

Oscar Ramos Mancilla

*Estudiante de doctorado en Antropología Social,
Universitat de Barcelona (UB)*

oscar.orm@gmail.com

Introducción

En este texto se intenta describir una serie de situaciones sociales que en su conjunto permiten exponer relaciones en las que están imbricadas diferencias y desigualdades, que podemos sugerir fueron concebidas y reproducidas desde los procesos de colonización de las Américas¹. Para ello, este artículo se basa en la interacción con jóvenes que están utilizando servicios ligados a Internet y que son originarios de poblados de la Sierra Norte de Puebla (México) donde habitan personas que hablan nahua y totonaco –o, si bien la mayoría ya no hablan estas lenguas, al menos generaciones anteriores sí lo hicieron, en situaciones de poliglosia junto con el castellano–, y que además mantienen formas particulares de expresiones culturales, así como de organización colectiva. Al exponer las situaciones de los y las jóvenes, se busca comprender la configuración de la juventud y lo indígena, y las características que se perciben de esta conjunción, aunque se parte de que hay mucha más pluralidad de la que pueda asirse y definirse. Intento abordar ambos términos al contrastarlos con realidades concretas como las que conocí durante los trabajos de campo. Como dice Michel-Rolph Trouillot (2011 [2003]), hay conceptos/palabras que nos sirven porque dicen algo específico, aunque evidencian tanto como lo que ocultan; considero que a «juventud indígena» asociamos ideas preestablecidas tanto por lo que la expresión dice como por lo que encubre.

Un punto de partida es señalar que los y las jóvenes indígenas con quienes conviví no eran renuentes a repetir los estereotipos provenientes de la cultura *mainstream* de los medios de comunicación masivos, ni a distanciarse de rasgos culturales de sus lugares de procedencia, pero, al mismo tiempo, retomaban elementos culturales de sus pueblos con los cuales se situaban en sus fragmentos de mundo. Así, considero que es posible hacer un acercamiento a ideas preestablecidas con las que pensamos a un conjunto de jóvenes indígenas conectándose a Internet, ya sea captando señales *wifi* en sus casas o en un punto alto de un cerro, o acudiendo a los cibercafés de algunos poblados.

1. Aníbal Quijano (2000) señala la colonialidad como una lógica de dominación mundial asociada con la modernidad, que reproduce diferencias y desigualdades donde se conjugan relaciones económicas, políticas, sociales y culturales, formadas históricamente. Quienes trabajan el enfoque de la colonialidad consideran que opera en tres grandes bloques: el saber, el poder, y el ser.

La información que retomo es de dos trabajos de campo en la Sierra Norte de Puebla (México). Uno de ellos fue realizado durante doce meses entre 2012 y 2013, en el marco de mi investigación doctoral enfocada en los usos de Internet que realizan personas provenientes de pueblos indígenas. Durante este tiempo estuve en tres localidades: Ixtepec, donde hablan totonaco; Huahuaxtla, donde hablan nahua, y Xochitlán, donde todavía hablan nahua aunque cada vez menos y la identificación local es de ser mestizos. El anterior trabajo lo realicé en Huehuetla y Olintla durante seis meses entre 2007 y 2008. También retomo de manera indirecta otros trabajos realizados en la Sierra Norte, porque refuerzan algunos aspectos de continuidad y de modificaciones. Este recorrido amplio me ha permitido considerar que las personas, aunque situadas desde un poblado, mantienen relaciones en diferentes escalas más próximas (localidad, municipio, región) que se asocian y se traslapan, junto con referentes a otras escalas más amplias como el país y otros sitios del mundo, además de las relaciones que las recientes generaciones establecen desde las redes sociales digitales. Uno de los rasgos que quiero mantener en este texto es mostrar personas, relaciones y lugares concretos, a pesar de que «ocurren» desde mi mediación.

Situaciones para hilvanar

La primera de las situaciones tuvo lugar en julio del 2012, en uno de los encuentros con Nere², durante una pausa de un taller de narrativas digitales³; ella me preguntó por qué se les llamaba indígenas a determinadas personas y se inventaban imágenes generales de la población, dado que en el pueblo de Ixtepec –lugar donde nos encontrábamos– existían diversidades entre las personas. Por ejemplo, ella me dijo que no se identifica solamente como indígena, sino que reconoce tres influencias: una totonaca, otra nahua y una tercera mestiza⁴, y que vivía en un sitio donde las costumbres indígenas estaban permeadas en muchas de las actividades cotidianas y en las celebraciones. Nere me dijo que en muchas ocasiones se había sentido incómoda con el término indígena, y que cuando ella mencionaba el lugar de su procedencia era habitual que la orillaran a esa identificación. Le di unas respuestas generales, por ejemplo que desde la antropología se generan algunas categorías que sirven para darnos qué pensar, como el término indígena, que hasta se podían hacer listas de características para contrastarlas, aunque eso no implicaba que se excluyeran otros aspectos, y le puse como ejemplo el caso de los llamados mazahuacholoskatopunk⁵. Lo cierto es que me sentí abrumado en aquel momento y todavía mucho después porque no pude ofrecerle a Nere ninguna explicación satisfactoria, también porque me di cuenta de que yo no disponía de un argumento. El malestar tomó su cauce con las pláticas y lecturas relacionadas con el pensamiento decolonial dentro del grupo que formamos algunos/as integrantes del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales de CIDOB durante el curso 2013-2014. Con ambos momentos de incompreensión, primero con Nere y después con las discusiones grupales, regresé a un tema recurrente en los estudios antropológicos: lo indígena. Este término surgió precisamente de las dinámicas coloniales y con el tiempo se ha asentado como una diferencia que implica una serie de desigualdades. Desde 1992, diferentes pueblos de América –este nombre también corresponde a la geopolítica de dominación colonial– se pronunciaron por la manera genérica «pueblos originarios», con lo que hicieron evidente que la ter-

2. Mujer joven, originaria de Ixtepec, estudió la licenciatura de Lengua y Cultura en la Universidad Intercultural del estado de Puebla, localizada en Lipuntahuaca.
3. Los talleres de narrativas digitales fueron actividades que realicé como parte del trabajo de campo, retomando la propuesta de Julio Zino, profesor de la Universitat de Barcelona. Brevemente, las narrativas digitales son relatos de carácter personal que combinan la narración tradicional con elementos multimedia y que resultan en un vídeo.
4. En un intercambio posterior de mensajes virtuales, ella señaló que quizá en el futuro se invente algún otro término para definir el tipo de situación de mezcla que ella asume.
5. Término creado por el fotógrafo Federico Gama para titular una exposición donde mostraba diferentes estilos de ser joven indígena en la ciudad. Véase <http://federicogama.com/personal/proyecto/mazahuacholoskatopunk>

minología de Occidente había permeado la manera en que se imagina a las personas. En el caso de los pueblos de la Sierra Norte de Puebla, cada grupo utiliza un autoglotónimo: *tutunakú* (totonacas), *hñähñü* (otomíes), *hamasipini* (tepehua), y *macehual* (nahuas). Más aún, a nivel regional y local, Nere me dijo que es usual que las personas se identifiquen por los lugares donde habitan, y solo en determinadas relaciones y condiciones –generalmente asociadas a instituciones de Gobierno– hacen referencia a la identidad indígena.

La segunda de las situaciones a hilvanar es previa a la investigación del doctorado y tiene que ver con una revisión que realicé de lo que había registrado durante anteriores trabajos de campo, porque consideraba que dentro de las notas podría hallar contrastes significativos. Así, recuperé un texto en torno a un proyecto de salud sexual⁶ realizado entre 2007 y 2008, en el que participaron varios jóvenes de localidades totonacas. En aquel trabajo me relacioné con jóvenes que se encontraban cursando el bachillerato, como antropólogo integrante de un equipo de salud conformado por una médico, una enfermera y una trabajadora social. Trabajando conjuntamente intentamos escuchar las inquietudes de los y las jóvenes en torno a la sexualidad (Ramos, 2009).

Si señalo que me sirvieron las notas de campo es porque en el texto que resultó del proyecto dejé de mencionar algo acerca de las nuevas situaciones de los y las jóvenes, en parte porque no era el tema del artículo, pero también porque en aquel momento me fue irrelevante a pesar de que debí considerarlo como aspecto constituyente de aquella juventud. Dos aspectos de las notas de campo que se quedaron guardadas son representativos. Por un lado, desde 2003 había registrado la existencia de algunos sitios de conectividad en la Sierra, pero estos eran escasos y con un ancho de banda lento, de manera que enviar un correo electrónico dependía de que hubiera señal en aquel preciso momento y se esperaba unos minutos para que apareciera el mensaje de enviado. Al comparar la infraestructura durante 2007-2008, se constató que los cibercafés habían aumentado y la conectividad era más rápida, lo cual hizo que la demanda incrementara, además por la expansión de los servicios de mensajería instantánea y de las redes sociales. Los y las jóvenes de Pumakgachokgochuchut, localidad del municipio de Olintla, ya utilizaban servicios ligados a Internet. De hecho, una vez que concluyó el proyecto de salud sexual, intenté mantener comunicación con ellos y ellas, intercambiamos correos electrónicos, nombres de usuarios/as de Facebook y de MSN Messenger. En su momento nos sirvió para platicar de manera virtual fuera de la Sierra. El otro aspecto que dejé de considerar fueron los señalamientos de diferentes personas hacia lo que estaba ocurriendo con las y los jóvenes de sus poblados. Expresaban su preocupación por la pérdida de las costumbres y tradiciones que les hacían identificarse, no de algún grupo étnico específico, sino de aquello que les daba continuidad para *ser* y *hacer* comunidad. Algunos señalamientos se dirigían a la falta de interés por parte de los y las jóvenes por aprender los sones de música ritual, o que eran pocos los grupos de danzantes y cada vez había menos integrantes jóvenes. También indicaron otras situaciones, como «ya no puedo obligarlos a que me acompañen al campo [para sembrar y cosechar]», o «ahora tienen [las y los jóvenes] más información para decidir por ellos mismos». Las personas adultas señalaron algunas causas de por qué las y los jóvenes se están alejando de estas costumbres y tradiciones, básicamente dos: la continuidad de la educación básica hacia

6. Coordinado por el Instituto Nacional de Salud Pública de México.

Al observar la comunidad en retrospectiva es posible señalar que desde esta unidad fenomenológica dotaron de sentido sus prácticas y relaciones, que son también el conjunto que transmiten a las generaciones recientes, pues aún tiene vigencia, aunque se va modificando

la media y superior fuera del poblado de origen, y la falta de trabajo en la región o el hecho de que este sea mal remunerado. Por su parte, los y las jóvenes también comentaron aspectos de sus vidas; algo significativo eran sus anhelos de salir del poblado a estudiar o trabajar, tal como decían las personas adultas, pero agregando que las condiciones en el poblado, y algunas veces en la región, ya no complementaban sus intereses, desde en lo referente a entretenimiento hasta a nivel vocacional.

Con estas dos situaciones demarco los contextos de la discusión de este texto: primero, la interpelación de una mujer joven al término indígena y, segundo, las condiciones que están viviendo jóvenes en los poblados donde se hablan lenguas originarias.

Una sugerencia de Michel-Rolph Trouillot (2011 [2003]) sirve para ubicar las relaciones sociales y para contrastar las transiciones: las personas vamos reconciliando temporalidades y espacialidades, respondemos de acuerdo con nuestros recursos socioculturales y materiales, y hay diferentes espacios que se interconectan y que conforman nuestras vidas (ibídem: 125-129). Estas reconciliaciones se realizan bajo las dinámicas de la vida diaria y del sentido práctico al experimentarlas, y pueden distinguirse a partir de lo que Trouillot llama «unidad espacio-tiempo dominante» (ibídem: 127). Por ejemplo, las personas de la Sierra Norte de Puebla que ahora son adultas tuvieron, durante su juventud –o en una etapa equiparable a lo que actualmente se considera juventud– una unidad dominante que puede llamarse «la vida en la comunidad», desde la cual se hacían compatibles diferentes espacios como la familia, los compadrazgos, los ciclos productivos, el trabajo, la resolución de conflictos internos y externos, entre otros espacios y ritmos. Al observar la comunidad en retrospectiva (a partir de etnografías y de testimonios de personas que hablan del «antes») es posible señalar que desde esta unidad fenomenológica dotaron de sentido sus prácticas y relaciones, que son también el conjunto que transmiten a las generaciones recientes, pues aún tiene vigencia, aunque se va modificando.

Juventud indígena

En las revisiones de las etnografías dentro de la antropología mexicana, Maya Pérez (2014) encuentra que los y las jóvenes han aparecido en las descripciones (anexo 1), pero sin ser el foco de los estudios –algo similar a lo que me ocurrió en el proyecto de salud sexual–, aunque hay investigaciones que se dedican a la juventud como identidad distintiva (Reguillo, 1997; Urteaga, 2011). Maya Pérez considera que es ocioso preguntar si el concepto «jóven(es)» es un término nuevo en los pueblos indígenas o si corresponde a una categoría externa (*etic*); quizá sea más equilibrado decir que los y las jóvenes, en términos de edad, han estado en todos los momentos históricos, pero la juventud es una categoría que ha tenido reciente enfoque, aún más en las investigaciones sociales que se realizan en pueblos indígenas (Pérez, 2014). Me sumo a este señalamiento porque las lenguas indígenas que se hablan en la Sierra Norte de Puebla tienen palabras para designar a personas jóvenes y en algunos casos incluso para momentos o etapas de joven. Lo que cambia son las condiciones de vida que la población tiene y las recientes condiciones que están experimentando no solo los y las jóvenes indígenas y rurales, sino la juventud en general.

En los estudios sociales que se enfocan en lo juvenil hay un punto de partida que es reconocible desde dos ámbitos, lo social y lo simbólico (Feixa, 1998). Siguiendo a Carles Feixa, una cultura juvenil, en términos generales, es reconocible desde lo social al observar las relaciones entre generaciones, clases, géneros, y territorios; mientras que, desde lo simbólico, se reconoce en los lenguajes, vestimentas, músicas. Así, se puede observar en las actividades y valores que se producen al tiempo que organizan a un grupo (ibídem: 82). Haciendo un acercamiento a una localidad de la Sierra Norte de Puebla, Spencer Avalos menciona que «los y las jóvenes rurales tienen la posibilidad de construir su identidad desde una amplia gama de referentes al interior de sus comunidades» (2010: 64-65), porque estas son diversas según los flujos de las interconexiones con elementos de la globalidad. Desde mi acercamiento, las personas tanto adultas como jóvenes me comentaron situaciones que consideran reconocibles de la juventud que les ha tocado presenciar, al mismo tiempo que indicaban contrastes entre lo que se vivió en tiempos anteriores frente a las condiciones de vida que se tienen en los tiempos actuales. Considero que se trata de juventudes específicas, porque si bien hay palabras en lenguas indígenas para definir la situación de persona joven, se trata de juventudes diferentes porque las condiciones de vida, la socialización y las contradicciones locales son distintas. Al retomar notas de estancias anteriores, junto con el trabajo de campo de 2012-2013, puedo aventurar algunas ideas para interpretar las condiciones actuales de la *juventud indígena* que nos amplíen su conceptualización.

Las personas tanto adultas como jóvenes me comentaron situaciones que consideran reconocibles de la juventud que les ha tocado presenciar, al mismo tiempo que indicaban contrastes entre lo que se vivió en tiempos anteriores frente a las condiciones de vida que se tienen en los tiempos actuales

Para comenzar, la juventud puede pensarse como una condición de transición, no de edades ni de madurez, sino de las relaciones sociales en sí mismas. Es decir, una transición sociocultural más que generacional, aunque contenga ambas características, y puede pensarse también como un proceso propio que se va ajustando a diferentes espacios sociales donde circundan las relaciones locales hacia otros espacios más amplios, que a veces pueden coincidir con un territorio físico delimitado (y que muchas veces los pueblos originarios reconocen como propio y desde el cual se posicionan y levantan demandas). Las generaciones adultas despliegan elementos de la(s) cultura(s) donde fueron creciendo mientras la(s) van transformando, y guían a las generaciones recientes hacia lo que consideran elementos propios, como los formatos de organización social que pretendieron reproducir. La generación joven transcribe parte de esos elementos desde los que también se están formando y que inevitablemente van modificando. Así, hay permanencias pero también modificaciones, y ambos extremos generan conflictos (que suelen ser los más evidentes) y espacios tenues (la mayoría de las veces desapercibidos). Es decir, la anterior «vida en la comunidad» de las personas adultas tuvo unas características que son diferentes a la actual vida en la comunidad que experimentan los y las jóvenes.

Para redondear la idea de las transiciones, se señalan algunos cruces que se asocian a espacios sociales reconocibles. Uno de esos espacios que sirve para ejemplificar las relaciones acopladas a lo juvenil es el educativo. En el espacio educativo hay tiempos y espacios, que desde el control gubernamental se designan por medio de, pero no únicamente, palabras como «estudiante» o «escuela», y alrededor de estas actualmente circulan diferentes ideas asociadas con la juventud. Además, esto tiene vinculación con la conectividad a Internet de la que hablaré más adelante. La escolaridad es referida en la Sierra Norte de Puebla

por provocar prácticas y relaciones, además de servir para expresar un «antes» y un «ahora». Los grados escolares se cursan en general de la siguiente manera: la educación secundaria, de los 12 a los 15 años de edad; el bachillerato o preparatoria, entre los 15 y los 18 años, y después la educación superior. Sumados a estas determinaciones de edad, hay programas gubernamentales de asistencia social para familias con bajos ingresos económicos y dirigidos a jóvenes estudiantes⁷ desde el nivel de educación secundaria hasta el universitario. Las poblaciones con el suficiente número de estudiantes tienen escuelas primaria y secundaria, pero este número comienza a decrecer conforme se avanza en grado escolar, por lo que los bachilleratos se localizan en las poblaciones con mayor número de habitantes, que suelen ser las cabeceras municipales, lo cual incide en la movilidad de estudiantes y en la creación de lugares para las y los jóvenes⁸. En esta misma dinámica, la oferta de educación superior es reducida y dispersa por la Sierra, concentrada en las ciudades regionales. El modelo de educación formal que se ofrece en la Sierra solo tiene algunas excepciones, en secundaria la escuela Tesijilín⁹, en bachillerato la escuela Kgoyom¹⁰, y en educación superior el Centro de Estudios para el Desarrollo Rural (CESDER)¹¹ y la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP)¹², en donde intentan mantener un vínculo con las poblaciones indígenas. Las demás escuelas ofrecen los mismos programas educativos que en otras áreas del estado de Puebla y del país.

Estos lugares escolares para las y los jóvenes, que superan el ámbito de la escuela, inciden en la socialización y en la adopción de ideas «modernizadoras», no como adopción de un mercado para el sector juvenil, pero sí como el reacomodo de valores *mainstream* a las condiciones locales (Avalos, 2010: 34-35). Por ejemplo, Macario Bautista (2011) señala que en el poblado totonaco de San Andrés Tlayehualancingo, una práctica reciente influida por el espacio escolar es el noviazgo. Precisamente en la segunda situación mencionada previamente, en el proyecto de salud sexual y reproductiva, los y las jóvenes fueron la población objetivo por el alto índice de embarazos entre mujeres menores de 18 años¹³. El noviazgo es una situación que contrasta con lo registrado en una etnografía de la década de los setenta, cuando los matrimonios eran arreglados entre los padres y se realizaba una serie de prácticas que reforzaban el establecimiento de las redes familiares (Arizpe, 1973).

En las notas de campo del proyecto de salud sexual, encontré testimonios de madres que señalaban que a ellas les tocaron condiciones de vida en las que tenían que cumplir las órdenes de sus familiares adultos, cuando se casaron continuaron cumpliendo las órdenes en sus nuevos hogares y resaltaban que ahora con sus hijos e hijas tenían dificultades para que mantuvieran el «respeto hacia las personas mayores», pues ya no obedecían. Además, en general las personas adultas señalaron que se casaron con quienes habían acordado sus padres, pero que ya no podrían ni pretendían hacer lo mismo con sus hijos e hijas, entre otras cosas porque ahora ya tenían más información proveniente de la escuela¹⁴.

Otro aspecto vinculado a la escolaridad es la movilidad y el tejido de relaciones en la región, primero a causa de la localización de las escuelas y del grado escolar a cursar, pues muchas personas adolescentes comienzan a salir de sus poblados desde la educación secundaria, y segundo, como efecto precisamente de la escolaridad al generar proyecciones a

7. Principalmente programas de asistencia social, por ejemplo el programa Prospera, pero también otras becas para estudiantes como Becas Pronabes y Becas CDI (esta última la otorga la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, dirigida a este sector de la población).
8. En el caso del municipio de Ixtepec solo hay un bachillerato, pero en el municipio de Xochitlán hay dos, uno en la cabecera municipal y el otro en Huahuaxtla.
9. Localizada en San Miguel Tzinacapan, del municipio de Cuetzalan. La mayoría de las y los estudiantes hablan nahua. Véase <http://tetsijilín.blogspot.com.es/>
10. El bachillerato se localiza en la cabecera municipal de Huehuetla, la lengua predominante es el totonaco, además del castellano. Véase <http://kgoyomcesik.blogspot.com.es/>
11. El CESDER se localiza en la cabecera municipal de Zautla. Véase <http://www.cesder-prodes.org/areaeducativa.htm>
12. La UIEP está en Lipintahua, municipio de Huehuetla. Las dos lenguas principales de los estudiantes, además del castellano, son el nahua y el totonaco. Véase <http://eib.sep.gob.mx/cgeib/desarrollo-de-modelos/universidad-intercultural/>
13. En México, a partir de los 18 años se adquiere la ciudadanía (art. 34 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos), junto con derechos (art. 35) y obligaciones (art. 36). Por otro lado, el Instituto Mexicano de la Juventud designa población juvenil a quienes tienen entre 12 y 29 años de edad. La Unesco considera joven a la población entre los 15 y los 24 años.
14. Aún así, en 2003, durante un trabajo de campo en el municipio nahua de Cuetzalan, presencié el casamiento de unos jóvenes que tenían él 15 y ella 13 años. Cuando les pregunté si sus familiares les habían casado, me respondieron que fue una decisión propia.

futuro con la idea de «salir de la comunidad» para trabajar o estudiar. En la primera situación, Nere conoció a jóvenes de otras localidades de su municipio que asistían al único bachillerato cercano, el del poblado donde ella vivía, y después conoció a jóvenes de otros municipios de la Sierra cuando cursó la universidad en Huehuetla, donde tuvo que residir de manera temporal. En la segunda situación, los y las jóvenes con quienes mantuvo comunicación salieron de su localidad al concluir el bachillerato hacia ciudades fuera de la Sierra, unos/as para trabajar y otros/as para estudiar alguna carrera técnica o universitaria; e indicaron su escolaridad como una ventaja, pues les permitía el acceso a educación superior o a un empleo bien remunerado (expectativas que no se cumplieron del todo). El espacio escolar, de la manera como ahora se articula en la Sierra, presenta prácticas y relaciones reconocibles para las y los habitantes de la región, y transiciones entre lo que antes era ser joven y lo que ahora se vincula a la juventud.

Sirve aquí retomar las sugerencias de Trouillot (2011 [2003]) para pensar los procesos de transición y reforzar la idea de que hay diferentes juventudes, no solo al mismo tiempo en diferentes lugares, sino también por los conflictos que aparentan dividir generaciones en un mismo lugar y contraponer tradición con modernidad, y que son más bien reconciliaciones de temporalidades y espacialidades, así como de diferencias y desigualdades. A continuación se menciona uno de los elementos que considero ha formado parte de la transición que vincula a las generaciones adultas con las jóvenes bajo la unidad espacio-tiempo «la vida en la comunidad», que actualmente se dirige hacia otras unidades dislocadas, y que se enmarcan en la juventud indígena desde la Sierra Norte de Puebla.

Conectividad fragmentada

En 2003 comencé a registrar algunos puntos de conectividad en la Sierra. Había entonces dos tipos de conexión: la privada, que se dividía en los cibercafés y las pocas familias que podían realizar el pago para la conexión en sus casas (que era inasequible para el hogar promedio, a su vez por la escasa infraestructura de telecomunicaciones), y por el otro lado la conexión pública, que se materializaba en puntos de acceso surgidos de políticas gubernamentales. Los cibercafés eran los puntos que mejor posicionados estaban porque tenían equipos recientes, conexión satelital disponible casi todo el día, y porque cubrían las necesidades que se tenían en ese momento del uso de las tecnologías de información y comunicación; además, eran y siguen siendo lugares abiertos para todas las personas (abiertos aunque no todas las personas entran porque no podrían utilizar los equipos). Por lo regular, estaban llenos en las tardes cuando los y las estudiantes acudían a distintas horas para realizar tareas escolares y para chatear, muchas veces se esperaba turno. En el otro extremo, el acceso público estaba anclado al espacio educativo porque se pretendía complementar las prácticas docentes, los contenidos y las actividades en el aula; así, se construyeron lugares específicos dentro del ámbito escolar: salones de cómputo¹⁵, Centros Comunitarios de Aprendizaje (CCA)¹⁶ y Centros Regionales¹⁷. Los primeros instalados dentro de la escuela, los segundos en los alrededores de las escuelas y los terceros como anexos a los edificios de las coordinaciones regionales de educación (puntos de servicios administrativos y legales para la educación básica y media).

15. Un ejemplo es el programa federal Enciclomedia que se ejecutó entre 2000 y 2006, y que tenía como objetivo equipar las aulas con pizarrones electrónicos, proyectores y una serie de materiales educativos. Fue un programa criticado por basarse en la tecnificación del aula y dejar a un lado los procesos educativos, pero algunas personas lo recibieron muy bien porque consideraban que mejoraba la educación que recibían sus hijas e hijos. Véase http://www.sep.gob.mx/es/sep1/programa_enciclomedia
16. Para conocer más sobre los CCA, véase <http://www.centroscomunitariosdeaprendizaje.org.mx/>
17. Los Centros Regionales eran lugares que reunían salas de cómputo con acceso restringido a Internet, mediateca y biblioteca de contenidos educativos, señal de Edusat (televisión educativa, véase <http://televisioneducativa.gob.mx/index.php/quienes-somos/red-edusat>), entre otros servicios; pero sin un programa de actualización de equipos de cómputo ni un programa integral educativo. Aún así, cada uno de los Centros fue el primer punto de acceso a Internet en las poblaciones donde se instalaron.

Para el período de campo de 2007-2008, y más aún para el de 2012-2013, el paisaje de los poblados había cambiado. Entre las variaciones, observé más cibercafés, a veces aún se tenían que esperar turnos pero también se podía acudir a otro punto de conexión, y además el ancho de banda era más rápido. Las modificaciones en el paisaje vinculadas a las tecnologías han ocurrido también en otras partes del planeta, por ejemplo a través de la instalación de centros de datos en Silicon Valley o de edificios temáticos como el Mobile World Centre en Barcelona, sin mencionar los cambios en las prácticas de conectividad con la ampliación de dispositivos portátiles. Lo que hace la diferencia es la desigualdad con la que el mundo moderno ha estructurado el acceso a Internet, junto con otras diferencias/desigualdades que también inciden en aspectos vinculados a las actividades y prácticas que se realizan una vez que se tiene el acceso a tecnologías digitales.

Junto con la construcción de puntos de acceso público regulados por instancias gubernamentales, acompañada de un discurso de mejora de la calidad de la educación, también en las pláticas con distintas personas se había extendido una narrativa que efectivamente ligaba las posibilidades de aprendizajes con elementos tecnológicos. En general lo que percibí, y que yo mismo había interiorizado y quizá por eso lo percibí, es que se había extendido algo similar a la promesa digital¹⁸ y se filtró, con sus matices, al entendimiento del mundo desde los ámbitos locales en los poblados de la Sierra. Considero que el espacio educativo es un aspecto clave para entender el proceso de transición de lo que he mencionado escuetamente como «la vida en la comunidad», en donde hay una serie de agentes interactuando de maneras directas e indirectas, y en distintos tiempos, que han participado en la configuración de una juventud al conformar lugares de las y los jóvenes. Dichos lugares, que no solo son las escuelas sino también las canchas deportivas, los cibercafés, u otros lugares que se encuentran en los alrededores de los poblados y a los que acuden las y los jóvenes y que son lugares apropiados por ellos y ellas¹⁹, implican prácticas de estas grupalidades e ideas que se fueron asociando a estas personas conforme fueron teniendo presencia en los poblados. Así, la vida en la comunidad ha dejado de ser la unidad espacio-tiempo desde la cual se organizaron algunas formas reconocibles de los pueblos indígenas de la Sierra, formas expresivas que fueron registradas en etnografías (véanse, por señalar algunas representativas, Arizpe, 1973 y Taggart, 1975). Así, la conectividad se está convirtiendo en un elemento organizador de prácticas y relaciones, que son a su vez diferentes a las que se organizaron en torno a la comunidad de antes. Sin que sea esta la nueva unidad o el relevo, sí es un elemento que cada vez toma más importancia.

La conectividad se realiza principalmente en los cibercafés, un lugar vinculado aunque no exclusivo a las y los jóvenes; la conectividad misma es asociada a estudiantes para la realización de tareas escolares, y es un gasto que ya se destina dentro de la economía familiar. Nere me comentó que una de las demandas de los y las estudiantes de la universidad donde estudió era tener conexión *wifi* en el campus para conectarse desde sus teléfonos móviles u ordenadores portátiles (quienes tenían), pero aún no había cuando ella concluyó sus estudios. Las y los jóvenes de Pumakgachokgochuchut acudían a cibercafés cuando tenían tiempo y dinero, primero a los cibercafés cercanos a su poblado y después desde los lugares donde se encontraban para mantenerse en comunicación con sus amistades e informarse de los acontecimientos en el pueblo.

18. Un ejemplo reciente para contrastar lo que se esperaba de las tecnologías hace 25 años se puede observar en el documental «The Digital Promise/La promesa digital». Véase <http://vimeo.com/109061204>

19. El matiz de apropiación reside precisamente en la intencionalidad con la que los y las jóvenes acuden a esos lugares. Así, un mismo lugar puede contener diferentes actividades protagonizadas por diferentes grupos de personas: «ir al monte» para un grupo de jóvenes, por ejemplo, refiere a una situación muy diferente a la de «ir al monte a leñar» (ir con miembros de la familia a recoger leña para los fogones de la cocina).

Como he mencionado antes, puede servir diferenciar entre lo que fue ser joven en momentos anteriores y lo que ahora se reconoce parte de la juventud. Mi sugerencia es señalar que la conectividad es actualmente un elemento inherente a la juventud indígena en la Sierra. Las personas con quienes interactué que pueden considerarse jóvenes, principalmente por rangos de edad pero también por las actividades que realizan y el tipo de relaciones que establecen con otras personas de sus familias y localidades, tienen que reconciliar diferentes elementos de sus vidas en sus poblados. Los poblados de la Sierra están inmersos en flujos globales, interconectados muchas veces fuera del control de las personas en los ámbitos inmediatos; sin embargo, desde esos lugares van elaborando respuestas locales. En el caso de las y los jóvenes, agregan las nuevas lógicas que vienen emparentadas con la conectividad y las tecnologías que la hacen posible. En este contexto, sugiero algunas ideas respecto a la juventud indígena de la Sierra Norte de Puebla:

- La vida en la comunidad, como unidad espacio-tiempo, articuló las relaciones y sentidos de las personas que ahora son adultas y que desde sus experiencias les transmiten a las generaciones jóvenes sus formas de hacer y ser comunidad. Pero, la actual vida en la comunidad que experimentan las y los jóvenes es diferente, está en transición por las discontinuidades internas y por los acomodos dentro de las nuevas lógicas del mundo.
- La juventud en los pueblos originarios difícilmente puede ser una sola y definible. Hay extremos como quienes quieren salir de la comunidad y quienes retoman elementos culturales adquiridos en la misma. Aunque sí se comparte una visión crítica al término indígena, ya sea por rechazar los sentidos negativos del término o por revalorar formas de hacer y ser, junto a su lengua y los términos provenientes de esta para definirse.
- En el espacio educativo (por abordar uno) se pueden observar las transiciones de lo que fue la vida en la comunidad; también sirve para comprender la conformación de la juventud en los pueblos originarios. Aunque no es determinante de las posibilidades al usar Internet, la escolaridad es un filtro inicial en el acceso.
- Un elemento que también participa de las reconfiguraciones de la vida en la comunidad, y con ello de la juventud, es la conectividad. Los cibercafés son espacios de jóvenes, pero también desde las pantallas de los dispositivos móviles y de los ordenadores hay otras prácticas y relaciones que complementan las realizadas de manera presencial. Las y los jóvenes comparten sucesos de la vida diaria, realizan búsquedas de información y contrastan ideas y valores en páginas web y entre sus contactos virtuales. Estas relaciones ya no se realizan únicamente en los lugares de las y los jóvenes, sino también en las redes sociales digitales, que es un espacio social al que la mayoría de las personas adultas no tienen acceso.
- Los elementos identitarios de las y los jóvenes se han venido fijando en procesos de transición (he intentado describir algunas partes de estos procesos) y ahora también se están definiendo bajo identidades digitales. Estas identidades digitales muestran sus facetas más flexibles y cambiantes (por la variedad de servicios de redes sociales, y aún más por la creatividad y fugacidad de los perfiles de los usuarios y las usuarias). Estas no se contraponen, sino que concurren entre lo que es presencial y digital. Forman parte de sus entramados personales, jugando con imágenes y vídeos con los cuales se representan y contraponen a las representaciones que realizan otras personas.

Puede servir diferenciar entre lo que fue ser joven en momentos anteriores y lo que ahora se reconoce parte de la juventud. Mi sugerencia es señalar que la conectividad es actualmente un elemento inherente de la juventud indígena en la Sierra

Estas identidades digitales muestran sus facetas más flexibles y cambiantes. Forman parte de sus entramados personales, jugando con imágenes y vídeos con los cuales se representan y contraponen a las representaciones que realizan otras personas

Junto a estas sugerencias en torno a la juventud indígena (la del presente que nos ha tocado), también hay dos observaciones generales (y quizá negativas) acerca de lo que sucede con las y los jóvenes provenientes de pueblos originarios. La primera es que la vida en la comunidad se reprodujo a partir de formas de transmitir el pasado, que tienen que ver con las formas orales y visuales de contar historias y que ahora están dislocadas. Si bien hasta hace unas décadas, siguiendo a Trouillot, había unidades desde las cuales se organizaban las relaciones, las transformaciones en los tiempos actuales están fragmentando los referentes que utilizamos para situarnos. Así, la comunidad está en procesos de transición porque los medios que se utilizaron para la transmisión de las historias locales ya no tienen las posiciones de relevancia que tuvieron, y por otro lado, los flujos globales nos están interconectando más al mismo tiempo que nos segmentan. La otra observación es que la interculturalidad como intención requiere diálogos, pero las y los jóvenes están buscando interacciones fuera de sus comunidades sin recibir un diálogo, sino imposiciones conformadas históricamente en las que se insertan. Neptalí Ramírez (2010) refiere su experiencia y la de otras y otros jóvenes provenientes de pueblos indígenas al llegar a la ciudad de Puebla, y señala que se dio cuenta de elementos con los que no contaba para posicionarse en los espacios sociales de la ciudad, un aspecto que requiere de habilidades sociales y de capital cultural. Tal vez la socialización que están realizando las y los jóvenes a través de los recursos digitales permita ir conformando espacios de diálogo.

Comentarios finales

Lo que he tratado de describir son procesos de transición que viven las personas desde lo que antes era designado hacia lo joven y lo que ahora se designa hacia la juventud. Lo he hecho a partir de cruzar lo que observé en los trabajos de campo, con lo que me dijeron las personas con quienes interactué y con lo que he leído en estudios previos sobre la región o sobre la juventud indígena en la región. Al mismo tiempo he intentado realizar este análisis bajo la idea de que es posible reflexionar de manera tangencial sobre términos que expresan diferencias de la colonialidad –como el de «indígena»–, aunque sean estos mismos los que enmarcan las prácticas y relaciones que establecen muchas de las personas que conocí y también las mías. En este sentido, he evitado definir «juventud indígena» porque sí puede darnos orientaciones teóricas pero al mismo tiempo oculta diferencias conformadas histórica y situacionalmente.

Considero que poco a poco los y las jóvenes están fijando posturas hacia el término «indígena», cuestionando su raíz proveniente del período colonial y postergada esa diferencia/desigualdad hasta nuestros días. Si bien reivindican diferencias que nos pueden parecer contradictorias, hay posicionamientos que mezclan referentes locales con otros externos, generando diálogos interculturales.

He intentado que las situaciones descritas, y en general el texto, muestren la multiplicidad de las características de las personas. También, al igual que señala Rabinow (1992 [1977]) para su trabajo en Marruecos, las personas con quienes me relacioné influyeron el trabajo de campo

y el tipo de reflexiones a las que me incliné posteriormente, en este sentido quizá el ejemplo más claro sea la interacción con Nere. Es ella quien provocó la discusión de lo que yo estaba observando y quien me hizo regresar a revisar mis anotaciones. Tengo mis dudas de si por propia cuenta hubiera llegado al mismo destino del cuestionamiento, pero sí tengo la seguridad de que los momentos compartidos me sitúan y la sitúan. Con esto quiero decir que, además de mi mirada, también está la mirada de Nere. El mismo ejemplo también puede mostrar la cara inversa, mi incidencia en algunos momentos de la vida de las personas que se cruzaron conmigo. Nere ya contaba con una serie de observaciones de sí misma y de los colectivos a los que considera que pertenece, pero si bien pudo compartirlas con muchos/as de sus vecinos/as o colegas, también era necesario un/a interlocutor/a externo/a, uno de ellos/as fui yo.

Por último, lo que despliego en este artículo comienza con los relatos de unas situaciones que de inicio parecen no tener alguna relación; sin embargo, pienso que en una trayectoria hay distintas conexiones que hacen precisamente un trayecto y que, a fin de cuentas, me han puesto a escribir en torno a tramas locales que se viven en tiempos de Internet. Considero que lo que sucede en los pueblos originarios es que ya no son lo que solían ser, y tenemos que ir comprendiendo esas transiciones mientras ocurren. Lo que muestran las y los jóvenes es que son lo que ellas y ellos van asumiendo con los elementos disponibles, dando vueltas al presente.

Lo que sucede en los pueblos originarios es que ya no son lo que solían ser, y tenemos que ir comprendiendo esas transiciones mientras ocurren. Lo que muestran las y los jóvenes es que son lo que ellas y ellos van asumiendo con los elementos disponibles, dándole vueltas al presente

Referencias bibliográficas

Arizpe, Lourdes. *Parentesco y economía en una sociedad nahua*. México: INI, 1973.

Avalos, Spencer. *La reconstrucción de las identidades juveniles indígenas en la Sierra Norte de Puebla, México*, Puebla: Colegio de Posgraduados. Tesis de maestría en Ciencias, 2010.

Bautista, Macario. *Wa lapaxkit. El noviazgo entre los jóvenes de bachillerato de San Andrés Tlayehualancingo*. Xalapa: CIESAS, 2011. Tesis de maestría en Antropología Social.

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

Pérez, Maya. «Juventud indígena». Exposición oral, Seminario permanente de Etnografía Mexicana, Ciudad de México, 22 de agosto de 2014.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina», en: Lander, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 122-151.

Rabinow, Paul. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Ediciones Júcar, 1992 [1977].

Ramírez, Neptalí. «Praxis de las juventudes indígenas». *Aquí estamos*, n.º 13 (2010), p. 25-37.

Ramos, Oscar. «Notas sobre un proyecto de salud sexual y reproductiva para comunidades indígenas», en: Ramírez, Benito y Bernal, Héctor (coords.). *Investigación multidisciplinaria en la Sierra Norte de Puebla*. México: Colpos-UIEP, 2009, p. 29-52.

Reguillo, Rossana. «Culturas juveniles. Producir la identidad: un mapa de interacciones». *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, vol. 2, n.º 5 (julio-diciembre de 1997), p. 12-31.

Taggart, James. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad nahuat de Puebla*. México: SEPI/ INI, 1975.

Trouillot, Michel-Rolph. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Cali: Universidad del Cauca / Universidad de los Andes, 2011 [2003].

Urteaga, Maritza. *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM-I/ Juan Pablos Editor, 2011.

Anexo 1. La juventud en las etnografías dentro de la antropología y el indigenismo mexicanos

En la etnografía en México:

Alfred Marston Tozzer (1982): entre 1902 y 1905 estudia lacandones de Chiapas y mayas de Yucatán y habla de los jóvenes.

Robert M. Zingg (1982): en 1934, narra la elección tradicional de la pareja entre los huicholes, y la resistencia de los jóvenes a esta.

Ricardo Pozas (1987): en 1944 estudia a los chamulas de Chiapas y también encuentra a los jóvenes.

Julio de la Fuente (1977): en 1947 analiza los cambios en los jóvenes zapotecos de Yalalag debido a la creciente educación escolarizada, la migración y los medios de comunicación.

Margarita Nolasco (1963): en 1960, reporta la ceremonia de la pubertad entre los seris, fiesta que corrobora Pérez Ruíz en 1984.

Julio de la Fuente (1976): habla ante Unicef de los adolescentes rurales en México.

Jane F. Collier (1980 y 1995): a partir de 1961 analiza el noviazgo entre los zinacantecos, como intercambio económico, y su importancia para el derecho consuetudinario y la estabilidad social.

Italo Signorini y Carla M. Rita (1979): hablan de los jóvenes entre los huaves de San Mateo del Mar. Carla M. Rita analiza la sexualidad.

Douglas Butterworth (1962 y 1975): trabaja la región mixe, analiza la situación de los jóvenes y sigue a los migrantes de Tilaltongo, algunos jóvenes, a la Ciudad de México.

Francisco R. Córdoba (1975): estudia los cambios que viven los jóvenes zoques como producto de la educación, la migración y el cambio religioso.

Felix Báez-Jorge (1975): analiza la situación de las mujeres jóvenes en Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas, ante procesos como la educación escolarizada y la migración.

En el indigenismo mexicano:

Aguirre Beltrán (1964 y 1976) y Julio de la Fuente (1976): por lo menos desde 1951, desarrollan ampliamente el papel de los jóvenes indígenas como mediadores de las relaciones entre los indígenas y la sociedad nacional, y el papel tan importante que desempeñan en el cambio y la continuidad cultural de sus pueblos.

En los estudios de los movimientos sociales contemporáneos, Pérez Ruíz (2000 y 2005): analiza el papel de los jóvenes indígenas en los movimientos indígenas de México, los anteriores y posteriores al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

Fuente: Maya Pérez, 2014.