesores bilingües quienes introdujeron en Oxchuc el uso del pantalón en el sector femenino de la población, puesto que son los maestros quienes empezaron a vestir a sus hijas con pantalón desde la infancia. Este hecho se empezó a notar con claridad desde finales de la década de 1970. Incluso se afirma que algunas maestras empezaron a vestirse de vez en cuando con pantalón (acampanado) cuando viajaban a las ciudades aledañas, pero no era habitual su uso, porque se asegura que en esos años era muy estigmatizado el uso del pantalón

⁶⁹ Fue mi propósito no preguntar directamente por el tipo de marca que usan los jóvenes puesto que me pareció inadecuado e incómodo, sabiendo que la situación económica de sus familiares es desigual.

⁷⁰ Hablo concretamente de las jóvenes porque es el caso más claro sobre el abandono de la vestimenta tradicional que aún usan sus madres cotidianamente. En cambio entre los hombres, la ropa tradicional ya no es visible desde la década de los sesenta más o menos, y su uso actual queda únicamente para las ceremonias religiosas, políticas (en los cambios de autoridades municipales, en la visita del gobernador o de algún funcionario del Estado) y con algunos abuelos.

femenino por dos razones: primero, “la mujer que ponía pantalón era porque se creía hombre, porque sólo los hombres ponen pantalón”, y segundo, se consideraba que la mujer que se ponía pantalón era una afrenta muy grave a la cultura tzeltal, en tanto que era como si exhibiera su cuerpo ante los demás, y “avergonzaba” al esposo ante la colectividad. Por ello, las maestras evitaban a toda costa el uso del pantalón cuando estaban en el lugar de origen, y sólo en algunas ocasiones, “quizás uno o dos veces al mes”, lo lucían cuando viajaban a San Cristóbal, Ocosingo o Tuxtla por cuestiones de trabajo, pero luego se lo quitaban de inmediato apenas que llegaban a casa.

El uso del pantalón en las mujeres se consideraba como vestimenta ajena a la cultura tzeltal -una perspectiva aún fuerte entre los abuelos-, se relacionaba como una práctica propia de los *kaxlanes* o mestizos y no de los tzeltales.⁷¹ Algunas versiones de adultos (hombres y mujeres) revelan que una mujer tzeltal no “debe” transparentar su cuerpo (sobre todo la parte genital y los senos) con una prenda ligera como el pantalón o la blusa, porque sería como exponer el cuerpo o andar desnuda ante el público, y hacer eso, es “ofender” el pudor de las mujeres tzeltales en general. Sin embargo, estas ideas “tradicionales” se han debilitado con el paso de los años. Además, la facilidad con que se adquiere la ropa industrial a comparación de las que elaboran las mujeres oxchuqueras, ha hecho que se aislen y debiliten “viejos” pensamientos y actitudes entre los tzeltales adultos.

Aunque el antecedente del uso del pantalón femenino en Oxchuc se ubica con los maestros bilingües, la creciente migración y la gradual escolarización generaron referentes de cambio en las mujeres y en sus representaciones sociales. A inicios del presente siglo, las aspiraciones y los gustos de las jóvenes se reforzaron con los medios de comunicación, a tal grado que las formas de vestir ya no han dependido de los padres sino de una decisión personal. Además, el uso del pantalón, el maquillaje, etc., ya no se consideran como prácticas ajenas al grupo cultural, puesto que es común en el entorno social actual, aunque sí existen algunos espacios más conservadores y restrictivos en donde son reprobables estas prácticas, como es el caso de los templos y las agrupaciones religiosas protestantes.

Las jóvenes universitarias en particular opinan que uno de los derechos que tienen como mujeres en la sociedad actual reside en la forma de representarse físicamente dentro y

⁷¹ La estigmatización sobre el uso del pantalón femenino en las jóvenes indígenas de Chiapas, lo documentó Tania Cruz en el año 2006 cuando investigó acerca de las prácticas de belleza de jóvenes indígenas que residen en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. En este estudio se manifiesta que las jóvenes que han adoptado las prácticas de la cultura de belleza hegemónica se ven enfrentadas en muchas ocasiones con los adultos, sobre todo cuando regresan o visitan sus comunidades de origen. No obstante, independientemente de las restricciones comunitarias, queda claro que las jóvenes indígenas, tanto en ciudades como en comunidades, buscan expresar su juventud a partir de las diversas formas de adornar el cuerpo.

fuera de la comunidad. La universidad “empodera” en cierta manera a las mujeres jóvenes tanto intelectual, social y políticamente. Se reivindica por ejemplo que histórica y culturalmente las mujeres tzeltales han sido relegadas en sus decisiones, opiniones y gustos dentro del ámbito comunitario. Debido a la autoridad masculina y la continuación de los criterios tradicionales en cuanto al “deber ser” de la mujer tzeltal, la forma en cómo desean representarse (tanto mujeres adultas y jóvenes) en la colectividad, en muchas de las ocasiones son restrictivas y de estigmas. En la opinión de las jóvenes estudiantes “debe” construirse mayor igualdad entre los miembros de la comunidad. Esta exigencia responde, entre otras cosas, a las mayores restricciones que pesan sobre las mujeres en cuanto a sus formas de vestir y sus decisiones en general. Ante estas nuevas opiniones, las jóvenes estudiantes de nivel superior están incidiendo y sensibilizando posturas “radicales” dentro del ámbito familiar porque los aprendizajes y conocimientos académicos se comparten entre los miembros de la familia (sobre todo los padres) pero también se representan a través de las acciones.

4.4. La música y la juventud tzeltal

Llevar la vida privada al espacio público causaba extrañamiento, y todavía lo hace, si bien ya nos estamos acostumbrando a ver a los (ya no tan locos) que “hablan consigo mismos” o a los enchufados a su walkman o Ipod, enajenados en su mundo interno, mirando al frente sin ver a los que se les cruzan por la calle.

George Yudice, 2007

El gusto por la diversidad musical no es reciente en Oxchuc. Los padres nacidos después de la década de los cincuenta recuerdan que ellos empezaron a introducir la música ranchera en la zona, y esto podríamos ubicarlo como los primeros efectos de la migración a nivel regional. Los hombres han jugado un papel relevante en el asunto, en tanto que fueron ellos quienes viajaban a San Cristóbal de las Casas para comerciar sus productos, para tratar asuntos relacionados con la tenencia de la tierra, o en su caso, sobre el asunto de la educación para los promotores culturales/bilingües. Fueron en esos viajes en donde se aprovechaban a comprar y adquirir discos LP (Long Play o acetatos) o casetes de algunos de los representantes de la música popular mexicana (Jilguerillas, Chayito Valdés, Las Palomas, José Alfredo Jiménez, Lucha Villa, Antonio Aguilar, Cornelio Reyna, Vicente Fernández, entre otros). Pero hacia finales del siglo XX, la población tzeltal empezó a descubrir un mercado más amplio de la música nacional al mejorarse los medios de

transporte en el municipio, al mismo tiempo que se aceleró la migración a nivel nacional y a los Estados Unidos.

Los jóvenes estudiantes que trato aquí crecieron bajo este ambiente musical “mexicano”, ya que algunos de los artistas mencionados arriba son los que comúnmente se reproducían y reproducen en sus familias. Pero a partir de las experiencias personales forjadas desde la condición de estudiante, de la migración y el acceso a las tecnologías de comunicación, los jóvenes se han diferenciado de una manera evidente de los gustos musicales de los padres. Por lo que puedo decir que en la actualidad, la juventud tzeltal poco o nada se identifica con los gustos musicales de los padres.

Como resultado de una encuesta que realicé en el mes de septiembre de 2012 entre los estudiantes de la Unich, y en el que busqué indagar acerca de los estilos y actores musicales que escuchan frecuentemente, los géneros musicales más destacados son el pop, el reggae, la banda, el rock, la metálica, el hip-hop y la música cristiana. La mayoría de los jóvenes estudiantes revelaron que el gusto por la música no radica en un sólo género, ya que es común la identificación con más de uno. Sin embargo, pude distinguir que generalmente existe uno o dos géneros musicales por el que se inclinan más.

Varios jóvenes revelaron que conocían a sus artistas y grupos favoritos directamente de los medios de comunicación (televisión e internet). Pero la gran mayoría los ha conocido a través de las interacciones con otros jóvenes estudiantes (indígenas y no indígenas), pues a través de esos encuentros se han podido compartir los audios. Sin embargo, aquí resulta importante subrayar la importancia de las experiencias previas que han tenido los estudiantes universitarios. Por ejemplo, encontré que los jóvenes que estudiaron la preparatoria fuera del pueblo tienen más conocimiento sobre la diversidad musical a comparación de quienes han permanecido en el lugar de origen. El haber estudiado la secundaria o la preparatoria en la ciudad de San Cristóbal de las Casas o en Ocosingo, fueron momentos en el que los jóvenes tzeltales accedieron no solamente a la variedad musical, sino la apuesta a ser parte de los estilos musicales que tienen trascendencia global.

Parte de esta realidad se podría demostrar con el caso de una estudiante llamada Sonia Marlene quien estudió la preparatoria en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Ella expresó que parte de su gusto por la música “metálica” surge a partir de la interacción con sus amigos y compañeros de escuela, mayoritariamente mestizos, y revela que sus artistas y grupos metaleros favoritos son europeos, entre las que destacó: Sirenia (Banda Noruego), Épica (banda holandesa), Motorhead (banda británica), Marilyn Manson y Avantasia

(grupos metaleros alemanes) y Tarja Turunen (grupo metal sinfónico finlandesa). Pese a la incomprensión de las letras de los cantos de dichos grupos, la joven señaló que se deleita en escucharlos. No obstante, más que el deleite, resulta importante señalar que los jóvenes que se distinguen por poseer más conocimiento en la variedad musical, es que a través de ellos se difunde el consumo de música entre los estudiantes, claro, según las afinidades.

Por lo visto, el consumo de la música entre los jóvenes estudiantes tiene su origen por diversas circunstancias, pero las relaciones estudiantiles y de amistades es uno de los motores que promueve el intercambio de la música, por una parte. Y por otra, este fenómeno ha proliferado visiblemente con la innovación tecnológica digital y satelital de los últimos años, pues éstos han posibilitado como nunca antes nuevas maneras de acceder al consumo de la música. George Yudice (2007) sostiene que la expansión del consumo musical en el siglo XXI se relaciona con la proliferación del internet, y señala que a través de este medio se ha podido acceder al mundo de la música global.

Más que la facilidad de adquirir las canciones de los artistas favoritos, el internet se ha convertido como una de las herramientas más poderosas por el que se ha ampliado el mapa de los saberes, de los entretenimientos y de la forma de conocer a los artistas de otros países del mundo, para luego disponer de sus músicas. Destacar el consumo musical entre los jóvenes estudiantes de la universidad intercultural no es casualidad en este trabajo, me parece importante evidenciarla porque es uno de los factores que incide en el cambio de las perspectivas de los jóvenes, es decir, la forma en cómo imaginan lo local, nacional y lo global (García, 2007).

La diversidad de estilos y sentidos en la música moderna forma parte de la identidad juvenil de los estudiantes tzeltales de Oxchuc (sin hacer la excepción a los no estudiantes). La música no solamente los distingue, crea un sentido de pertenencia entre sujetos, y también se presenta como un elemento de contraste con la gente adulta. De acuerdo a la opinión de algunos padres, los estilos musicales de los hijos son percibidos en muchas ocasiones como actitudes “sin sentido” o “extraña”, e incluso para los padres evangélicos, el rock y la metálica los perciben como estilos “perversos” y “problemáticos” para la espiritualidad del individuo. Pero estas son ideas que distan de las de los jóvenes, ya que como he referido antes, se reivindica la diversidad en sus gustos, por lo que es común que un joven protestante escuche música secular, y un joven católico escuche música cristiana (o evangélica), comportamientos que no siempre son aprobados por los padres o las autoridades eclesiales. Por ende, la estrategia más común a las que recurren los jóvenes para evitar tensiones con los adultos es el uso del celular y los audífonos. Estos son los

dispositivos tecnológicos más comunes por los que se “excluyen” a los adultos de esta dimensión cultural que no comparten, convirtiéndolo así en una práctica individualizada y solamente se hace pública en las convivencias juveniles.

4.5. Del *Ch'om* al noviazgo: la práctica y la perspectiva de los jóvenes universitarios sobre sus relaciones de pareja

“¿Qué joven iba tener la libertad de salir con una muchacha, de estar ahí en la calle pegados como si fueran murciélagos de la noche? Nadie se atrevía a salir sólo por salir. No veíamos a una muchacha respondiendo las palabras de un muchacho ni mucho menos andar con él. Nadie desobedecía a los padres, y si alguien lo hacía, nos atemorizaban que podía morir o le vendría una maldición. Cuando se iba apagando el sol en la montaña, ya era hora de reunirnos alrededor de la fogata, nada de que los niños todavía juegan en el patio. Sólo los padres podían salir. Nos decían que la noche es de los espíritus. Es cuando rondan por ahí los guardianes de la naturaleza, y si no te cuidabas, podían llevarte el alma. Pero ahorita, quién va a creer en eso, nadie. Muchachos y muchachas están en la calle, hasta niños solitos en la calle, ya no es igual como antes [...] La vida ha cambiado” (Doña Juanita, de 56 años, Oxchuc, Chiapas).

Los abuelos y padres de familia oxchuqueros son testigos de las nuevas formas de relación de la juventud tzeltal actual. Perciben en sus nietos e hijos prácticas y comportamientos como el noviazgo y las relaciones de amistad que jamás vieron y vivieron en sus edades de joven. Aunque estas recientes manifestaciones parezcan algo cotidiano entre los tzeltales contemporáneos, no están totalmente aprobados dentro de la comunidad ya que somete a los jóvenes al “juicio” de los adultos, concretamente sobre el noviazgo. El noviazgo es una práctica juvenil novedosa que no solamente aparece como un fenómeno “extraño” y poco comprensible ante la mirada adulta, sino que ha venido a romper uno de los esquemas culturales más importantes de la comunidad tzeltal, que sería en este caso el *Ch'om*, que quiere decir, “pedir la novia del joven” para casarse.

Los jóvenes universitarios que estudio no solamente desean tener experiencias con las mujeres o con los hombres en la cuestión afectiva o sentimental –incluso sexual–, sino que reproducen y reivindican nuevas opiniones en cuanto al tema que difieren sustancialmente con el esquema “tradicional”, representada ésta a través de la opinión y postura de los padres y abuelos. Este es el asunto que reflexionaré en este apartado, pero antes deseo exponer la forma en cómo se relacionaban los jóvenes tzeltales antes que ocupara un lugar importante el noviazgo como se manifiesta actualmente.

Nuestros padres cuentan que la relación (la que ellos experimentaron) de un joven y una joven en otros tiempos sólo era posible a través de un acuerdo planeado entre padres. Esa relación tenía como fin último llegar a una relación conyugal. No estaba en la costumbre de los oxchuqueros que un *ach'ix* y *kerem* se vieran y platicaran solos en un espacio privado o público; advirtiéndose que dichos espacios están lejos de entenderse y relacionarse con la escuela, el parque, la calle, la iglesia, las fiestas, etc., como suele suceder hoy día. De acuerdo a la tradición oral, los posibles puntos de encuentro eran los caminos, las llamadas veredas, así como el arroyo o el manantial cuando se llegaba a cargar agua o a lavar la ropa. Pero en ese encuentro ocasional “siempre” se actuaba con “respeto” como se solía enseñar a los muchachos y a las muchachas desde temprana edad, y la costumbre habitual era decir buenos días/tardes, o permitir el paso de la joven cuando se trataba de un encuentro en el camino.

Lo anterior, no es una alusión idílica acerca de las relaciones culturales entre los tzeltales de Oxchuc, tampoco se trata de una relación armónica entre jóvenes. Lo que había detrás de ese proceder era el cumplimiento de la “orden” comunitaria que consistía en evitar el acercamiento encubierto entre jóvenes de sexo opuesto. Sin embargo, se cuenta que no faltaba el muchacho que transgrediera esa orden comunitaria, por ejemplo “faltarle el respeto” a una joven en algún sitio con intenciones de cortejo, pero cuando ella informaba a sus padres sobre tal suceso (que así eran instruidas las jóvenes por sus padres), era común que se procediera inmediatamente a un juicio que en tzeltal se denomina *Chajbanel*. Este era un acto de justicia tradicional mediante el cual concurren los padres del muchacho y de la muchacha frente a un grupo de autoridades para exponer la falta del joven. Además de exhortar con rigor al joven (sin exentar a los padres) por su proceder, también se le pedía al padre que diera “buenos” latigazos (*nijk'u*) al hijo “desobediente” frente a las autoridades o a los presentes, al mismo tiempo que se le pedía en ese momento prometer respetar a las jóvenes y demás miembros de la comunidad. Como restitución al agravio (a la joven y su familia), se les pedía a los padres del acusado una multa en dinero y en especie (maíz y aguardiente).

Por lo dicho, la disciplina en la interacción cotidiana era muy importante entre los tzeltales, era una forma de vida interiorizada y generalizada en el ámbito comunitario y familiar tzeltal.⁷² Las faltas e infracciones tenían sus penas o castigos. A los jóvenes –sin descartar a los niños– se les reprendía en ocasiones con rigurosidad y se les insistía en el

⁷² La figura paterna siempre ha sido dominante dentro de las familias tzeltales en particular, y en las familias mayas en general (Falla, 2005). Es el padre que histórica y culturalmente ha personificado la autoridad y el orden dentro del hogar, por lo que el cuidado de la reputación de la hija ha significado un gran deber por parte de los padres, no solamente a nivel familiar sino comunitario.

respeto a los mayores, a los padres y entre los jóvenes. Los arreglos y las restituciones por las “faltas” cometidas, comúnmente se ejecutaban dentro de los parajes o entre familias según sea el tamaño del asunto. El látigo y el juicio público ejecutadas por los mayores eran los medios por los cuales se disciplinaban a los jóvenes que transgredían la orden colectiva.

Estas formas de aplicar justicia y orden entre los tzeltales de Oxchuc no está lejos del análisis exhaustivo que hace Michel Foucault (1996) sobre los medios del “buen encausamiento” que históricamente ha existido en la sociedad occidental.⁷³ Desde el enfoque foucaultiano, toda sociedad tiene formas singulares de encausar, disciplinar y controlar a sus miembros. Este autor deja ver que a través de la historia han existido diversas formas de aplicar “justicia” y castigo. La disciplina ha sido siempre la doctrina o el instrumento más importante por el que se ha encauzado el orden social y familiar a través de los tiempos. En palabras de nuestro autor señala que “la disciplina tiene como función principal la de enderezar conductas”. Las infracciones, aún las más pequeñas, “deben ser penados”, y la aplicación de castigo se entiende como respuesta a las acciones “desviadas” que no se ajustan a las reglas del orden social (Foucault, 1996:183-184). Entendida así, esta idea sirve para demostrar que cortejar a una joven tzeltal sin que el muchacho haya expresado a sus padres la intención o el deseo de casar, era una falta “grave”, que también se traducía como falta de respeto, y por lo tanto, merecía una exhortación rigurosa.

La importancia del respeto entre sujetos y la consecuencia de su infracción eran códigos culturales que todo joven tzeltal debía tener en cuenta en su vida como miembro de la comunidad. De modo que la única vía para que un joven llegara a relacionarse con una joven -lo cual significaba que había una decisión certera en contraer matrimonio- era a través del *ch'om*, que traducido quiere decir “pedir la novia del hijo”. Según la costumbre tzeltal, este acto tradicional consistía en que los padres del joven visitaban de tres a cinco veces –no de manera consecutiva- a los padres de la pretendida hasta obtener una respuesta final, ya sea favorable o desfavorable.

El *Ch'om* es una práctica familiar y no individual o personal, incluye desde el joven mismo, los padres, abuelos y tíos paternos e incluso un representante de la autoridad comunitaria, que aunque este último no se incluía de manera directa en el proceso, sí “debía” estar a su conocimiento sobre el proceso del ritual, pero quienes tomaban la iniciativa de visitar la casa de la pretendida eran únicamente los padres y otros miembros de la familia del joven como el abuelo y los tíos paternos. Ante la ausencia de uno de estos últimos, podía participar el hermano mayor casado e incluso la hermana mayor casada. El

⁷³ Principio disciplinario relacionado al sistema penitenciario europeo.

compromiso del joven era informar a los padres su decisión de unirse en pareja, aunque la intervención de los padres también incidía en dicha decisión.

Cuando los padres de los jóvenes llegaban a un acuerdo, es decir, aprobar la unión en pareja, se realizaba una especie de banquete (tradicional) que simbolizaba por una parte la unión formal de los jóvenes, pero también la “armonía” que debía manifestarse entre las familias de los contrayentes. En el día de la boda se entregaba formalmente los regalos que han acordado previamente los padres de la joven. Para ser más exactos, el regalo se trataba de varios productos como pozol (con y sin chile), tortillas, tamales de frijol, huevo, carne, pan y dinero en efectivo. Para los católicos añadían algunos litros de aguardiente como símbolo de felicidad por la fiesta. Estos productos variaban de familia en familia, porque era de acuerdo al número de invitados que reunían los padres de los novios.

Los productos que se entregaban a la familia de la joven representaban lo que los padres habían gastado en ella durante su cuidado en la infancia. Era el abuelo o algún anciano del linaje de la familia paterna (de la joven) quien se encargaba de recibir los presentes, al mismo tiempo que manifestaba -públicamente y en nombre de la familia de la joven- la satisfacción de entregar formalmente la esposa del novio así como los buenos deseos de prosperidad para la nueva pareja: “En seguida, la pareja arrodillada (o sentados en sillas medianas) sobre un tapete, escucha al miembro más viejo del clan quien de manera formal les comunica que están casados, dándoles a conocer sus deberes y obligaciones de cada uno”. Esta ceremonia se concluye con el convivio (Villa Rojas, 1993: 215-216).

Aparentemente, la decisión de las mujeres jóvenes en cuanto al ritual del *ch'om* era “inexistente”, porque la decisión final por lo común la tomaban los padres, y nadie se saltaba esta costumbre en las relaciones premaritales. Sin embargo, algunos adultos de hoy (los padres) defienden que no siempre se imponía la decisión de los padres en torno a la unión conyugal de las hijas. Existen testimonios que manifiestan la “flexibilidad” de algunos padres sobre este asunto. La opinión de la hija valía mucho cuando los padres de un cierto pretendiente llegaban a visitar a la familia, aunque no se le pedía la opinión en el momento mismo de la visita (puesto que no era lo adecuado) pero se le informaba después a la joven acerca del tema en pareja y se le preguntaba si deseaba casarse o esperar unos años más (hay que recordar que se trataba de una adolescente). Además, antes de tomar una decisión final (los padres con la hija) se examinaba la conducta del joven, es decir, cuál ha sido su comportamiento dentro de la comunidad, y a partir de este criterio —y por supuesto si es de su agrado- la joven decidía si casarse o esperar otro pretendiente.

No obstante, independientemente de las posiciones que han demostrado los padres en cuanto al matrimonio tradicional, lo cierto es que existía una creencia que estaba por encima de la decisión familiar y personal: era el temor a quedarse soltera si no aceptaba matrimoniarse a temprana edad. Es decir, la joven podía pasar por alto dos pretendientes -dentro del ritual-, pero se dice que con el tercero era casi una obligación matrimoniarse, porque si no, se creía que jamás aparecería otro pretendiente y esto significaba una soltería de por vida que en tzeltal se denomina *kelmajel*⁷⁴, lo cual tampoco está dentro de la costumbre de los tzeltales. Por lo que el matrimonio de las jóvenes se daba comúnmente entre el segundo y el tercer pretendiente.

4.5.1. Los primeros cambios en torno al *Ch'om*

La explicación anterior era la manera en cómo se contraía matrimonio en otras generaciones (la de los padres por ejemplo). Sin dunda, las aspiraciones y los sentimientos de los jóvenes oxchuqueros no estaban en absoluto en sus determinaciones personales, ya que estaban circunscritos bajo la autoridad de los padres, y ajustados al mismo tiempo en el marco sociocultural del grupo de pertenencia. Sin embargo, con el mismo devenir histórico, habría de confirmarse que nada era estático. La costumbre de contraer matrimonio a través del *ch'om* se vería seriamente afectada con los cambios que traería la “modernidad” que se visibilizó con más claridad en las tres últimas décadas del siglo XX. En esas décadas, fue cuando se empezó a manifestar una nueva relación entre los jóvenes tzeltales. La amistad y el cortejo juvenil –vista como una práctica externa- empezaron a ocupar un lugar importante en la dinámica social de los jóvenes oxchuqueros.

La escuela y la migración fueron principalmente los factores detonadores de este cambio, al menos en un primer momento. Varios jóvenes empezaron a acceder a la secundaria, otros empezaron a salir a las ciudades en busca de trabajo, los cuales, garantizaron nuevas experiencias juveniles. Mi madre cuenta que al iniciar la década de 1970 aún no estaba construido la secundaria técnica de la cabecera municipal, por eso, ella –como sería el caso de otros jóvenes de esos años- terminaría esta etapa escolar en la ciudad de San Cristóbal de las Casas (1973-1976). Fue hasta 1978 que varios jóvenes

⁷⁴ El temor a quedarse soltera de por vida se debe a que así le han sucedido algunas mujeres tzeltales. La tradición oral revela que ciertas mujeres jóvenes rechazaron la propuesta de matrimonio hasta tres veces, pero después de éstas desaparecen los pretendientes. Aunque la joven quiera casarse después de las oportunidades no se realizará, porque se difunde la noticia entre las familias de que la han llegado a visitar un par de veces y sin una respuesta satisfactoria de los visitantes, de modo que se piensa que tal joven no pretende casarse aunque sea lo contrario. Cuando sucede esto es cuando se le asigna la categoría *Kelmajel* en tzeltal, que quiere decir “la mujer que dejó pasar la oportunidad de formar una familia”. Esta creencia ha desaparecido entre los jóvenes tzeltales contemporáneos.

pudieron acceder con más facilidad a este nivel de estudios cuando por fin se inauguró la primera escuela secundaria en el municipio (cabecera municipal). La presencia del plantel educativo así como las primeras experiencias migratorias promovieron nuevas experiencias juveniles en los estudiantes. Provocaron cambios sobre prácticas y nociones tradicionales como es el caso del *ch'om*. Los cortejos (preliminares) entre jóvenes sería una de las prácticas más novedosas hacia finales de la década de los setenta, es decir, la generación de los padres (nacidos después de la década de 1950) que tuvieron la oportunidad de acceder a la escuela secundaria. Ellos serían la “generación bisagra” entre la vida tradicional y la vida dinámica juvenil “moderna”.

Varios jóvenes ya no se casarían por medio del rito tradicional, sino a través del acuerdo directo entre ellos. Incluso se empezó a dar el robo planeado de la novia por el novio, una práctica que nunca fue bien visto por los padres y los abuelos, pero que favoreció la condición de estudiante al alejar a los jóvenes del control y la vigilancia de los padres. Estos primeros cambios se conciben como el antecedente de las relaciones “clandestinas” que practican actualmente los jóvenes estudiantes, es decir, de llevar una relación de pareja “sin el consentimiento” de los padres. Sin embargo, el tipo de cortejo que empezaron a practicar nuestros padres dista en gran manera con el actual. Don Pedro⁷⁵ opinó al respecto:

Aunque desde que fuimos a la secundaria (1978-1980) ya empezamos (se refiere a su generación) a tener nuestros gustos con las muchachas, como seguro ellas también, lo hacíamos con mucho respeto. La mayoría de las veces es que como hombres sólo nos fijábamos que nos gusta tal muchacha pero nunca les decíamos. Como que todos éramos muy tímidos, no era fácil que un muchacho se acercara con una muchacha porque teníamos miedo pues que se llegaran a enterar nuestros padres, o que ellas se vayan a quejar con sus padres. Por eso, sólo de vez en cuando que nos saludábamos así digamos entre compañeros, cuando salíamos de receso o cuando terminábamos la clase, entonces era cuando preguntábamos a las compañeras cómo les fue en la clase, en el examen, así en nuestro idioma pues, en tzeltal [...] Ahora ya cuando uno le gusta a una muchacha, pues ya buscaba una manera de platicar con ella, digamos ya personal. Pero es que en nuestros tiempos no había eso de hacerse novio rápido, es más, no sabíamos qué era eso de novio o novia. De hecho nos llegaba a gustar una muchacha ahí de la escuela pero muchas de las veces ahí nomás quedaba en el gusto. O si no uno intentaba hacer plática con ella, pero como que quedaba sólo en amigos o como compañeros [...] Yo pues me gustaba una muchacha de mi salón, pero nunca le dije que me gustaba, sólo traté de platicar con ella unos ratos, o si no, acompañarnos un rato en el camino y ya. Nada de eso de abrazarse, de tomarse de las manos o besarse como ahorita, eso nada, no sabíamos eso tampoco, no estaba en nuestra

⁷⁵ Don Pedro (nombre seudónimo) fue profesor bilingüe y vive en la cabecera municipal.

costumbre, era algo penoso hacer eso. Eso ya fue después, eso de besarse y abrazarse ya se empezó a aprender con la televisión, ahí se empezó a aprender todo lo que ya vemos orita con los jóvenes. Igual las muchachas se dejaban respetar, eran muy tímidas también. No como ahorita que a veces veo que las muchachas de la secundaria o del CECyT son ellas que le chiflan a los hombres, andan riendo en la calle, abrazados, besándose, eso no había [...] Yo cuando decidí casarme (18 años), no es que dejé atrás mis padres, no, los respeté siempre, pero ellos ya no intervinieron en mi decisión, porque ya había conocido a mi esposa ahorita cuando estaba en la preparatoria en San Cristóbal, digamos que ya fue un trato entre ella y yo (Conversación con Don Pedro, el 9 de mayo de 2013).

En este relato se evidencia que para la generación de Don Pedro, la concepción y la práctica de la relación en pareja eran muy diferentes a la actual. Aunque ser estudiante de secundaria abrió a los jóvenes la oportunidad de construir una nueva forma de relacionarse y practicar el cortejo, es evidente que aún era muy marcada la distancia entre el hombre y la mujer tzeltal. No había un contacto físico, por eso el énfasis de “nada de eso de abrazarse, de tomarse de las manos o besarse como ahora... eso no estaba en nuestra costumbre”. Los jóvenes estudiantes de ese entonces mantenían en cierto modo la costumbre tradicional de que el contacto físico debía darse únicamente dentro de los parámetros del matrimonio, es más, uno de los valores más defendidos por los tzeltales en la etapa premarital es la virginidad (tanto de mujeres como de hombres).⁷⁶ Otra de las cuestiones que se deriva del testimonio anterior es la “invisibilización o silenciamiento” de lo expresivo y afectivo en los intentos de cortejo, y no porque carecieran de valor para el joven en ese entonces o que se desconocieran totalmente, sino porque la costumbre (interiorizada) estaba por encima de esos sentimientos “naturales”.

Sin embargo, como veremos enseguida, estas costumbres que se pretendían mantener en las relaciones de pareja, o que sólo se intentaron transformar en forma superficial, serían alteradas contundentemente por la siguiente generación de jóvenes, no sólo en cuanto a la búsqueda de placer en el noviazgo, sino las percepciones en torno al tema de relación de pareja. Los jóvenes estudiantes que estudio son un caso singular porque debido a la condición de universitarios, ha implicado también la prolongación de las experiencias en el noviazgo, que aunque han postergado el matrimonio por ser estudiantes de nivel superior, no se abstienen a atender sus necesidades afectivas, emocionales e incluso sexuales. Además, los nuevos conocimientos y aprendizajes que se adquieren en la

⁷⁶ La costumbre de mantener la virginidad antes del matrimonio también lo documenta Ariel García (2009) para el caso de los totonacos de Veracruz, donde señala que “la virginidad era un valor supremo en la familia y en la comunidad” (García, 2009: 53). No obstante, mantener la virginidad antes del matrimonio no se reduce únicamente a la sociedad indígena, también lo ha sido históricamente con la sociedad mestiza (Cruz, 2006).

universidad, abren nuevas opiniones “sólidas” que no sólo sirven para reivindicar la forma de cómo desean llevar sus relaciones de pareja, sino para debatir lo “negativo” que era la forma de cómo se llevaba a cabo la relación de pareja en otros tiempos. Por supuesto, estas nuevas perspectivas también son matizadas por los diferentes medios de información, así como la influencia de la televisión.

4.5.2. El noviazgo entre los jóvenes universitarios de Oxchuc

Uno de los cuestionamientos que hacían los jóvenes estudiantes de la Unich en cuanto a la relación de pareja es respecto al *Cb'om*.⁷⁷ Aunque a ellos y ellas ya no les tocó vivir esta costumbre tradicional la juzgan negativamente, sobre todo las mujeres. La crítica radica en la poca o nula consideración de las mujeres jóvenes en cuanto a sus sentimientos. Parece ser que en cuanto a los hombres no hay tanto problema porque finalmente eran ellos quienes elegían a sus compañeras, pero en ambos casos se cuestiona la ausencia del afecto natural en las relaciones premaritales. Las interrogantes que comúnmente salían a la luz eran: ¿Dónde quedó el amor, el romance, el trato personal entre un hombre y una mujer que se admiran o se quieren? ¿Dónde quedó la libertad de buscar y decidir con quién y cuándo casarme? ¿Por qué la costumbre tradicional era más importante que los sentimientos personales? Indudablemente, estos jóvenes tienen argumentos definidos que responden a estas interrogantes. Sus experiencias en el noviazgo, los conceptos de igualdad y libertad que se desarrollan en la escuela, las relaciones de pareja que se perciben en las ciudades o a través de la televisión y el cine, y los cambios sociales y culturales que se viven actualmente a nivel global, son los pilares generadores de nuevas opiniones y exigencias en los jóvenes.

La juventud en cuestión se ha apropiado sustancialmente la idea y la práctica del noviazgo de estilo occidental. Se trata de la relación en donde se construyen los sentimientos afectivos, o donde se crea la necesidad de estar con el otro género. Es decir, la relación humana en donde se dan las caricias, los abrazos, los besos e incluso donde ocurren las relaciones sexuales. Estas prácticas se constituyen en elementos de contraste generacional. El noviazgo es la práctica que rompe con el esquema del matrimonio tradicional ya que la intimidad ya no se deja hasta este evento sino antes, y lo más interesante es que la idea de los jóvenes respecto a la relación de noviazgo es que no está

⁷⁷ Hoy en día, el *cb'om* se practica únicamente con algunas familias en los parajes del municipio, y los que recurren aún a esta histórica forma de unión matrimonial son los jóvenes que no tuvieron experiencia escolar o tienen la primaria inconclusa. Sin embargo, independientemente de la carencia educativa, este acto tradicional está perdiendo vigencia entre los tzeltales oxchuqueros.

pensado para llegar al matrimonio, sino la necesidad de “tener a alguien a quien amar, con quien compartir sentimientos afectivos, hacerse compañía, o simplemente para divertirse”.

Estas son las percepciones y prácticas que vienen a trastocar la relación tradicional de pareja entre los tzeltales, incluso a revelar la “inexistencia” de la idea del “amor romántico” entre los adultos (Cruz, 2006). No obstante, éste último dato debe considerarse como un asunto que no formaba parte de la cultura de los oxchuqueros y puede también pensarse como una característica generalizada entre los pueblos indígenas. Debido a que en otros tiempos no se dieron lo que ahora se observa entre los jóvenes, los adultos juzgan de manera negativa la práctica del noviazgo. Es común que se relacione como algo “inapropiado, vergonzoso y contraproducente”. Sin embargo, en el discurso y en la práctica de los jóvenes universitarios, estos calificativos son ignorados. Sin duda, saben que los abrazos, los besos y las relaciones sexuales premaritales son censurados rotundamente por los padres, pero se es consciente también que ante los cambios que se viven hoy día, es imposible volver atrás y seguir con las tradiciones culturales anteriores, esto lo expresaron dos estudiantes de la universidad.

Cesar: Bueno, nosotros como chavos modernizados a veces tomamos ya al noviazgo como algo normal. Pero realmente puede que nuestros familiares no lo vean así. Puedo estar con mi novia abrazados pero para los adultos, hasta incluso mi papá y mi mamá, no les va parecer bien, tal vez no es correcto para ellos que los jóvenes anden abrazados de noche y echando el novio ahí, o sobre todo besándose, “sólo para un rato ése” dicen pues. Tienen otra concepción. Esa idea de cómo era antes sigue influyendo pues ahí. Por ejemplo mi papá dice: “se pasan los muchachos, ya ni tienen vergüenza”. Pero los chavos pues, hasta yo me incluyo, todo esto es normal. Si ando con mi novia en cualquier lugar lo veo normal, no pasa nada, y además nadie está pensando qué dirán los padres, o las personas mayores, si lo que hay en esos momentos es la emoción, como que te vale lo que piensan los demás. Pero esto ya es algo normal para los chavos, porque de que se regrese como era antes, para mí ya no, quien va querer hacer el *ch'om* ahora, nadie. (Entrevista a César Gómez en Oxchuc, el 12 de noviembre del 2012).

Sara: “[...] Para muchas personas que ya están grandes, cuando ven a los jóvenes con novios y novias, pues no les parece bien, lo ven mal. Porque algunos están todavía con la idea de que las mujeres deben ser pedidas (*ch'om*). Y eso es prácticamente la costumbre de antes. Porque esto sucedía sobre todo con las mujeres, ¡y eso estaba muy mal! Porque a las mujeres ni siquiera se tomaba en cuenta qué opinaban, y nada más las ponían a casar con un hombre extraño, y como no había opción, entonces se obedecía a los papás. En mi caso yo jamás aceptaría eso. Si me hicieran eso, me iría en otra parte (se ríe), así es. Además, mis papás ya no me harían eso tampoco, pues ya estamos viviendo en otro tiempo. Es más, ahora ya no

me dicen casi nada, antes sí, porque estaba más chica digamos. Porque si les dijera a mis papás que estoy saliendo con un chavo, ellos me dirían “hay que conocer a la persona”. Porque así me pasó pues cuando tuve mi novio, me decían que no hay que meterse con cualquier chavo, porque a veces abusan de nosotras pues... de hecho todos los consejos son buenos, pero ya cuando quieren imponer sobre mi decisión, eso sí ya no. (Entrevista a Sara Gómez en Oxchuc, el 13 de octubre de 2012).

Ambos relatos evidencian que ya no se desea mantener la costumbre tradicional en cuanto a relación de pareja, es decir, que los padres controlen los sentimientos, las aspiraciones y las decisiones de los hijos y las hijas, se desea más bien alcanzar libertad en éstos. Por lo tanto, aunque el noviazgo sea un tema que no está totalmente aprobado en la vida comunitaria y familiar, en la práctica no se respeta esa restricción. El ser estudiante es una condición importante porque le permite al joven evadir las prohibiciones y poder alejarse del control o de la vigilancia de los padres. Por eso es común que los novios se abracen, besen y conversen con toda libertad dentro y fuera de los espacios de la institución educativa, y estos son comportamientos que no resultan extraños para los jóvenes universitarios (sin descartar a los jóvenes de la secundaria y la preparatoria).

La universidad se convierte, en este caso, como un espacio para seguir experimentando el noviazgo, y también aquí se dan las posibilidades de llevar una relación de pareja más libre a diferencia de los niveles escolares previos; es decir, los jóvenes sienten tener más libertad en sus relaciones de noviazgo ahora que están en la universidad que cuando estaban en la secundaria o en la preparatoria, porque los estudiantes referían que en estos dos últimos niveles escolares no se les permitía (por parte de los maestros y directivos escolares) a los novios abrazarse y estar solos en algún espacio del plantel educativo, en cambio, en la universidad existe mayor libertad sobre éstos.

Ante esta realidad puedo constatar que la intervención de los padres en el noviazgo de los jóvenes pierde fuerza. Durante mi trabajo de campo, y en base a mi observación como oriundo del lugar, constaté que los padres han “renunciado” a la idea del *ch'om* ya que los hijos reivindican libertad en sus necesidades sentimentales, y ante esto, los primeros se dan cuenta que pierden el poder sobre los intereses afectivos de los segundos, y más aún, porque el nivel académico y la mayoría de edad “empodera” a los jóvenes para defender sus aspiraciones personales. En muchas ocasiones, los padres llegan a saber sobre la relación de pareja de sus hijos, pero no logran intervenir en ello, por ejemplo, todos mis informantes (hombres y mujeres) revelaron haber tenido tres o más experiencias de noviazgo desde la secundaria hasta la universidad, y también afirmaron que en algunas de esas experiencias han llegado a saber sus padres pero otras no.

Lo anterior indica que nadie está experimentando la relación de pareja por primera vez. Sin embargo, surge la siguiente interrogante ¿Por qué los padres “prohíben” el noviazgo de sus hijos ahora que están en la universidad, sobre todo a las mujeres? El temor y la preocupación de que los jóvenes tzeltales universitarios abandonen el estudio por algún descuido momentáneo, es decir, que la mujer se embarace y que el varón sea obligado a casarse y responsabilizarse de su paternidad es la respuesta decisiva a la interrogante.

Reartes (2011), quien hizo investigación antropológica con algunos jóvenes indígenas universitarios en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, analizó concretamente la vida sexual, prevención e interrupción de embarazos en estudiantes mujeres que han migrado a la ciudad, y encontró que la preocupación latente de los padres es justamente el embarazo, y la autora señala que cuando esto sucede, no solamente se dificulta el compromiso escolar sino que se tiende a abandonarla completamente para hacer frente la responsabilidad materna (o paterna). Reartes explica que ante la sospecha o la notificación de que se tiene novio o novia, los padres, y en especial las madres, comienzan a advertir acerca de los riesgos que implica iniciar la vida sexual; especialmente, sobre las consecuencias negativas que puede tener un embarazo cuando aún no se han finalizado los estudios y no se cuenta con un trabajo que permita afrontar el hecho de tener un hijo (Reartes, 2011: 77). Esto es lo que explica también para el caso de los jóvenes universitarios de Oxchuc.

Lalo, estudiante de 19 años, me comentó un día que su madre le recuerda constantemente que tener novia es “un peligro” porque puede embarazarla, y si eso llega a suceder, significa responsabilidad y casamiento casi obligatorio. Él me lo relató de la siguiente manera:

Mi mami me dice: no quiero que tengas novia, eres un chamaco todavía, no sabes todavía lo que quieres hacer, estás segado. Tener tu novia, tal vez es bonito para ti como para ella también, pero yo te digo que es un peligro, porque la puedes embarazar, y cuando suceda eso, no vayas a pensar que vas a estar libre, los padres de la muchacha te van a obligar a casarte, quieras no quieras, tienes que aceptar, porque ya estás pues en el problema. Y cómo vas a hacer con tu estudio, vas a tener que dejar porque tienes que buscar trabajo, y eso no es fácil. Lo mismo me dice mi hermana, porque ella ya es casada: estar con tu novia te parece algo genial, algo muy padre, pero no es así, la experiencia que tuve con mi esposo es que éramos novios, era bien padre, pero cuando nos casamos vino los sufrimientos, como la escasez de dinero, o problemas, se enferman los niños y todo eso. Todo esto lo valoro pues, porque ya son experiencias, y es que no quieren que me caiga a temprana edad en el matrimonio, pues me orientan que con qué me voy a mantener una vez casado, pues ni he terminado la universidad, soy mantenido todavía. Pero aun así, tengo mi novia, pero yo creo

que mientras uno está consciente de la consecuencia que puede traer una irresponsabilidad, no creo que pase nada, yo no pienso casar todavía, por eso trato de tener cuidado (nos reímos) (Conversación con Lalo, el 5 de noviembre de 2012).

A pesar que las orientaciones y las advertencias son para ambos géneros, las mujeres son quienes están bajo una estricta prohibición y “vigilancia” por parte de los padres, y esto tiene que ver por la vulnerabilidad sexual en que se hallan ellas a comparación de los hombres. La vigilancia sobre las estudiantes de la Unich de Oxchuc, es mucho más rigurosa a comparación con aquellas que estudian fuera del pueblo. Los estudios han demostrado que las jóvenes que están en las ciudades –sin descartar a los varones-, se aíslan en cierto modo del control de los padres, estos últimos no se enteran acerca de las experiencias de noviazgo y las relaciones sexuales que experimentan sus hijos en las ciudades (Cruz, 2006, 2009; Serrano, 2012) e inclusive de las peligrosas interrupciones de embarazos que hacen las jóvenes estudiantes (y no estudiantes) (Reartes, 2011). En cambio, las de Oxchuc, quienes están cerca de la casa, tienen que ser más cuidadosas en sus relaciones de pareja puesto que están en la “observancia” por parte de los padres y demás familiares. Ana Yuri de 19 años refirió su experiencia sobre este asunto.

Te digo, mis papás no me dejan tener novio. Bueno, sé que tratan de protegerme y cuidarme, y tienen razón, eso no me cae mal, pero me parece que exageran mucho. Me han dicho pues que primero es lo primero, y es el estudio, y cada rato me andan diciendo que muchas jóvenes ya están embarazadas, o que ya fracasaron, que no sé qué... Como que eso es lo que no quieren ver pues mis padres en mí. Ellos (sus padres) piensan pues que si voy a tener novio tal vez es porque ya me voy a casar, pero no es así la cosa. Tener novio no significa casarse, sino estar feliz y contenta a lado de una persona que me corresponda; ahora si hay oportunidad de casarse, también está bien, pero eso no es mi plan ahora, pienso sacar adelante mi estudio. Pero a pesar de eso, tengo mi novio, bueno, te digo, no sabían mis padres, estaba así medio escondido (se ríe), pero hace poco se enteraron que tengo novio, pero no me fue nada bien. Me dijeron que si ando de novio me van a sacar de la escuela, que para qué estoy gastando dinero si tal vez voy a dejar la universidad como muchas personas lo hacen. Pero a pesar de eso, no lo he dejado mi novio, porque lo quiero. Le expliqué (al novio) la situación la vez pasada pero coincidimos que nos queremos, pero a veces no sé qué hacer, de hecho he llegado a pensar terminar con él, pero a la vez no, la cosa es que sigo con él todavía (Entrevista a Ana Yuri Gómez en Oxchuc, el 4 de diciembre de 2012).

Como el caso anterior, se asemeja a lo que me comentó Araceli quien vive a pocos kilómetros de la cabecera municipal. Mientras platicaba con ella en una ocasión, le llegó un mensaje por el celular, y pronto me afirmó que se trataba de su novio, “es mi novio que me espera en el parque y me dice que me apure (se ríe). Cómo son los hombres que no se

aguantan” agregó Araceli. Como ella estaba esperando su calificación final de la materia “Vinculación” no podía retirarse, por lo que aproveché el tiempo para hacerle algunas preguntas sobre el noviazgo, particularmente si sus padres están enterados de su relación de noviazgo actual, y me respondió de la siguiente manera:

No. No lo saben porque si se enteran, no, no me lo quiero imaginar, mi papá sobre todo, explota. Pues no me lo permiten, porque me dirían que sólo vengo a buscar novio, y de seguro es que piensan que ya me voy a casar, según ellos pues, pero no es así, pues yo no me pienso casar todavía. Pero ahora que tengo novio, no le he dicho mi papá, mi mamá sí lo sabe porque ella es más comprensiva, digamos que ella es mi cómplice (se ríe). Es que si llegara a saber mi papá me va a regañar de seguro hasta incluso a pegarme. No lo sé. Cuando tuve mi novio antes del que tengo ahora, me regañó bien feo, hasta incluso regañó al muchacho (habló resentida) y desde esa vez me prohibió. Por eso ya no le quiero decir sobre mi novio. (Entrevista a Araceli en Oxchuc, el 3 de diciembre de 2012).

Los padres buscan que sus hijos terminen la universidad sin “falta”, es decir, que no se abandone la formación profesional por algún descuido en el noviazgo. Sin embargo, es importante señalar también que en muchas de las ocasiones esta actitud patriarcal radica en la reputación que intentan mantener –sobre todo el hombre- dentro de la comunidad.⁷⁸ Algunos jóvenes afirman que estar en la universidad es un orgullo para los padres, porque comúnmente son pocos quienes llegan a este nivel académico, y si se llega a abandonar los estudios por el embarazo o de llevar una responsabilidad paterna, es por un lado, una pena para los padres, y por otro, una “vergüenza” ante la comunidad porque desacredita la autoridad del padre. Por lo tanto, considero que esta es otra de las razones principales que explican la “estricta inspección” de las conductas sentimentales de los jóvenes, tanto en hombres como en mujeres, y sin distinción en la posición socioeconómica familiar (hijos de campesinos, comerciantes y maestros bilingües).

Por lo visto, los jóvenes universitarios se enfrentan a la presión de los valores familiares y comunitarios con el fin de vivir el noviazgo. Pero es evidente que los jóvenes están practicando esta relación de pareja con permiso o no de los padres de familia, incluso se percibe que las jóvenes ya no llegan vírgenes al matrimonio puesto que los testimonios de los varones dejan ver que se cuidan o preocupan en no embarazar a sus novias. Todo

⁷⁸ Falla (2005) registra algo similar con el pueblo maya de Ixcán, Guatemala, en donde señala que la autoridad paterna es muy significativo en el orden familiar y comunitario. El patriarcado es la autoridad máxima que no debe desprestigiarse por alguna actitud “desviada” de los hijos, por ello, cuando la autoridad del padre es cuestionado o amenazado por el hijo/a, hay una reacción que en muchas veces se procede con la “violencia”, es decir, con el golpe. Sin embargo, hoy en día, estos comportamientos –que no es generalizable- está perdiendo fuerza en Oxchuc, puesto que las actuales generaciones reivindican nuevos derechos y reconocimientos dentro de la comunidad, y las decisiones sentimentales es una de ellas.

esto genera cambios profundos en la manera en que se toman decisiones al interior de la familia, pues gradualmente el comportamiento sentimental de los jóvenes se negocia entre padres e hijos. Además, también se percibe que la universidad altera la perspectiva de los jóvenes al otorgar prioridad al noviazgo frente al matrimonio, al menos en el proceso de la profesionalización.

En base a los relatos anteriores, el matrimonio no es ahora una prioridad para los jóvenes estudiantes. Varios expresaron que desde que se propusieron hacer una carrera profesional, además de considerar la dificultad económica y académica que enfrentarían en el proceso, consideraron también la postergación conyugal. Sin duda, esto es una cuestión que los diferencia tanto de la perspectiva de los adultos como de los jóvenes que no son estudiantes. Incluso, uno de los fenómenos más novedosos que se percibe hoy día en los universitarios tzeltales, es que además de retrasar el matrimonio, el noviazgo comúnmente lo establecen sólo con otros jóvenes universitarios.

Las parejas que llegué a conocer estaban integradas por jóvenes estudiantes de la Unich, o de ésta con una/o que estudiaba en San Cristóbal de las Casas, claro, también originario de Oxchuc.⁷⁹ Una de las afirmaciones constantes de las jóvenes universitarias era que aspiraban a casarse con un chico de Oxchuc que tuviera una carrera profesional o que fuera egresado de una Escuela Normal del estado; y constaron que no se relacionarían con una persona que no cuente con el mismo nivel educativo, o por lo menos se contara con la preparatoria, porque de lo contrario, creen que no coincidirían en muchos aspectos de la vida, sobre todo en lo que refiere a proyectos de vida y de comunicación (como pareja). Respuestas similares obtuve de los hombres universitarios. Todo esto refleja una nueva perspectiva de clase o de estatus entre los jóvenes estudiantes, intereses que denotan definitivamente un cambio social y cultural entre los tzeltales de Oxchuc.

4.6. Reflexiones finales del capítulo

He demostrado que hay varios aspectos culturales que hoy diferencian a los jóvenes estudiantes tzeltales de los adultos y de los jóvenes que no son estudiantes. Además de la escuela, estos jóvenes han adoptado o apropiado nuevas perspectivas sobre la vida y han introducido prácticas juveniles jamás vistas en otras generaciones, se visten diferentes, escuchan música que dista del gusto de los padres y practican el noviazgo que difiere de la

⁷⁹ Sin embargo, las relaciones de noviazgo no siempre se establece entre jóvenes oxchuqueros, también hay casos de parejas que están conformados por una persona externa, indígena o no indígena, pero aún son excepcionales.

perspectiva de la comunidad tzeltal. Estos nuevos comportamientos los conflictúa en muchas ocasiones a los adultos, ya que los consideran como elementos culturales “ajenos” o “inapropiados” a la cultura tzeltal.

Las nuevas prácticas y expresiones juveniles de los jóvenes universitarios ganan espacios en la cotidianidad actual, sin embargo, no están libres todavía de ser cuestionados, estigmatizados y rechazados por los adultos. Estos últimos se resisten a “legitimar” enfoques y prácticas que no consideran “propias”, “comunes” o “rectas” para la familia y la comunidad. Mientras que los jóvenes aspiran a vivir de una manera “diferente” a la de otras generaciones pasadas, aspiraciones que “corresponden” a los cambios estructurales actuales, por ejemplo les gusta apropiarse y ajustar en la comunidad prácticas y comportamientos que vieron en la ciudad o en los medios masivos de comunicación. Pero dichos contenidos culturales externos se traducen como falta de respeto a la identidad tzeltal o el de ser oxchuquero por aquellos que intentan seguir reproduciendo los referentes culturales tradicionales.

Adoptar otros contenidos culturales no es enajenar o desprestigiar la identidad tzeltal para el joven universitario. De hecho, se asume que tatuarse, usar el piercing, practicar el grafiti, el break dance, etc., son prácticas que provienen de la sociedad mestiza o de la cultura occidental, pero practicarlos no significa dejar de ser indígena o dejar de pertenecer al grupo cultural de origen, se trata más bien de una apuesta a conocer y apropiarse otros referentes culturales fuera del contexto comunitario. El pensamiento del joven es ampliar su repertorio cultural, le gusta aprender del *otro* (mestizo o indígena) y no lo ve como una influencia “negativa” como podría percibir un adulto e incluso un joven que no tuvo experiencia escolar.

Vestirse a la “moda” y usar ciertos accesorios en el cuerpo no significa “ladinizarse”. Ya lo dijo un estudiante universitario que “aunque se cambie con la forma de vestir, o de usar ciertos objetos sólo como uso estético, no significa que se vuelve el tzeltal en mestizo”. En cambio, desde la perspectiva de un adulto sí lo podría ser, por ejemplo, el que los varones usen arete y que las mujeres se maquillen puede percibirse como desindianización o la pretensión de ladinizarse, porque la idea radica en que estas prácticas derivan de los ladinos (o mestizos) y “apropiarlos” es como alejarse de la identidad tzeltal o indígena. No obstante, los jóvenes no comparten esta idea, porque aunque se representen de una forma diferente ante la comunidad sostienen que poseen un origen sociocultural que los identifica y que los hace sentir como tzeltales oxchuqueros.

Los jóvenes en cuestión reconocen la importancia de su cultura y no desean dejar de ser oxchuqueros, pero sí buscan y crean nuevas formas de serlo. Prueba de ello, son las prácticas juveniles que los han acomodado de acuerdo a los contenidos culturales tzeltales, por ejemplo se han representado con el grafiti el traje tradicional de Oxchuc, el maíz y los personajes de los *Ch'uy ka'ales* (rezadores tradicionales). Martín, el universitario que le gusta aún practicar el grafiti, señala que cuando sale a pintar (con su grupo) en algún municipio del estado de Chiapas su intención es que sea conocido su pueblo, sus costumbres y tradiciones con otros grafiteros, aseguró que ha representado en San Cristóbal de las Casas la imagen de los *Ch'uy ka'ales*. Asimismo, en el encuentro o “batalla” de break dance llevado a cabo en el pueblo en diciembre de 2012, el grupo de Martín se llamó “Tres Nudos” que es el significado de *Oxchujk'* en castellano (*ox*= tres, *chujk'*= nudo).

De la misma manera podría decirse sobre el grupo Rock Tzeltal *Ijk'al Ajaw* (dios del viento), cuyo representante es un estudiante de la carrera Lengua y Cultura llamado Gonzalo; el estilo musical de este grupo es desde luego el rock, pero los cantos están escritos en tzeltal, y abarcan temas que refieren a la costumbre, la gratitud a los “guardianes” de la naturaleza, de alguna leyenda tzeltal, etc. Todas estas expresiones culturales contienen de una u otra forma una reivindicación étnica, y desde luego responden a los aprendizajes y a la valoración que empieza a adquirir la cultura y lengua tzeltal dentro del marco del modelo educativo intercultural.

La adaptación de contenidos tzeltales a las prácticas culturales “externas” es una forma de apropiación. Se busca demostrar ante la comunidad que no se pretende ignorar totalmente los emblemas identitarios tzeltales. Y puedo constatar que esto es precisamente lo que está modificando o “sensibilizando” la perspectiva quizá “radical” de los adultos en los últimos años, porque se dan cuenta que algunas de las prácticas que expresan los jóvenes plasman lo tzeltal. Por eso, en los encuentros grafiteros y break danceros que han tenido lugar en el pueblo y de las cuales han participado algunos estudiantes de la Unich, además de ser concurrido por muchos jóvenes de diferentes edades, algunos adultos –sobre todo los padres de los participantes- integran la audiencia, y se escuchan algunas voces que dicen: “*Yantik nax kila beluk snopiki keremetiki, mayuk ba jkiltik jicha me to*”, que traducido quiere decir, “los jóvenes han aprendido cosas diferentes, cosas que no hemos visto en otros tiempos”. Este es un discurso que denota flexibilización e impresión en cuanto a los gustos que empiezan a demostrar públicamente los jóvenes, y aunque no es del todo aceptado, comienzan a ser parte en la vida cotidiana de los tzeltales.

CONCLUSIONES

Se demostró en este trabajo que el ser joven universitario es un rol social nuevo y relevante en Oxchuc. Se trata de una etapa en donde se mantiene el estatus de joven a pesar de adquirir cierta madurez biológica y responsabilidad social relacionada con los adultos. Asimismo, se demostró que el ser estudiante de nivel superior ha retrasado o pospuesto la etapa del matrimonio, pero lo más relevante es que ha dado origen a una nueva condición “privilegiada” que permite al joven estudiante no solamente la continuación de la vida juvenil, sino producir nuevas representaciones que buscan legitimar en su comunidad; también se explicó que tales cambios se viven de manera distinta dependiendo el género. Estas nuevas representaciones y prácticas (o habitus) que le dan contenido a la juventud tzeltal, son las que contrastan con la perspectiva de los adultos y con la de los jóvenes que no se encuentran en la condición de estudiantes, o que realizaron estudios sólo a nivel medio, o sin salir nunca de la comunidad.

Además de dichos cambios culturales en los estudiantes inscritos en la Unich, los datos etnográficos recogidos durante el trabajo de campo demostraron que ser universitario se considera como un recurso eficaz para evadir algunas normas y limitaciones establecidas por la familia y la comunidad; y que su condición de estudiante universitario les permite resignificar muchas de estas normas y valores. Las actitudes de los jóvenes adscritos a la Unich tienen relación con la adquisición de nuevos aprendizajes y conocimientos “hegemónicos” que sirven para interpretar desde otra perspectiva su entorno social y el mundo que les rodea. Por ello, es común que los jóvenes estudiantes reivindiquen a través de las prácticas juveniles, y de los discursos en los espacios escolares y de esparcimiento, cómo desean vivir y qué aspiran realizar en los ámbitos familiares y comunitarios. Se demostró que estos nuevos comportamientos son dinamizados por las experiencias migratorias y por el acceso a los medios de comunicación masiva, pues estos son transmisores de nuevas ideas y prácticas en la vida de los jóvenes, y que van permeando de una u otra forma en su cotidianidad.

A lo largo del trabajo enfatice que existen dos aspectos centrales que distinguen a los jóvenes que acuden a la Unich: primero la adscripción al modelo educativo intercultural, y segundo, que el estudio superior se realiza dentro del contexto sociocultural de origen. Sobre el primer aspecto se encontró que independientemente de las razones por las que llegaron a inscribirse los jóvenes en la Unich, los estudiantes son encaminados hacia los propósitos que persigue la Universidad Intercultural, es decir, el proceso de formación profesional que prioriza la revalorización de las culturas indígenas, y su re-empoderamiento

frente a la sociedad mestiza y los conocimientos occidentales y hegemónicos. De modo que los jóvenes tzeltales son estimulados a reflexionar y valorar la lengua materna, la cultura y los saberes locales, promoviendo la resignificación identitaria.

Puedo decir, que el enfoque intercultural de la universidad ha tenido un efecto positivo en los estudiantes sobre la conciencia de su identidad, como individuos pertenecientes a un grupo indígena, el tzeltal en este caso. De acuerdo a mis datos etnográficos, varios estudiantes oxchuqueros silenciaron en un principio su idioma materno, y resulta relevante que los jóvenes que encubrieron su identidad étnica y su dominio de la lengua tzeltal eran aquellos que habían estudiado la preparatoria en San Cristóbal de las Casas, es decir, aquellos que habían enfrentado contextos de discriminación. No obstante, después de un tiempo en la Unich (después de concluir el primer semestre), se supo que esos jóvenes sí dominaban el idioma, sólo que negaban ser hablantes del tzeltal por la discriminación histórica que ha padecido la lengua indígena, que ha generado que mucha población asuma una posición desventajosa y considere su idioma “inferior” frente al idioma oficial.

En este sentido, el enfoque de la interculturalidad de la Unich incide sobre la pertenencia étnica de manera favorable, y la mayoría de los jóvenes entrevistados han fortalecido y resignificado positivamente su identidad indígena desde que accedieron a la Unich. Una evidencia clara de este asunto es que a pesar de que los jóvenes se apropian de prácticas y expresiones juveniles externas a la comunidad, no rechazan o niegan su pertenencia a la cultura tzeltal. Ejemplo de ello son los jóvenes que les gusta practicar el graffiti y el break dance en Oxchuc, que integran elementos culturales de la comunidad tzeltal (el traje tradicional, el maíz, la representación de las autoridades religiosas, etc.) con nuevas formas de expresión cultural globalizadas.

Así mismo, fue importante encontrar que la lengua materna no es el único referente identitario de los jóvenes tzeltales pero sí uno de los más importantes, puesto que en los discursos solía aparecer como el emblema identitario que por ningún motivo se debía ignorar, ocultar o estigmatizar. Había una manifestación clara sobre el orgullo por la lengua materna, y este orgullo se convertía en un “prestigio” frente al que ya no la practica o domina, es decir, frente aquellos jóvenes oxchuqueros que no aprendieron el idioma tzeltal desde temprana edad (que son muy pocos) o que no deseaban ya hacer uso de ella cuando se inscribieron en la universidad. Por su parte, estos últimos, se lamentan y se preocupan por no dominar el idioma porque lo ven ahora como una desventaja, no sólo en las

actividades académicas, sino en las interacciones cotidianas con los familiares y con la comunidad misma.

Por otro lado, se mostró también que los jóvenes universitarios no pretenden reducir sus expectativas personales al marco cultural local. Todos coincidieron en que es sumamente importante reforzar, reconocer y respetar la cultura y lengua tzeltal, pero también enfatizaron que desean ser respetados y tomados en cuenta dentro de sus comunidades, por lo que si la tradición tzeltal marca que los jóvenes y las mujeres no tienen autoridad en el contexto local, es momento de modificar la tradición o algunos de los valores que hasta hace poco definía al grupo; es decir, los contenidos culturales de la comunidad deben leerse y reinterpretarse a partir de los contextos actuales y de manera conjunta con las nuevas generaciones, es decir, integrando las opiniones de los mismos jóvenes como miembros de la comunidad.

Como reiteré en diferentes momentos, los jóvenes no sólo han cuestionado algunos de los patrones culturales del grupo de pertenencia, también cuestionan los principios y marcos institucionales de la universidad en la que se encuentran adscritos, puesto que las políticas públicas son reflejo de la manera en cómo el Estado se relaciona con los pueblos indígenas. Considero relevante hacer notar que la mayoría de los estudiantes de la Unich aspiraban a cursar carreras como Derecho, Medicina, Pedagogía, Ingenierías, etc., y no las que oferta el modelo intercultural de la Unich. Sería importante que las autoridades reconocieran que los jóvenes indígenas desean, al igual que los jóvenes no indígenas y urbanos, acceder a otros espacios de formación.

En ese sentido fue importante saber que es el rezago educativo de la región lo que impidió que muchos de los jóvenes entrevistados no accedieran a la educación superior en una institución pública convencional. Asimismo, tanto el coordinador académico como algunos estudiantes de la Unidad Académica, me hicieron saber que se ha solicitado por parte de la comunidad estudiantil que se imparta clases de inglés en la formación profesional (ya sea como materia obligatoria o como cursos). Esta iniciativa es justificada porque la comprensión del inglés es una de las exigencias más importantes en el campo laboral actual, aunque su uso no sea del agrado de todos los estudiantes.

De la misma manera, se cuestiona la actitud de algunos profesores (y no sólo los que laboran en la sede de Oxchuc) por sus ideas “esencialistas” o “reduccionistas” de la identidad indígena, a la que consideran como una simple manifestación folclórica, por lo que han intentado inducir a los estudiantes para que utilicen nuevamente sus ropas

tradicionales dentro de la universidad, como una muestra de orgullo indígena (sugiriendo que lo hagan sí no de manera cotidiana, sí por lo menos en los eventos culturales que realiza la institución educativa). A muchos estudiantes tzeltales no les parece pertinente esta posición, como refirió uno de ellos, “eso de llegar con la ropa tradicional en la universidad o en las actividades culturales debe ser abierta, para el que quiere. No por llegar con mi vestimenta típica (a la universidad) voy a ser más indígena, sé que soy tzeltal y oxchuquero, y con eso es suficiente”. Este discurso revela que los estudiantes parecen tener mayor claridad sobre su identidad que muchos de los profesores universitarios que insisten en escencializar la cultura indígena.

A partir de los testimonios de los propios estudiantes, considero que los jóvenes tzeltales de la Unich no son sujetos pasivos en su comunidad o dentro de los parámetros institucionales de la Unich. He enfatizado a lo largo del trabajo que estos jóvenes adquieren conocimientos académicos que luego utilizan para ver desde otro enfoque su realidad social. También observé que no por ser estudiante de la Unich, el joven valora automáticamente todo los referentes culturales tzeltales, o que estén de acuerdo siempre con las normas tradicionales que establece la comunidad y sus ancianos. Sin embargo, pese a estas discrepancias, también se observó que los jóvenes no pretenden distanciarse de la comunidad o renunciar a su identidad tzeltal.

Es evidente que los jóvenes se reconocen como parte de su grupo cultural, en donde existen reglas, normas, costumbres y creencias relativamente definidas. Pero también se vio que dichas prácticas y creencias están siendo modificadas y no son reproducidas de manera homogénea entre los miembros de la comunidad, puesto que la vida comunitaria no es un mundo estático y aislado de los cambios actuales. Desde la perspectiva de los jóvenes hay varios aspectos culturales tzeltales que “deben” superarse, replantearse o definitivamente modificarse. Se destacaron por ejemplo, las nociones del respeto y la libertad como valores trascendentes, pero los jóvenes buscan equilibrar el principio del respeto en todos los espacios y con todos los miembros de la comunidad, y no reducirlo únicamente a los ancianos o los adultos. De la misma manera, se busca que la libertad de acción o decisión sea un derecho tanto en hombres como en mujeres, y resulta relevante que esta demanda se esté ampliando entre las nuevas generaciones, que tienen nuevas expectativas sobre cómo vivir sus relaciones de pareja en el noviazgo.

De todo esto, una de las aportaciones principales del trabajo fue demostrar que los planteamientos que realizan actualmente los jóvenes universitarios están en proceso de “diálogo” con los adultos, y que éstos últimos están entrando en un proceso de

“flexibilización” ante las nuevas representaciones de los jóvenes. La pretensión de buscar equidad en la práctica del respeto, así como ganar mayor libertad de acción en los espacios comunitarios, es un fenómeno nuevo. La búsqueda de espacios de expresión (conciertos, lugares de reunión, de práctica de breake dance o graffiti) son algunas de las prácticas culturales que comienzan a negociar los jóvenes en sus cotidianidades individuales y colectivas. Y todo esto forma parte del segundo aspecto conductor de la investigación. Es decir, las maneras y estrategias a través de las cuales los jóvenes estudiantes negocian sus expresiones y prácticas juveniles en el contexto sociocultural de origen.

Otro aspecto importante es que se encontró una diferencia evidente entre los jóvenes que no estudian y los estudiantes de la Unich (en la forma en cómo negocian sus expectativas, representaciones y comportamientos), porque estos últimos se ausentan muchas veces de la vida cotidiana de la comunidad y de los compromisos colectivos, mientras que los que no estudian cumplen por lo regular con esas tareas.

También resulta relevante que los jóvenes prefieren estudiar fuera de la comunidad para evitar ser vigilados por los padres, pero que esto genera una tensión emocional, porque si bien quieren mayor independencia tampoco desean alejarse del entorno familiar; pero al mismo tiempo, el estar cerca de los padres les restringe ciertas libertades, como es la práctica del noviazgo. No obstante, ser estudiante de la Unich permite esquivar muchas de las prohibiciones de los padres por mantenerse buena parte del tiempo fuera de la comunidad y el espacio familiar, y es una oportunidad de ganar espacios colectivos de expresión y prácticas juveniles.

La vida de los jóvenes oxchuqueros sigue en proceso de transformación, que en parte es resultado de los medios de comunicación, las tecnologías de información y la migración. Lo que se ha mostrado en este trabajo es sólo una fotografía etnográfica, un acercamiento a la diversidad juvenil existente en el pueblo tzeltal de Oxchuc. Y en esta investigación se ha priorizado la vida de aquellos jóvenes que han decidido continuar con la preparación académica como es el caso de los jóvenes tzeltales que acuden a la Unich. A través de estos jóvenes se intentó explorar los procesos de cambio que viven los tzeltales en la actualidad. De acuerdo a los resultados de mi investigación, los jóvenes universitarios son protagonistas claves en los procesos de cambio que hoy se vive en Oxchuc, y esta etnografía busca ser una aportación académica que es construida y matizada a partir de una realidad concreta, y puede contribuir al debate académico - desde una perspectiva *emic* - sobre los procesos de cambio cultural de la juventud indígena.

Por lo anterior, considero que la presente investigación aporta información relevante sobre la juventud como sector protagónico del cambio social y cultural, sobre las tensiones intergeneracionales, y la diversidad en el interior de las comunidades indígenas actuales. Pero de manera particular, este trabajo aporta acerca de la transformación que ha sufrido el significado de la juventud entre los tzeltales de Oxchuc, cuestión que fue reflexionada a partir de la vida y percepción de los jóvenes universitarios que acuden a la Unich. Considero que este último ha sido trabajado a lo largo de los capítulos, puesto el propósito de este trabajo ha sido demostrar que la noción de juventud tzetal se ha transformado con el paso de los años. El énfasis sobre la percepción de los adultos y los jóvenes en cuanto al “ser joven tzetal” tiene sentido en tanto que se buscó contrastar no sólo las percepciones sobre dicha condición, sino la manera en cómo se vive y concibe ahora la juventud entre la propia población.

Se mostró también que a pesar de adoptar referentes culturales externos de carácter nacional y global, la juventud tzetal actual no se define únicamente desde el complejo cultural local, sino que se apropia de algunos referentes externos o “ajenos” que son posteriormente resignificados por la colectividad. Mi intención ha sido por lo tanto entretener estas dos dimensiones (la local y la global) a fin de entender cómo los jóvenes se apropian de estos elementos y los resignifican como estudiantes y como tzeltales oxchuqueros. Creo que la información recabada revela la importancia y la necesidad de estudiar a los jóvenes indígenas contemporáneos, desde una mirada histórica y considerando los contextos socioculturales específicos.

Asimismo, considero que este trabajo contribuye –aunque sea en términos generales– a esclarecer la realidad de los jóvenes indígenas que están adscritos a una institución educativa que atiende la diversidad cultural, como es el caso de la Unich. Por ser éste una institución educativa creada con el objetivo de atender “pertinentemente” la diversidad cultural -con énfasis a las culturas indígenas-, los jóvenes que forman parte de este trabajo están re pensando su papel como jóvenes y como miembros de una comunidad indígena frente al contexto nacional. Algunos lo hacen y muchos han comenzado un proceso de valoración positiva de su propia cultura.

Sin embargo, quiero puntualizar que el proceso de valoración positiva ha sido mucho más visible en este siglo que en la anterior, y no se reduce únicamente a los jóvenes que se están formando profesionalmente o bajo el modelo educativo Intercultural, puesto que se trata de un fenómeno que empieza a cobrar relevancia en muchos jóvenes indígenas como resultado de los movimientos indígenas de la región y su impacto en los discursos oficiales

y las políticas públicas del Estado. La política de Estado en materia educativa ha comenzado a atender (o simula hacerlo) la pluriculturalidad de la nación; y esto ayuda a la revalorización étnica de los jóvenes indígenas, aunque el asunto del reconocimiento a las “minorías” no es una tarea acabada, y tampoco podemos descartar sus ambigüedades y esencialismos en los diferentes contextos institucionales.

Evidentemente, el estudio sobre el cambio identitario y cultural de los jóvenes tzeltales de Oxchuc no se agota con esta investigación, reitero, es sólo un acercamiento o una muestra a partir de una realidad concreta, que es el de los jóvenes estudiantes de la Unich. Aquí no consideré por ejemplo el papel de los jóvenes que estudian la universidad fuera del municipio, los jóvenes migrantes, los jóvenes que no estudian pero trabajan en su región, y la perspectiva de los jóvenes de la preparatoria y la secundaria. Por ello, espero que mi trabajo sea útil en futuros estudios comparativos que den cuenta del acelerado cambio cultural en la región.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, Carmen
1986 Estudios sobre el ciclo vital. INAH, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas
1991 La política indigenista en México, Tomo 1. INI/CONACULTA, México. Pp. 187-220.
- Aguirre Beltrán
1992 Obra antropológica, X. Teoría y práctica de la educación indígena. México, Fondo de Cultura Económica.
- Alpizar, Lidia y Marina Bernal
2003 La construcción social de las juventudes. *Última Década* No. 19, CIDPA Viña del Mar, Noviembre. Pp. 105-123
- Ávalos Aguilar, Spencer, Benito Ramírez Valverde, et-al
2010 La configuración de culturas juveniles en comunidades rurales indígenas de la Sierra Norte de Puebla. *Culturales*, Vol. VI, núm. 12, julio-diciembre, Universidad Autónoma de Baja California, México. Pp. 117-146.
- Bauman, Sygmunt
2011 Vida de consumo. Fondo de Cultura Económica. México.
- Bartra, Armando
1985 Los Herederos de Zapata. Ediciones Era, México.
- Bastida Muñoz, Mindahi Crescencio
2012 “Políticas públicas de las instituciones y programas interculturales de educación superior en México”, En Daniel Mato (Coordinador) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. IESALC-UNESCO. Caracas. Pp. 275- 306.
- Bello Maldonado, Álvaro
2008 “Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (Coord.), *Jóvenes indígena y Globalización en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 161-179.
- Benjamin, Thomas Louis
1990 El camino a Leviatán: Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947. CNCA. México.
- Beverley, Jhon
1996 “Sobre la situación actual de los estudios culturales” en Asedios a la heterogeneidad Cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar. Editores J.A. Mazzotti y Juan Cevallos. Pittsburg: Asociación Internacional de Peruanistas. 1996. 455-474.
- Bourdieu, Pierre
2002 “La juventud no es más que una palabra”. En Sociología y Cultura. México, Grijalbo, CONACULTA. Pp. 163-173.

- Bonfil Batalla, Guillermo
- 1970 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en *De eso que llaman antropología mexicana*. Ed. Nuevo Tiempo. México. Pp. 39-65.
- 2008 México profundo. Una civilización negada. Debolsillo editorial. México.
- Brito Lemus, Roberto
- 1998 Hacia una sociología de la juventud. Algunos elementos para la deconstrucción de un nuevo paradigma de la juventud. *Última Década*, núm. 009. Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas. Viña del Mar, Chile.
- Calvo Pontón, Beatriz y Laura Aguado Donnadieu
- 1992 Una educación ¿Indígena, bilingüe y bicultural? México, CIESAS.
- Caso, Alfonso
- 1971 La comunidad indígena. Septentas Editorial, México.
- Castellanos Guerrero, Alicia
- 2000 Antropología y racismo en México. *Desacatos*, núm. 4. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.
- Casillas Muñoz, María de Lourdes y Laura Santini Villar
- 2006 Universidad Intercultural. Modelo educativo. Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe/Secretaría de Educación Pública.
- CGEIB
- 2004 Políticas y fundamentos de la educación intercultural bilingüe en México. SEP/CDI.
- Creación de la UNICH. Periódico oficial del Estado No. 276, de fecha 1° de diciembre de 2004. Disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Publicaciones/CDs2009/CDUniversidades/pdf/IC9.pdf> (Fecha de consulta: 22 de abril de 2013).
- Coleman, James S.
- 1961 The adolescent society. The social life of the teenager and its impact on education. The free Press, New York. Pp. 1- 57.
- Corpus Flores, Ariel Enrique
- 2008 Jóvenes tseltales presbiterianos y sus prácticas divergentes. Los Mensajeros de Cristo en la iglesia Gólgota de El Corralito, Oxchuc. Tesis de Maestría. CIESAS-Sureste. Chiapas.
- Cruz Salazar, Tania
- 2006 Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de las Casas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas. Tesis de doctorado, CIESAS-Sureste.
- 2010 Writers, taggers, graffers y crews. Identidades juveniles en torno al grafito. *Revista Nueva Antropología*, vol. XXIII, núm. 72, enero-junio, Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México. Pp. 103-120.
- 2012 El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico. *Revista Liminar*. Estudios Sociales y Humanísticas. Año 10, Vol. X, Núm. 2, julio-diciembre. Pp. 145-162. Centro de Estudios Superiores de México y Centro América. San Cristóbal de las Casas, México.
- Dayrell, Juarez
- 2003 Cultura e identidades Juveniles. *Última Década*, No. 18 CIDPA, Viña del Mar, abril. Brasil.

- Dávila León, Oscar y Felipe Ghiardo Soto
 2005 Trayectorias, transiciones y condiciones juveniles en Chile. Nueva Sociedad 200, No. 39. Santiago, Chile. Pp. 115-126.
- Didou Aupetit, Sylvie
 2010 “Introducción. Pensar lo étnico: de la atención a una demanda sectorial a la reflexión sobre los modelos de organización social”, en Sylvie Didou Aupetit y Eduardo Remedi Allione (Coordinadores) *Educación superior de carácter étnico en México: pendientes para la reflexión*. CINVESTAV/Comisión de Ciencia y Tecnología del Senado de la República/Fundación FORD México y América Central. México. Pp. 11-40.
- Dietz, Gunther y Laura Selene Mateos Cortés
 2011 Interculturalidad y educación. Un análisis de los discursos nacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos. SEP/CGEIB. México.
- Donati, Pier Paolo
 1999 Familias y generaciones. *Desacatos*, otoño, número 02, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, México. Pp. 1-24.
- Durston, John
 1997 Juventud rural en Brasil y México: reduciendo la invisibilidad. Ponencia presentada al XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Agosto-septiembre, Sao Paulo, Brasil.
 1998 Juventud y desarrollo rural: marco conceptual y contextual. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. Santiago de Chile.
- Echeverría, Bolívar
 2002 “Chiapas y la conquista inconclusa. Entrevis”, En Aguirre Rojas, Carlos Antonio, Bolívar Echeverría, et-al, *Chiapas en perspectiva histórica*. Ediciones de Intervención Cultural. México.
- Escalona Victoria, José Luis
 2012 Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología de poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 74, núm. 4 (octubre-diciembre). Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales. México. Pp. 533-560.
- Escobar Solar, Pascual
 2010 Condiciones sociales, culturales de los siguientes municipios de Chiapas. Universidad Intercultural de Chiapas, Coordinación de Procesos de Vinculación Comunitaria y Servicio Social. Chiapas.
- Esponda, Hugo
 1986 El presbiterianismo en Chiapas, El Faro, México.
- Esponda Jimeno, Víctor Manuel
 1994 Organización social de los tseltales. Gobierno del Estado de Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura. Chiapas.
- Fábregas Puig, Andrés
 2010 “Educación Superior Intercultural: el caso del estado de Chiapas” En Sylvie Didou Aupetit y Eduardo Remedi Allione (Coordinadores) *Educación superior de carácter étnico en México: pendientes para la reflexión*. CINVESTAV/Comisión de Ciencia y Tecnología del Senado de la República/Fundacion FORD México y América Central. México. Pp. 79- 86).

- 2009 “Cuatro años de Educación Superior Intercultural en Chiapas, México” En Daniel Mato (coord.), *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC), págs.: 251-278.
- Falla, Ricardo
- 2005 Alicia. Explorando la identidad de una joven maya Ixcán, Guatemala. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala/Editorial Universitaria de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- Feixa Pámpols, Carles
- 1998 El reloj de arena. Culturas juveniles en México. SEP-Causa joven. México.
- 2003 Del reloj de arena al reloj digital. Sobre las temporalidades juveniles. *JOVENes*. Revista de Estudios de Estudios sobre Juventud, Año 7, Núm. 19, julio-diciembre, pp. 6-27.
- 1999 De Jóvenes, Bandas y Tribus, Barcelona, Ariel.
- Feixa Pámpols, Carles y Yanko González Cangas
- 2006 Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Paper*, Núm. 79, Barcelona, pp. 171-193.
- Fisher, Eva
- 2008 “Jóvenes y padres. Identidad, procesos de transformación y sociedad andina en Bolivia”, En Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígena y Globalización en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 125-140.
- 2011 Jóvenes rurales y servicio militar. Un proceso de socialización entre tradición y modernidad. *Revista Alteridades*, 21 (42). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Pp. 33-51.
- Foote Whyte, William
- 1971 La sociedad de las esquinas. Editorial Diana, México, traducción René Cárdenas Barrios.
- Foucault, Michel
- 1990 Tecnologías del yo. Y otros textos afines. Ed. Paidós, Barcelona.
- 1996 Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI editores. México.
- Freyermuth Enciso, Graciela
- 1993 Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los altos de Chiapas. Gobierno del Estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomenta a la Investigación de la cultura/DIF-Chiapas/Instituto Chiapaneco de Cultura/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sureste. Chiapas.
- Galván Lafarga, Luz Elena
- 1985 Los maestros y la educación pública. Un estudio histórico. México. Ciesas.
- 2002 Diccionario de historia de la educación en México. CONACYT/CIESAS. México.
- Gamio, Manuel
- 1982 Forjando patria (Prólogo de Justino Fernández). Editorial Porrúa, México.
- 1978 “Heterogeneidad de la población”, En *INI, 30 años después. Revisión Crítica*. INI, México. Pp. 26-38.

- García Canclini, Néstor
- 1995 Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Editorial Grijalbo. México.
- 1996 “Políticas culturales e integración norteamericana: una perspectiva desde México”, en García Canclini (Coord.) *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Editorial Nueva Sociedad/Clacso. Venezuela.
- 2000 La globalización imaginada, México, Paidós.
- 2007 Lectores, espectadores e internautas. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- García de León, Antonio
- 1985 Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de historia. Ediciones Era. México.
- García Martínez, Ariel
- 2009 Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural. CIESAS DF. Tesis de maestría.
- Giménez, Gilberto
- 2000 “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en José Manuel Valenzuela Arce (coord.) *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. México, el Colegio de la Frontera Norte.
- 2005 Teoría y análisis de la cultura, México, conaculta.
- 2007 Estudios sobre la cultura y las identidades sociales. CONACULTA/ITESO, Colección Intersecciones, México.
- Gilly, Adolfo
- 1997 Chiapas. La razón ardiente. Ediciones Era. México.
- Gómez Díaz, Clara
- 2010 Prácticas de consumo tecnológico y estilos juveniles en la Universidad Intercultural de Chiapas. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de las Casas.
- González Apodaca, Érica
- 2008 Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Casa Juan Pablos. México.
- González Cangas, Yanko
- 2003 Juventud Rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios. Revista *Nueva Antropología*, octubre/vol. XIX, núm. 063, México. Pp.153-175.
- Guiteras Holmes, Calixta
- 1992 Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas 1944. México, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Harman, Robert Charles
- 1974 Cambios médicos y sociales en una comunidad maya-tzeltal. Instituto Nacional Indigenista. Serie de Antropología Social No. 28, México.

- Hernández Castillo, Rosalva Aida
 1994 “Los caminos de la fe: dinámica fronteriza y cambio religioso en Chiapas”, En Armendáriz, María Luisa (Compiladora) *Chiapas, una radiografía*. Fondo de la Cultura Económica. México. Pp. 211-226.
- 2012 Sur profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala. CIESAS/CDI. México.
- INEGI
 2010 Una perspectiva estadística de Chiapas.
- Jablonska Zaborowska, Aleksandra
 2010 “La política educativa intercultural del gobierno mexicano en el marco de las recomendaciones de los organismos internacionales” En Saúl Velasco Cruz y Aleksandra Jablonska Zaborowska (coordinadores) *Construcción de políticas educativas interculturales en México: debates, tendencias, problemas, desafíos*. Universidad Pedagógica Nacional/Horizontes Educativos. México DF. Pp. 25-62.
- Jodelet, Denise
 1986 La representación social: fenómeno, concepto y teoría. En Serge Moscovici (compilador). *Psicología social II, Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona, Ediciones Paidós.
- Legorreta Díaz, María del Carmen
 1998 Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona. México. Editorial Cal y Arena.
- Lenkersdorf, Carlos
 1996 Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Siglo XXI Editores. México.
- León, Maru
 2002 Representaciones sociales: actitudes, creencias, comunicación y creencia social. *Psicología Social*, Buenos Aires, Prentice Hall.
- Lewis, Stephen E.
 2011 “Retos y legados de los primeros promotores (as) bilingües en los Altos de Chiapas” En *Culturas Indígenas*. Boletín de la Dirección General de Investigación y Patrimonio Cultural. Vol. 3. Núm. 5. Pp. 32-42.
- Maffesoli, Michel
 2004 El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas, México, Siglo XXI editores.
- Mannheim, Karl,
 1993 El Problema de las generaciones, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 62, abril-junio, Madrid, pp. 62-93.
- Marcial, Rogelio
 2009 “Culturas juveniles: referentes simbólicos y ámbitos de expresión” En *Culturas juveniles*. *Revista Iberoamericana de juventud*. Madrid. Pp. 14-19.
- Materán, Angie
 2008 Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Geoenseñanza*, Vol. 13, núm. 2, julio-diciembre. Universidad de los Andes, Venezuela. Pp. 243-248.

- Martínez, Regina y Angélica Rojas
 2005 Jóvenes indígenas en la escuela. La negociación de las identidades en nuevos espacios sociales. *Antropologías y estudios de la ciudad*, Núm. 1, pp. 105-122.
- Martín Criado, Enrique
 1998 Producir la juventud. Ediciones Itsmo, Madrid, España.
- Mato, Daniel
 2008 “Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Constituciones, leyes, políticas públicas y prácticas institucionales” En Daniel Mato (Coordinador) *Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina. Normas, políticas y prácticas*. Caracas. IESALC-UNESCO. Pp. 17- 101.
- Maurer, Eugenio
 1983 Los tseltales. ¿Paganos o cristianos? Su religión ¿Sincretismo o síntesis? Centro de Estudios Educativos, A.C. México.
- Mayorga, Martha Lilia
 2008 “Jóvenes indígenas universitarios en Colombia”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígena y Globalización en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Pp. 257-271.
- Mead, Margaret
 1985 Adolescencia, sexo y cultura en Samoa, Origen-Planeta, México.
 1994 Adolescencia y cultura en Samoa. Editorial Paidós. México.
- Medina Echavarría, G.
 1967 La juventud latinoamericana como campo de investigación social. México, Siglo XXI.
- Mendoza Enríquez, Hipólito
 2011 Los estudios sobre la juventud en México. Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad, Vol. XVIII, Núm. 52, septiembre-diciembre. Pp. 193-224.
- Meneses Cárdenas, Jorge
 2011 “El amor en los tiempos de cambio: prácticas y representaciones sobre la juventud, el cortejo y la sexualidad”, En *Cuadernos del Sur*. Revista de ciencias sociales. Año 16. Núm. 31, Julio-Diciembre. Oaxaca, México. Pp. 67-77.
- Modiano, Nancy
 1974 La educación indígena en los Altos de Chiapas. Instituto Nacional Indigenista. Serie Antropología Social No. 29. México.
- Montemayor, Carlos
 1997 Chiapas. La rebelión indígena de México. Joaquín Mortiz Editorial. México.
 2002 “La guerrilla recurrente”, en Aguirre, Carlos Antonio, Bolívar Echeverría et-al. Chiapas, en perspectiva histórica. Ediciones Intervención Cultural. España.
- Muñoz Lozano, María del Pilar
 2009 Mundos de vida entre jóvenes de una comunidad tseltal; San Jerónimo Tulijá, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS, México, 2009
- Nahmad Sittón, Salomón
 1983 “Indoamericana y educación: ¿etnocidio o etnodesarrollo?”, en J. Rodríguez Nemesio, Elio Masferrer K. y Raúl Vargas Vega (eds.), *Educación, etnias y descolonización en América*

latina. Una guía para la educación bilingüe intercultural, vol. I, México, Instituto Indigenista Interamericano/CREFAL/UNESCO. Pp. 233-248.

Nateras Domínguez, Alfredo

- 2002 “Metal y tinta en la piel, la alteración y decoración corporal. Perforaciones y tatuajes en jóvenes urbanos” En Nateras Domínguez, Alfredo (Coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México. Pp. 187-204.

Navarrete Linares, Federico

- 2008 Los pueblos indígenas de México. México, CDI.

Olivé, León

- 2004 Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado, *Revista de Filosofía*, Vol. 29, Núm. 2. Pp. 43-58.

Ortiz, Renato

- 2004 Mundialización y cultura. Edición del Convenio Andrés Bello. Bogotá, Colombia.

Ortiz Marín, Celso

- 2002 “Las venas del campo: las *tagotg* (las jóvenes) y los *chogotg* (los jóvenes) en la comunidad de Pajapan, Veracruz, y sus estrategias de vida”, tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

Ortelli, P. y S. Sartorello

- 2006 Los jóvenes estudiantes de la universidad intercultural hablan sobre su experiencia. México: CGEIB. Mecanograma.

Pacheco Ladrón de Guevara, L. C.

- 1997 La doble cotidianidad de los huicholes jóvenes. Aportaciones sobre la identidad juvenil desde la etnografía. *JOVENes*. Revista de Estudios sobre Juventud, 4, 100-112.

- 2000 Juventudes rurales en México. En Encuesta Nacional de Juventud 2000. México: Instituto Mexicano de la Juventud-IMJ/Centro de Investigaciones y Estudios de la Juventud-CIEJ.

Parsons, Talcott

- 1963 "Youth in the context of American Society" en E. Erikson, *Youth: change and challenge*. Basic Books. New York . Pp. 93-119.

Peña Cuanda, María del Carmen

- 2010 Diásporas, identidades y movimientos poblacionales no transnacionales. *Liminar*. Estudios Sociales y Humanísticos, vol. VIII, núm. 1, junio, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México. Pp. 122-136

Pérez Islas, José Antonio

- 2008 “Juventud: un concepto en disputa”, en José Antonio Pérez Islas, Mónica Valdez y Ma. Herlinda Suárez Z. (Coords.), *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los Clásicos*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 2008, pp. 9-33.

Pérez Ruiz, Maya Lorena

- 2008 “Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígena y Globalización en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 9-41.

- 2009 ¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones” En Laura R. Valladares, Maya Lorena Pérez

- Ruiz y Margarita Zárate (Coordinadoras), *Estados plurales: el reto de la diversidad*. UAM-Iztapalapa, México. Pp. 138-162.
- 2010 Ser joven entre los mayas de Yucatán. Diferencia y desigualdad en la globalización. *Sociedad y Discurso*, número 20: 79-102/124.
- 2011 Retos para la investigación de los jóvenes indígenas. *Revista Alteridades*, 21 (42). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Pp. 65-75.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Laura Valladares
- 2009 “Presentación: Políticas y actores de la diversidad. Multiculturalismo, interculturalidad y nuevos Estados plurales” En Laura R. Valladares, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (Coordinadoras) *Estados plurales: el reto de la diversidad*. UAM-I. México.
- Pineda, Luz Olivia
- 1995 “Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas” en Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores) *Chiapas, los rumbos de otra historia*. México, UNAM/CIESAS. Pp. 279-300.
- Reartes, Diana L.
- 2011 Género, etnia y generación en la prevención e interrupción de embarazos en jóvenes estudiantes hablantes de lenguas mayas migrantes a San Cristóbal de las Casas, Chiapas (México). *Cuadernos de Antropología Social*. No. 33, enero-julio. Pp. 71-92.
- Reguillo, Rossana
- 1991 En la calle otra vez. Las bandas, identidad urbana y usos de la comunicación. ITESO, Guadalajara.
- Rincón García, Luis Antonio
- 2007 Comunicación y cultura en Zinacantán. Un acercamiento a los procesos comunicacionales. Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas/Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas/Gobierno del Estado de Chiapas.
- Rodríguez Vignoli, Jorge
- 2001 Vulnerabilidad y grupos vulnerables: un marco de referencia conceptual mirando a los jóvenes. Naciones Unidas CEPAL/ECLAC, Serie Población y Desarrollo No. 17. Santiago de Chile.
- Ruiz Lagier, Verónica
- 2006 Ser mexicano en Chiapas. Identidad y ciudadanía entre los refugiados guatemaltecos en La Trinitaria, Chiapas. Tesis de doctorado, CIESAS, México.
- 2008 “Refugio guatemalteco. Juventud, identidad y migración en La Gloria, Chiapas, México”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígena y Globalización en América Latina*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, pp. 181-202.
- 2010 “Reflexiones en torno a las acciones afirmativas y el Programa de Apoyo a Estudiantes Indígenas en Instituciones de Educación Superior (PAEIIES) en México” En Saúl Velasco Cruz y Aleksandra Jablonska Zaborowska (coordinadores) *Construcción de políticas educativas interculturales en México: debates, tendencias, problemas, desafíos*. Universidad Pedagógica Nacional/Horizontes Educativos. México DF. Pp. 223-242.
- 2011 El estudio de la juventud como representación en la población acateka de origen guatemalteco en Chiapas. *Alteridades*, Vol. 21, núm. 42, julio-diciembre, Universidad Metropolitana, México. Pp. 103-111.

- Rubio oca, julio
2006 La política educativa y la educación superior en México. 1995-2006: Un balance. México. SEP/FCE.
- Sáenz, Moisés
1978 “La escuela rural mexicana” en: *INI, 30 años después. Revisión Crítica*. INI, México. Pp. 39-52.
- Salmerón Castro, Fernando I. y Ricardo Porras Delgado
2010 “La educación indígena: fundamentos teóricos y propuestas de política pública” En Alberto Arnaut y Silvia Giorguli (coordinadores), *Educación*, VII. 1ra. Edición, México, DF. El Colegio de México. Pp. 509- 546.
- Schmelkes, Sylvia
2008 “Universidades innovadoras, nueva demanda”, En Revista *ISEES* Experiencias de inclusión al medio universitario. Revista Núm. 3. Fundación Equitas. Santiago, Chile. Pp. 11-28.
2008 “Creación y Desarrollo Inicial de las Universidades Interculturales en México: Problemas, Oportunidades, Retos”. En Daniel Mato (Coord.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC-UNESCO. Pp. 329-338.
2005a Texto base. México: educación intercultural bilingüe destinada a los pueblos indígenas. V Foro Virtual: Educación para la interculturalidad, migración-desplazamiento y derechos lingüísticos. Foro Latinoamericano de Políticas Educativas, en http://forolatino.org/flape/foros_virtuales/foros_virt5_txt.htm, (consultado el 19 de abril de 2013).
2005b La calidad en la educación primaria. Un estudio de caso, México, FCE, pp. 3-37.
- Sámano Rentería, Miguel Ángel
2004 El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis. En José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes, *La construcción del Estado Nacional: democracia, justicia, paz y estado de derecho*. XII Jornadas Lascasianas. Universidad Nacional Autónoma de México, México. Pp. 141- 158.
- Sánchez Gómez, Francisco Javier
1998 Sociedad y educación tseltal en Oxchujk’. Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Chiapas/Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas. San Cristóbal de las Casas.
- Sánchez Guerrero, Alejandro
2002 “La pigmentación del sueño urbano a través del graffiti” En Nateras Domínguez, Alfredo (Coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México. Pp. 171- 185.
- Saraví, Gonzalo A.
2009 Transiciones vulnerables. Juventud, desigualdad y exclusión en México. CIESAS, México.
- Sartori, Giovanni
2011 Homo videns. La sociedad teledirigida. Editorial Taurus. México.

- Serrano Santos, María Laura
 2012 Resistir con estilo. Estilos de vida en jóvenes indígenas de la periferia sancristobalense. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Tesis de maestría.
- Silvert, Henning
 1969 Oxchuc: una tribu maya de México, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Slocum, Mariana
 1988 The good seed. Promise Publishing Compañy. Orange, California.
- Sosa Suárez, Margarita
 2011 “Entrevista a Salomón Nahmad Sittón”, en Culturas Indígenas. Boletín de la Dirección General de Investigación y Patrimonio Cultural. Vol. 3, núm. 5, México.
- Tanck de Estrada, Dorothy
 2002 “La educación indígena en el siglo XVIII” En, Galván Lafarga, Luz Elena (Coordinadora) (2002), *Diccionario de historia de la educación en México*. CONACYT/CIESAS. México.
- Trens, Manuel Bartolomé
 1956 El imperio en Chiapas, 1863-1864. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Gobierno del Estado de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
- UNESCO
 2001 Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.
 1978 Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales.
 Disponible:
<http://www.ordenjuridico.gob.mx/TratInt/Derechos%20Humanos/INST%2023.pdf>
 Fecha de consulta: 8 de abril del 2013
- Urteaga, Maritza
 2008 Jóvenes e indios en el México contemporáneo. *Revista latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*. Vol. 6, Núm. 2, julio-diciembre, Universidad de Manizales, Colombia. pp. 667- 708.
 2010 Cultura juvenil y contracultura. *Revista de la Universidad Iberoamericana*. Año II. Núm. 8, junio-julio. Pp.- 4-6.
 2011 Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud. *Revista Alteridades*, 21 (42). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Pp. 13-32.
- Urteaga, Eguzki
 2009 Orígenes e inicios de los estudios culturales. *Gazeta de Antropología* Núm. 25. Universidad de País Vasco, Vitoria, Departamento de Sociología. En línea: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_23Eguzki_Urteaga.html
- Valenzuela Arce, José Manuel
 1988 ¡A la brava ése! Cholos, punks, chavos banda. El Colegio de la Frontera Norte. México.
 2009 El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad, México, El Colegio de la Frontera Norte/Casa Juan Pablos.
- Valladares de la Cruz, Laura R. y Maya Lorena Pérez Ruiz
 2011 “Presentación”, En Jóvenes en América Latina. Abordajes desde la antropología. *Revista Alteridades*, 21 (42). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma

Metropolitana/Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Pp. 3-9.

Valladares de la Cruz, Laura R. y Rita M. Flores Herrera

- 2011 Fronteras identitarias: jóvenes, género y procesos de cambio en Jonotla, Sierra Norte de Puebla. *Revista Alteridades*, 21 (42). Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades. México. Pp. 53-64.

Velasco Cruz, Saúl

- 2010 “Políticas (y propuestas) de educación intercultural en contraste” En Saúl Velasco Cruz y Aleksandra Jablonska Zaborowska (Coordinadores) *Construcción de políticas educativas interculturales en México: debates, tendencias, problemas, desafíos*. Universidad Pedagógica Nacional/Horizontes Educativos. México DF. Pp. 63-112.

Villa Rojas, Alfonso

- 1990 Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica. Gobierno del Estado de Chiapas, México.

- 1993 “Los tzeltales”, En Víctor Manuel Esponda (Compilador) *La población indígena de Chiapas*, Gobierno del estado de Chiapas/Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Chiapas, pp. 181-232.

- (S/A) Barrios y calpules en las comunidades tzeltales y tzotziles del México actual. Planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología INAH/CAPFCE/SEP. Pp. 1-20.

Vasconcelos, José

- 2007 *La raza cósmica*. México, editorial Porrúa.

Warman, Arturo

- 2001 *El campo Mexicano en el siglo XX*. México, FCE.

Weiss, Eduardo

- 2009 Jóvenes y bachillerato en México: el proceso de subjetivación, el encuentro con los otros y la reflexividad. *Propuesta educativa* Núm. 32. México. Pp. 83- 94.

- 2012 Los estudiantes como jóvenes. El proceso de subjetivación. *Perfiles Educativos*, Vol. XXXIV, núm. 135. Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación. México D.F. Pp. 134-148.

Yudice, George

- 2007 *Nuevas tecnologías, música y experiencia*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Zebadúa, Emilio

- 2010 *Chiapas. Historia breve*. El Colegio de México/Fondo de la Cultura Económica. México.

LISTA DE SIGLAS

CECyTECH= Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Chiapas
CGEIB= Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe
CIESAS= Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CONAFE= Consejo Nacional para el Fomento Educativo
DAAI= Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas
DGEI= Dirección General de Educación Indígena
EZLN= Ejército Zapatista de Liberación Nacional
ILV= Instituto Lingüístico de Verano
INEGI= Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI= Instituto Nacional Indigenista
LGDLPI= Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas
LGEM= Ley General de Educación en México
OIT= Organización Internacional del Trabajo
ONU= Organización de las Naciones Unidas
PAN= Partido Acción Nacional
PRD= Partido Revolucionario Democrático
PRI= Partido Revolucionario Institucional
PRONABES= Programa Nacional de Becas para la Educación Superior
SEDESOL= Secretaría de Desarrollo Social
SEP= Secretaría de Educación Pública
SES= Subsecretaría de Educación Superior
UI's= Universidades Interculturales
UNACH= Universidad Autónoma de Chiapas
UNESCO= Organización para la Educación, la Ciencia y la Cultura (por sus siglas en inglés).
UNICH= Universidad Intercultural de Chiapas
UPN= Universidad Pedagógica Nacional