
HABITANDO FRONTERAS: JÓVENES PURHÉPECHA EN LA PERIFERIA DE LA CIUDAD DE GUADALAJARA

Miriam Lizbeth Ambriz Aguilar

El propósito de este trabajo¹ es contribuir al conocimiento del significado de la categoría de juventud, entre l@s jóvenes purhépecha, hijos e hijas de emigrantes radicados en la periferia de la ciudad de Guadalajara, México. Se pretenderé flexionar sobre las posturas que argumentan “que la percepción de lo juvenil en el mundo indígena está atravesada por las mismas problemáticas y limitaciones, pero sobre todo por la idea prejuizada de que la juventud tiene un lugar secundario o casi inexistente entre los grupo étnicos” (Bello Maldonado, 2008, p. 163). Dichas ideas, generan, además de sesgo de información, una doble invisibilidad que excluye a los jóvenes como miembros activos de una sociedad indígena y como jóvenes (Castro, 2008, p. 93).

Por otra parte, este trabajo tiene también el propósito de recordar la necesidad de crear puentes analíticos, por lo menos en tres debates relativamente nuevos en nuestro país: los estudios

¹ Los contenidos forman parte de la tesis de maestría en Antropología Social “Habitando fronteras: Jóvenes purhépecha en zona metropolitana de Guadalajara”, CIESAS-Occidente, en febrero del 2011. Agradezco a esa institución y al Conacyt por los apoyos recibidos.

sobre migración, en lo concerniente a las segundas y terceras generaciones que nacieron en las ciudades; el debate de la juventud entre poblaciones indígenas, y las propuestas analíticas que emanan de las teorías feministas. Lograr esta intersección será un punto de partida significativo para explicar su presencia, acción y exigencias.

JÓVENES PURHÉPECHA EN LA PERIFERIA DE LA CIUDAD DE GUADALAJARA

Si bien es cierto que en la ciudad de Guadalajara ya existía un asentamiento de purhépecha al noreste de la ciudad, ubicados en el viejo barrio de San Juan Mexicaltzingo, desde que llegaron a poblar el territorio junto con el Virrey Antonio de Mendoza en 1521, no fue sino hasta la década de los sesenta del siglo XX que la migración de indígenas y campesinos hacia las grandes ciudades se hizo masiva en México y en diversos países de América Latina; y Guadalajara no fue la excepción.

El desajuste de la economía campesina, la sobre explotación de la naturaleza y la larga y cada vez más aguda crisis agraria impulsaron a la población indígena a tomar distintas estrategias de migración (Guillermo de la Peña, 2006, pp. 51-52). Desde entonces la ciudad no ha dejado de recibir migrantes provenientes de varias localidades del país. En lo que respecta a la presencia de indígenas en la ciudad, en la zona metropolitana de Guadalajara se registran 43 lenguas indígenas originarias de otras entidades y localidades (INEGI, 2010): los wixaritari y los náhuatl, ocupan el primer y segundo lugar y el tercero lo ocupa los hablantes de lengua purhépecha, que en su mayoría provienen de Michoacán. Los que han llegado de San Bartolomé Cocucho, que interesan para este trabajo, su migración rural-urbana forma parte de las migraciones familiares que se presentaron en México en los años ochenta del siglo XX. Antes de esa década, las migraciones se caracterizaban por lo

que Arizpe denominó como migración por relevos. Los primeros asentamientos se ubicaron en la colonia Arboledas, específicamente dentro del Mercado de Abastos de la ciudad. Muchos de los purhépecha instalaron sus viviendas en las obras negras que se llevaban a cabo en el mercado.

Los hombres, desde su llegada a Guadalajara se han empleado como peones o maestros de obras en las construcciones; en tanto que para las mujeres el trabajo extradoméstico ha tenido distintas facetas. A su arribo preparaban comida y lavaban ropa para sus paisanos recién llegados, posteriormente, se dedicaron a pepenar frutas y legumbres en el mercado, asunto nada nuevo para ellas puesto que desde Cocucho, ya había quienes salían para trabar en dicho lugar. Posteriormente, cuando terminaron las obras de construcción en el Mercado de Abastos a l@s cocuchenses se mudaron a otro lugar; y gracias a los lazos de amistad que establecieron con los mestizos que trabajaban en las obras, a uno de ellos le ofrecieron en venta un terreno en la colonia Miramar que podían pagar en abonos. Según los testimonios, fue a partir de este hecho que la mayoría de l@s purhépecha siguió al paisano al que le ofrecieron el terreno, y fueron comprando en abonos sus propios terrenos, primero en las colonias Miramar y Arenales Tapatíos, y después en Paseos de la Primavera, ubicadas en el municipio de Zapopan. Allí, con sus familiares, llegan los nuevos migrantes y se independizan cuando adquieren su terreno (Ambriz, 2009).

En los años noventa del siglo XX, fue cuando, además de familias completas, empezaron a migrar a la ciudad de Guadalajara, jovencitas recién “robadas” por los hombres purhépecha que retornaban a Michoacán para asistir a las fiestas patronales anualmente. La mayoría de estas muchachas llegaron a vivir en la casa de sus suegros, como marca la costumbre y, en la actualidad, muchas de ellas tienen a sus hijos e hijas ya radicadas en la ciudad.

En los casos de las familias que llegaron en el transcurso de la década de los años noventa y del año 2000, éstas venían con hijos e hijas de dos, tres o cuatro años de edad; lo cual ha creado una nueva

generación de purhépecha que nacieron, crecieron y socializaron en este el nuevo contexto.²

LOS ESTUDIOS DE MIGRACIÓN, LA TEORÍA DE LA JUVENTUD Y LA PERSPECTIVA DE GÉNERO: UN DIÁLOGO NECESARIO PARA ESCUCHAR Y COMPRENDER A LA JUVENTUD INDÍGENA

En la actualidad no es fortuita la necesidad de crear puentes analíticos entre los debates sobre la juventud indígena y la migración de indígenas a las ciudades con el subtema de las nuevas generaciones de indígenas nacidos o crecidos dentro de la urbe—ambos temas cruzados por la teoría feminista —y su propuesta analítica de género—, puesto que al relacionar las tres vertientes se ponen en evidencia hechos de gran relevancia. En primer lugar, hay que considerar que la juventud indígena no puede ser entendida en la actualidad sin tomar en cuenta que varios de sus miembros que habitan en las ciudades forman parte de procesos migratorios, ya que si bien muchos no fueron partícipes directos, viven el impacto del éxodo de sus familias, y en ellos repercuten las relaciones étnicas, de género y de clase (Sánchez Gómez, 1998). En segundo lugar, es necesario reconocer que la mayoría de l@s jóvenes indígenas urbanos son parte de un sistema comunitario extraterritorial (Oehmichen Bazán, 2001) que ha logrado, a través de un sistema de imperativos morales (Martínez Casas, 2001) que ést@s, aunque hayan nacido en un contexto diferente al de sus padres, continúen siendo educados y reconocidos como miembros de la comunidad de origen de sus progenitores y de su comunidad emigrante. Y en tercer lugar, se advierte en los jóvenes una nueva fase de vida, ya que como lo señalan algunos estudios sobre migración, como los de Manuela Camus (2000) y Martínez Casas (2001), en la ciudad el ser joven significa

² Muestra realizada a 15 madres de familia, en la colonia Miramar y Arenales Tapatíos, en Zapopan, Jal. 2009 y 2010.

“un periodo que provoca tensiones con los hijos porque no se comprenden sus diferentes esquemas de comportamiento sociocultural, de moral y de códigos de integración”; es decir que es en torno al ser joven donde aspectos relacionados con la generación, el género, la religión, la educación y los medios masivos de comunicación, tienen un impacto importante, en la medida en que inciden en la construcción de una nueva identidad juvenil (Camus, 2000, p. 472).

Para algunas autoras, se trata de la invención de la adolescencia, que no solo se genera en las ciudades, sino que emerge también en las zonas rurales, como sucede entre algunas comunidades mazatecas donde, según Sánchez Bandala, “lo juvenil no es una categoría formada a partir de elementos de la matriz sociocultural mazateca [...] sino que esta se está gestando desde las instituciones como programas gubernamentales, la escuela, las unidades médicas y las iglesias” (2005, p. 36). Mientras que para otros, como Álvaro Bello, el mundo indígena está atravesado por “la idea prejuizada de que la juventud tiene un lugar secundario o casi inexistente entre los grupos étnicos” (Bello Maldonado, 2008, p. 163), lo que hace parecer “que las sociedades tradicionales y los grupos étnicos en particular ‘no producirían juventud’, sólo lo harían pagando el precio de la asimilación o la aculturación”; algo con lo que él no está de acuerdo.

En este contexto de perspectivas encontradas entre quienes consideran que la juventud indígena es producto de la modernidad y quiénes encuentran se trata de una categoría con una larga trayectoria histórica, es necesario tomar en cuenta la propuesta Pérez Ruiz, quien sugiere como un primer paso, indagar qué significa ser joven para las poblaciones indígenas con el fin de constatar si la categoría social, o un equivalente, existe entre ellos, para comprender sus significados y variaciones en el tiempo, lo cual ayudará a acercarse al tema sin los sesgos que tienen algunas de las investigaciones sobre los jóvenes indígenas (Pérez Ruíz, 2009, p. 17). Por tanto, “el reto no será sólo rescatar la multiplicidad de voces que habla sobre los jóvenes, sino la voz-praxis de ellos mismos y de este modo

contraponerlas a las otras y de ahí construir la complejidad de un lugar social jerárquicamente establecido como es el concepto de juventud” (Pérez Islas y Urteaga Castro Pozo, 2004, p. 10).

Por otro lado, desde los estudios de migración se ha propuesto incorporar la perspectiva de género en las investigaciones e ir más allá del estudio de las propias mujeres, y “utilizar un concepto relacional de inequidad de género que englobe las desigualdades sociales, económicas, socioculturales y de poder, entre hombres y mujeres, por un lado, y entre las propias mujeres y los propios hombres ubicados en diferentes clases, grupos étnicos, etapas de su ciclo de vida y su posición en los sistemas de parentesco, por el otro” (De Oliveira y Ariza, 1999, p. 26). Enfoque desde el cual se podrá dilucidar cómo en cada cultura existe una *operación simbólica* o un *esquema de género* que otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres, ya que dentro de este proceso, según Lamas, es cómo se construye socialmente la masculinidad y la feminidad (Lamas, 2002, p. 135). De este modo, la categoría de género nos ayudará a saber “la forma específica en que se viven los modelos de ser mujeres y hombres de acuerdo con las prescripciones normativas, las circunstancias del momento y al lugar donde vive cada uno, pero sobre todo, las respuestas que cada hombre o mujer da a esas prescripciones trascendentes y normativas, aceptándolas, recreándolas o rechazándolas” (Olivera Bustamante, 2004, p. 56). Tales referentes, son necesarios para comprender a las nuevas generaciones de indígenas que crecen hoy en día en sus pueblos, en sus comunidades y también en las ciudades, como Guadalajara.

¿EXISTE LA CATEGORÍA DE JUVENTUD ENTRE LOS JÓVENES PURHÉPECHA?

Cabe recordar que investigaciones como las de Álvaro Bello (2008) pusieron en evidencia que entre los purhépecha de Nurío, Michoacán, existen nociones sobre lo juvenil. De modo que tal categoría

está relacionada “dentro del ciclo vital de las personas y por hitos que estructuran el paso de la vida infanto-juvenil a la adultez”. En opinión del autor, la etapa juvenil se constituye a partir de los cambios biológicos pero también de las nuevas habilidades y roles que tienen l@s jóvenes en el contexto familiar. En el caso de las mujeres, la llegada de la menstruación abre una nueva etapa donde se les nombra *watsi* o jovencita. Por su parte, los hombres en esta etapa, posterior a la niñez y previa al matrimonio, reciben el nombre de *tumbí*, y a diferencia de las mujeres, no existe un claro límite biológico, como la menstruación, así que la condición de *tumbí* está asociada a los cambios corporales, así como al desarrollo de su sexualidad y capacidad de procreación (Bello, 2008, p. 166).

A pesar de estas importantes aportaciones, aún falta saber cuáles son estas esas nuevas habilidades y roles que tienen l@s jóvenes, no sólo dentro del espacio familiar, sino en el comunitario, laboral, escolar y barrial. Asimismo se necesita saber qué significa ser joven tanto para las jovencitas como para los nacidos y crecidos en las zonas rurales y en ciudades nacionales e internacionales. Y es en esos aspectos que el presente capítulo intenta contribuir, dando a conocer el significado de ser joven y purhépecha para l@s jóvenes nacidos y crecidos en la periferia de la ciudad Guadalajara. De entrada, propongo que la categoría de juventud siempre ha existido para este grupo y que se ve materializada en cada una de las actividades que realizan durante su etapa de juventud.

EL HOGAR, TRABAJO Y ESCUELA COMO ÁMBITOS DE CONTINUIDAD Y CAMBIO EN LA CONDICIÓN ÉTNICA DE LOS JÓVENES PURHÉPECHA TAPATÍOS

Como mencioné antes, l@s jóvenes forman parte del proceso de migración de una comunidad emigrante extraterritorial así como de un sistema de imperativos morales, que los diferencia de inmediato de otros jóvenes no indígenas en la ciudad. Es a través de

la socialización que los jóvenes aprenden desde pequeños a pensar y vivir dentro de sistemas sociales que les han transmitido de generación en generación. Lo primero que aprenden es un sentimiento de pertenencia a su grupo (Lestague, 1998, p. 225) que no significa que, a través del tiempo, no aprendan otros, como el sentimiento de pertenencia a un barrio, por ejemplo. En el modelo cultural purhépecha de Cocucho, de donde provienen algunos de los entrevistados, l@s niñ@s desde pequeños, además de aprender los códigos de comportamiento, pensamiento y lenguaje de su cultura, también viven un mecanismo por el cual se establece su identidad o masculina o femenina. Así, mediante la socialización primero comprenden su papel derivado de su género y en segundo lugar, adoptan una forma de comportamiento con los demás (Montesinos, 2002, p. 355).

Las niñas empiezan a aprender las labores del hogar a edades muy variadas. Algunas inician entre los 6 y 12 años. Las actividades que realizan son barrer, sacudir los muebles, lavar ropa y asistir a la madre en la elaboración de comida. Asimismo se les enseña a bordar. También desde niñas se les exige cuidar a sus hermanos menores cuando la madre está ocupada o trabajando. No obstante la enseñanza de esa actividad no es para todas las jovencitas, ya que las hijas que trabajan se les exenta de tal tarea, cuya obligación se traslada a una de sus hermanas. Igualmente las jovencitas que son las últimas de las familias, están libres de esta obligación, ya que por ser las “más chicas” ya no tienen hermanitos que cuidar. Además son l@s hijos e hijas menores quienes disfrutan de los beneficios que les brinda tener una hermana o un hermano que radica en Estados Unidos, y que constantemente les envía dinero, ropa, zapatos, para cubrir cualquier compromiso que se les presente a ell@s y la familia.³

³ Datos de trabajo de campo en San Bartolomé Cocucho, Michoacán, y en las colonias Miramar y Arenales Tapatíos en Zapopan, Jalisco. 2009 y 2010.

En el caso de los niños, es visible que estos tienen menos obligaciones con el hogar. Sólo se les asigna tareas como cuidar de sus hermanos menores cuando salen a jugar fuera de la casa o al ir por algún mandado. Son por lo regular ellos quienes tienen más tiempo para jugar. Adelaida Francisco, madre de ocho hijos, menciona que ella sí les enseña a sus hijos varones las tareas de la casa, no obstante “al crecer cambian”.⁴ Lo anterior posiblemente tenga que ver con los candados sociales que históricamente se han mantenido no solo dentro de la cultura purhépecha, sino dentro de sistemas patriarcales más amplios, y que conduce a que los jóvenes que intentan transgredirlos sean muchas veces estigmatizados por la propia comunidad emigrante. Cuando uno de los jóvenes ha sido observado *in fraganti*, por otros hombres, tíos, primos e incluso por otras mujeres, haciendo alguna labor del hogar son identificados como “mandilones y maricas”, tildados de niñas” y son señalados por no tener mujeres en la casa “para que les hagan el quehacer”.⁵

Es decir, que salirse de la norma tiene un costo social que no todos los jóvenes están dispuestos a sobrellevar, que se materializa con la “carrilla” o “carreta” (broma o burla) que muchas veces logra echar abajo los intentos de madres, como Adelaida, por construir una forma distinta de vivir. Esta situación también la viven las jovencitas pero de manera distinta. Por ejemplo cuando ellas no hacen aseo se les tilda de ser “bien güevonas”, comentario, que según las jóvenes, les puede causar hasta la soltería permanente. De este modo, para evitar este tipo de comentarios, a las jovencitas se les educa para que aprendan los oficios del hogar, como “hacer lumbre y echar tortillas a mano”. Estas prácticas se las enseñan sus madres o abuelas y es incentivada también por los padres “por si se juntan con uno de Cocucho” ellas sepan tortear. Actividad que las jóvenes deben de aprender obligatoriamente antes de casarse, ya que de lo

⁴ Adelaida Francisco se encontraba presente el día que entrevisté a su hijo Jesús Martínez Francisco de 17 años en octubre de 2009.

⁵ Para evitarles “la carreta” se reservan los nombres de los jóvenes entrevistados en la colonia Arenales Tapatíos en noviembre y diciembre de 2009.

contrario se pondría en duda la educación correcta que han recibido de sus madres en la ciudad.⁶

Sin embargo, a pesar de que es una obligación generalizada, para jovencitas como Bertha Alicia Jacobo, de 15 años, aprender a tortear no es muy necesario, puesto que en la ciudad es más importante enseñarse a preparar la comida.⁷ Otras de las cosas que deben de aprender las muchachas antes de casarse, según Concepción Santos, joven de 17 años, es la elaboración de atole, ya que se dice entre la comunidad que “si el atole va a saber bueno, eso quiere decir que ya sabemos hacer todo, si el atole sale quemado muy así pegajoso, muy aguado, no sirves para nada”.

A pesar de esa estricta división por género, en algunas familias, donde la figura paterna o materna está ausente, se observa que las actividades dentro del hogar son más equitativas. La madre o las hijas mayores que toman las riendas del hogar se desmarcan de la forma en que la comunidad emigrante exige que sean educados los miembros de la familia. No obstante, en su socialización con familiares y paisanos hay tensiones. Los jóvenes educados de forma diferente evitan exponerse ante cualquier primo, tío o paisano, ya que el comportamiento de mujeres y hombres es constantemente vigilado y custodiado por la familia extensa y por la comunidad, al grado que a l@s jóvenes les resulta muy difícil trasgredir sus papeles en este ámbito.

LAS DIFICULTADES DE LA EDUCACIÓN

En las entrevistas a 20 jóvenes nacidos y crecidos en la periferia de la ciudad de Guadalajara, se evidenció que la mayoría no terminó la primaria. Son contados los que logran ingresar a la secundaria

⁶ Entrevistas realizadas a Rosa Santiago Torres y Concepción Santos Santiago de 15 y 17 años en la colonia de Arenales Tapatíos. Noviembre de 2009.

⁷ Entrevista realizada a Bertha Alicia Jacobo, joven purhépecha de 15 años en la colonia Arenales Tapatíos. Febrero de 2010.

por varias razones. Por ejemplo, está el caso de jóvenes como Jesús Martínez Francisco, de 17 años que al terminar la primaria ya no deseaba ingresar a la secundaria porque tuvo una mala experiencia en la primaria y quedó “espantado”, motivo suficiente para no continuar con los estudios. El hecho que l@s maestr@s estén desinformados y carezcan de estrategias pedagógicas hacia alumn@s indígenas provoca que muchos de l@s niñ@s, como Jesús, se nieguen rotundamente a ir a clases. Aunando a lo anterior está el desinterés por los estudios, de parte de algunos padres de familia, lo cual, junto a otros aspectos contribuye para que los jóvenes dejen definitivamente la escuela.⁸

Otro motivo por lo que los padres deciden no enviar a sus hijos a la escuela es por la desconfianza y el miedo que sienten la primera generación de migrantes, respecto al espacio urbano, muchas veces desconocido. Los medios de comunicación y las malas experiencias con algunos meztis@s les provocan desconfianza e influye en la decisión de los padres para no enviar a los hijos a la escuela.⁹ También existen casos en que por enfermedad o por cuidar a la madre cuando ésta ha parido, los hijos no asisten a la escuela –principalmente las hijas–, ya que las jovencitas son las indicadas para realizar los cuidados que se requieren. Muchas veces las madres trabajan y no pueden cumplir con el cuidado de los enfermos, y pagar a una enfermera resulta muy costoso; por ello, las familias utilizan la estrategia de asignar la responsabilidad de “cuidadoras” a las jovencitas; lo que provoca que dejen sus actividades escolares y le den prioridad a su papel femenino asignado.

Otro de los motivos por los cuales los jóvenes no ingresan a la escuela, es la falta de documentación oficial, lo que sucede cuando los padres y madres purhépecha no fueron tampoco registrados y

⁸ Este desinterés porque los hijos e hijas asistan a la escuela también se ha evidenciado en padres de familia otomíes.

⁹ A madres de familia purhépecha migrantes como Candelaria Pasaye, observar y escuchar las noticias le ha provocado desconfianza y miedo. Entrevista realizada en la colonia Miramar. Octubre de 2009.

todos carecen de actas de nacimiento. Requisito indispensable en la ciudad para ingresar a la escuela. Realizar el trámite de registro extemporáneo es oneroso pues depende de los años de retraso. Y aun cuando los hijos sí han sido registrados, sucede que los padres no tienen el dinero suficiente para pagar el transporte para regresar a la comunidad y hacer los trámites correspondiente para obtener las copias.

Por ejemplo, cuando estuve en Cocucho, acompañé a Carmen Pérez Santos, una emigrante purhépecha de 33 años, y a sus padres al Registro Civil en Charapan para que fuera registrada y obtuviera su acta de nacimiento, y el trámite no se pudo realizar porque el acta extemporánea costaba 1,500 pesos mexicanos. Con lo anterior se ejemplifica la dificultad para que los emigrantes regresen a su comunidad para registrarse y registrar a sus hijos e hijas, quienes en algunos casos tienen entre 15 o 17 años.¹⁰ Por tanto, existen varias dimensiones del problema y el factor económico es importante para que los jóvenes no asistan o abandonen la escuela. Tienen dificultades las familias en las que el padre se enferma o es alcohólico, o cuando los padres no logran tener un trabajo que les reditué un salario seguro, y resulta que la mayoría trabaja sólo por temporadas en la construcción, “solo cuando hay jale”. Algunos de ellos tardan hasta siete meses en conseguir un trabajo. Mientras tanto las familias sobreviven haciendo otras actividades, como las que realizan las mujeres al bordar huanengos –blusas bordadas tradicionalmente– como artesanías, o cuando van a la “pela de cebolla”; cuando en esta última tarea participan hombres, es frecuente que éstos vayan con sus esposas e hijos al Mercado de Abastos de la ciudad. También la familia puede dedicarse a juntar fierro o cartón en la vía pública. Cuando las mujeres asumen el costo principal de la manutención familiar se presenta “la alteración del papel tradicional masculino

¹⁰ Tal fue el caso de Rosa Santiago Torres, joven de 17 años que fue registrada en Charapan hasta hace poco, gracias a la gestión y apoyo de la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara.

como principal proveedor del hogar”, cambio que sucedió desde la comunidad y que continúa en la ciudad (Ambriz Aguilar, 2009, p. 89). En la urbe, los hombres, jóvenes o adultos “masculinizan” las actividades salariales de las mujeres, al trabajar por temporadas en labores como la “pela de cebolla”. Aun así, las actividades remunerativas de las madres e hij@s siguen siendo importantes para el sostenimiento de toda la familia. Por lo cual los hijos y las hijas desde pequeños son incorporados al trabajo asalariado “para traer dinero a la casa”, como lo narra Ismael Martínez joven purhépecha de 15 años.¹¹ Si bien las actividades remunerativas que hacían sus padres en la comunidad han cambiado, la situación de pobreza en que muchos se encuentran persiste y hasta empeora en las nuevas generaciones. A pesar de todo, existen casos donde madres y padres hacen todo lo posible porque sus hij@s estudien.

Cabe decir que las madres de familia han tenido una influencia muy importante en la continuación de los estudios de los jóvenes, ya que son ellas quienes no quieren que sus hij@s dejen de estudiar. El estatus de viudez permite que las madres ejerzan cierta libertad en la forma de educar a sus hijos, como menciona Esperanza Pérez, viuda y madre de seis hijos: “ya no tenemos quien nos mande”. Posiblemente la asistencia activa de Esperanza a talleres de equidad de género y a muchos otros en instituciones de acompañamiento y ayuda social –a los que asisten algunas purhépecha para gestionar lugares de venta para sus artesanías–, le han permitido abrir sus expectativas respecto a la educación de sus hijas e hijos. No obstante, no dudo ni por un segundo que para varias de ellas esta forma pensar y de educar a sus hijos e hijas siempre ha estado ahí. Los constantes intentos de las mujeres para convencer a sus esposos, y demás familiares masculinos, para que sus hij@s estudien es una muestra de ello.

¹¹ Entrevista realizada a Ismael Martínez Pérez en la colonia Miramar. Octubre de 2009.

EL MUNDO LABORAL DE L@S JÓVENES

En lo que respecta al mundo laboral, la mayoría de los jóvenes en la ciudad se inserta en nichos determinados por dos aspectos: porque son trabajos que no están reglamentados por instituciones, de forma legal y social; y porque son espacios de trabajo previamente ocupados por sus padres y madres, casi desde que llegaron a la ciudad. La literatura respecto a la situación de los niños indígenas ha puesto en evidencia cómo estos son incorporados desde pequeños al trabajo asalariado (Alem, 2002, p. 30 y Rojas, 2006, p. 98). El caso de la inserción laboral de l@s niñ@s y jóvenes purhépecha no es la excepción. En cuanto son considerados como aptos para trabajar se les asigna la responsabilidad en las actividades que sus padres y madres ya desarrollan. Solo dos de los 20 jóvenes entrevistados trabajan por medio tiempo en la construcción y uno de ellos labora los fines de semana atendiendo un puesto en el tianguis.

Por su parte las jovencitas en la ciudad se desempeñan como empleadas domésticas ya sea bajo la modalidad “de entrada por salida” o laborando tres días de la semana. La mayoría de las jóvenes entrevistadas, realiza una combinación del trabajo como empleada doméstica con otras actividades remunerativas, tal como lo han aprendido de sus madres. Un ejemplo es el caso de Cerapia Rodríguez, joven purhépecha de 21 años quien durante la semana trabaja como empleada doméstica, por la tarde le ayuda a su mamá a bordar ropa tradicional para venta, y los fines de semana vende menu-do junto con otras de sus hermanas. Sus días “libres” los utiliza para ir a pelar cebolla con su madre y hermanas al Mercado de Abastos.¹²

En la pela de cebolla trabajan muchas mujeres, de allí que para las jóvenes no sea una actividad nueva, puesto que en ella han laborado desde pequeñas junto a sus madres. De modo que han sido las mujeres purhépecha las que han incorporado a sus esposos e

¹² Entrevista realizada a Cerapia Rodríguez en la colonia Arenales Tapatíos, Zapopan, Jalisco. Noviembre de 2009.

hijos y demás familiares a este espacio informal. Para los padres y los jóvenes la “pela de cebolla”, es una actividad temporal “mientras consiguen otro trabajo”. Por otra parte, a las jovencitas se les permite ir a la “pela de cebolla” siempre y cuando estén acompañadas por su madre o por alguna otra mujer de la familia.

Otras jovencitas, como Antonia Hernández Martínez, joven purhépecha de 16 años, se dedican a atender el negocio que tiene su familia, como sucede con las que asisten a la primaria o a la secundaria y apoyan medio tiempo con el trabajo una tienda de abarrotes o un puesto de frituras o de fruta.¹³ En el tiempo que les queda “libre” ayudan a sus madres a bordar ropa artesanal para vender. Recientemente jovencitas como la hermana de Antonia, se emplea como trabajadora doméstica o son cuidadoras de niños en los hogares de los indígenas nahuas de Veracruz o de purhépechas que radican en colonias cercanas al lugar donde viven. Lo que gana cada joven, todos, sin excepción, lo entregan a las madres. Ya que son las encargadas de administrar su dinero. A pesar de lo cual, los jóvenes buscan estrategias para obtener más dinero de lo que sus padres les autorizan gastar, al establecer un “convenio laboral” con su madre. Por ejemplo, jovencitas, como Rosa Santiago Torres, arreglan con sus madres que mientras el padre no tenga trabajo le entregarán el sueldo íntegro, pero eso cambiará cuando éste consiga trabajo, y entonces todo lo que obtengan con su jornada laboral será para ellas. Otros jóvenes, como Luis Blas Martínez, joven purhépecha de 17 años, convienen en darle a la madre lo que ganen en el trabajo de la construcción, en tanto que lo recabado en la “pela de cebolla” será para ellos.¹⁴ Esta costumbre es una práctica común tanto en el pueblo de origen de los padres como en la ciudad, inclusive se ejerce después de que los jóvenes se han casado o juntado en el caso de que la nueva pareja viva en la casa de los padres del

¹³ Entrevista realizada a Antonia Hernández en la colonia Miramar, Zapopan, Jalisco. Octubre de 2009.

¹⁴ Entrevista realizada a José Luis Blas Martínez, joven de 17 años en la colonia Arenales Tapatíos, Zapopan, Jalisco. Octubre de 2009,

esposo. En esos casos es la madre del esposo quien continúa administrando el salario del hijo. Con todo, en la ciudad existen parejas que trastocan esta regla comunitaria y, al poco tiempo de estar viviendo con los padres del esposo, se independizan financieramente de ellos. No obstante, y a pesar de estos destellos de transgresión, las parejas siguen dependiendo moralmente de los padres del cónyuge.

EL USO DEL TIEMPO LIBRE ENTRE L@S JÓVENES PURHÉPECHA

El tiempo libre para las jovencitas está marcado por la desigualdad de género y por el control social que se ejerce de la comunidad emigrante purhépecha. Las horas libres comienzan a partir de las siete de la noche, que es cuando “arregladas” deciden salir “dar la vuelta”. Sus paseos se limitan a un espacio geográfico cercano a su domicilio y al de sus familiares y paisanas, quienes por lo regular viven a un lado, enfrente o a unas cuantas casas o calles de su propio domicilio.

La mayoría de las jóvenes platican afuera de su vivienda, o dan vueltas alrededor de las manzanas donde se ubican sus casas, pero lo hacen siempre acompañadas de amigas, que regularmente son también sus primas, sobrinas o tías. Estar acompañadas cada vez que salen del hogar, se debe a que deben ser cuidadas constantemente por sus padres y familiares, para evitar el “opinadero” y las “habladuría” de las que pueden ser objeto, por parte de la comunidad emigrante, a causa de un comportamiento que se considere sospechoso o indecente.

Una conducta inapropiada generaría el reproche social, no solo de la familia sino de toda la comunidad emigrante. Lo cual inclusive después de estar “juntada” o casada tendría repercusiones negativas para esposo y sus familiares. Así que para evitar malas interpretaciones, las jovencitas deben estar acompañadas todo el tiempo por familiares, incluso cuando salen a platicar fuera de casa, algo que además deben hacer en lugares alumbrados y no muy retirados.

Para evitar cualquier intento de descrédito, muchas de ellas prefieren platicar con sus amigas dentro de su casa. Comportamiento practicado en la comunidad de origen de los padres, y que se acentúa más entre las jovencitas que pertenecen a las familias más tradicionales; de forma que a muchas de ellas no se les permite siquiera estudiar, trabajar o salir entre semana a “dar la vuelta”. Si salen para hacer “algún mandado” es siempre acompañadas de un hermano o hermana, una cuñada casada o de su madre. Este comportamiento es común, además, porque madres y padres tienen la convicción de que las mujeres viven “para estar en la casa” y para aprender los quehaceres de la casa.

Un comportamiento contrario en el tiempo libre de las jovencitas, afecta el prestigio de la familia, ya que las habladoras de la gente en ocasiones rompen las barreras locales y llegan hasta la ciudad de Guadalajara, y hasta el país del norte. Así que observar el uso del tiempo entre las jovencitas es una ventana más para observar ciertas continuidades y desigualdades de género que existen dentro de la comunidad, aun en la extraterritorial.

La segunda situación que afecta a las mujeres es que son regularmente el blanco de las actitudes discriminatorias por parte de algunos vecin@s de la colonia. Es lo que describe Paredo cuando afirma que “son las mujeres quienes sufren de manera más evidente la discriminación étnica y racial pues sus señales culturales son más visibles y permanentes (Paredo Beltrán, 2004, p. 10). Lo anterior adquiere un sentido particular cuando se observa que “la costumbre” de las mujeres purhépecha casadas es usar en todo momento el reboso, y, cuando las señoritas salen a la calle acompañadas de sus madres y tías casadas, estas son objeto de señalamientos y críticas por parte de la comunidad mestiza. Además de que son mal vistas las jovencitas –que en su mayoría– utilizan huaraches de plástico “para andar en la casa”. A lo cual las obligan sus madres –aunque tengan varios pares de zapatillas– como forma de educarlas para que, cuando el esposo no tenga dinero, ellas no sean exigentes y sean capaces de utilizar este tipo de calzado que no es muy caro.

Una madre que no eduque de esta forma a su hija, es cuestionada inmediatamente por las propias mujeres de la familia. Así que el rebozo de las casadas y las zapatillas de plástico de las jovencitas, más su color de piel, su peinado y su falda larga, marcan la diferencia étnica y generan el rechazo entre l@s vecin@s mestiz@s.

Para los jóvenes, las condiciones en que usan el tiempo libre son diferentes. Ellos, lo ejercen a partir de las siete u ocho de la noche, después de que regresan del trabajo y de ponerse “bien pepones”. Su lugar de reunión se ubica en la esquina o en la rocola. Esta última ubicada en cierta esquina de la colonia y cercana al domicilio de la mayoría de los jóvenes purhépecha. Allí en donde se reúnen con sus familiares pero también con algunos mestizos del barrio. En dicho lugar, los jóvenes escuchan música, rentan videojuegos, platican, beben alcohol y algunos consumen drogas. En este lugar los jóvenes purhépecha construyen un aspecto de su identidad juvenil que comparten con otros jóvenes mestizos, con quienes, según Valenzuela Arce, “establecen nexos más intensos de reconocimiento cuando existen mayores similitudes en las condiciones objetivas de vida, por lo que las clases sociales juegan un papel importante en estos procesos de reconocimiento” (Valenzuela Arce, 2009, p. 39). En ese sentido, pertenecer a una misma clase social, crecer y vivir en un mismo espacio geográfico, permite que entre los varones jóvenes, las barreras étnicas pasen a segundo lugar.

Por otra parte, pertenecer a la colonia, al barrio, propicia que la experiencia de algún familiar o paisano que ha participado en bandas locales e internacionales, se expanda y los jóvenes purhépecha decidan ser parte de algún grupo juvenil. En ello influyen sobre todo los que han migrado y luego regresan de Estados Unidos. Asimismo, hay que decir que la experiencia de ser parte de alguna banda no es exclusiva de los jóvenes purhépecha que radican en la ciudad de Guadalajara, ya que en Cocucho también han surgido estos agrupamientos.

Dentro de estos núcleos identitarios juveniles se realizan prácticas propias, como ir a “tirar barrio”. Dicha actividad, según los

propios jóvenes, consiste en escribir el nombre del barrio al que pertenecen en las paredes de la colonia. Acto que resulta desafiante para otro grupo o banda que se reúne en ese lugar. Los jóvenes purhépecha que pertenecen a una banda de la colonia, se manifiestan al “ir a tirar barrio”, lo que muestra su identificación con ese grupo y su apoyo. Lo anterior, muestra cómo se han insertado en una cultura juvenil urbana barrial, o periférica, al tiempo que podemos observar que ser de una banda los ha ayudado a sobrevivir en un ámbito marginal y agresivo dentro de la colonia. Abundan los casos en los que otras bandas a los jóvenes les “tumban” ropa, dinero y tenis, o simplemente los golpean. Razón que ha alentado a más de un joven purhépecha para que se adhiera a alguna banda y con ello propiciar la solidaridad grupal, que según Marcial se establece como la llamada “filosofía del paro” (Marcial, 1997, p. 184). Ante las advertencias de los padres y madres purhépecha para que sus hijos no se junten con otros en la rocola, los jóvenes advierten que si no “le entran a la *riña*”, cuando a ellos se les ofrezca no van a contar con ayuda. Como puede verse los jóvenes purhépecha crean lazos de solidaridad importantes con jóvenes mestizos, logrando obtener de este modo, ayuda ante la inseguridad de la colonia, un respeto entre los miembros de su barrio y protección respecto a las bandas juveniles contrarias.

Sin embargo, en las bandas juveniles no sólo se platica, juega fútbol o se “tira barrio”, también se consumen drogas, principalmente el toncho –una sustancia líquida que se utiliza para pegar calzado–. Es cierto que no todos los jóvenes purhépecha y mestizos que se reúnen en la esquina o rocola consumen drogas, sin embargo, es un hecho que crece en número de jóvenes purhépecha víctimas de esa droga. Los padres y madres hacen esfuerzos para que no la consuman, pero no lo pueden evitar. Entre las estrategias que utilizan para alejar a sus hijos del consumo de drogas está mandarlos un tiempo a Cocucho, lo cual no ayuda, porque en el pueblo también hay un alto índice de drogadicción; otras acciones consisten en no permitirles salir a la esquina, lo cual tampoco tiene éxito, ya que aprovechan los

descuidos de los padres para hacerlo; otra acción es no darles dinero y evitar que lo usen para comprar la droga. Sin embargo, esta acción también es fallida ya que sus amigos les “hacen el paro” y les regalan “un baño” o “una vaina”. El último recurso, de parte de los padres, son los golpes.

Por último es importante mencionar, que pertenecer a una banda juvenil no significa que los jóvenes dejen de participar en las celebraciones sociales de la comunidad emigrante, por el contrario, la mayoría de quienes pertenecen a una banda juvenil, son también actores principales de las fiestas sociales y religiosas que se realizan en la colonia, lo mismo que de las que se efectúan en el lugar de origen de sus padres.

LOS “RITOS DE PASO” ENTRE LOS JÓVENES PURHÉPECHA: OTRA FORMA DE VIVIR LA JUVENTUD

En opinión de Van Gennep, los ritos o ceremonias de paso son “ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio de lugar, de posición social, de estado o de edad” (Van Gennep, 1986, p. 21). Para el autor, todos los ritos de paso incluyen tres fases: preliminares (separación), liminares (margen o estado intermedio) y postliminares (agregación). En el universo purhépecha estas tres etapas se pueden identificar en cada una de las ceremonias que se realizan en honor al grado de madurez, física y mental alcanzada por los jóvenes. Además de que los ritos también tienen una dimensión pedagógica: transmitir de generación en generación las prácticas culturales históricas, que tienen como objetivo primordial: la continuidad y permanencia de la comunidad a través del tiempo.

Los ritos en los que participan los jóvenes son consecutivos de otros, precisamente porque marcan el avance del nivel de madurez de cada joven, que culminará con su tránsito definitivo a la adultez.

INTZPERAKÚ: LA ENTREGA DEL REGALO

El primero de los ritos en el que participan los jóvenes se llama *Intzperakú* que significa: la entrega del regalo. Este rito se inicia con la entrega de un regalo que puede ser: un peluche, una cadena de fantasía, un globo con dulces, una rosa o un six de cerveza, entre otros. La entrega se hace en el marco del cumpleaños del o la pretendida, o en el día de San Valentín. Una jovencita junto con amigas, primas o tías solteras, va a la casa del joven que le gusta y para entregarle el regalo a la madre de éste, quien ha sido avisada desde días antes de que se haga dicha entrega. Ella las recibe, en compañía de sus hermanas, cuñadas, tías y abuelas y tiene la obligación de invitar a las jóvenes a tomar cerveza hasta que queden satisfechas y decidan retirarse, no sin antes saber la fecha en que se les regresará el regalo. Existen casos, en los que la entrega del regalo lo realiza alguna tía o abuela de un muchacho, con la intención de que su sobrino o nieto “ya se animé a hablarle a las muchachas”. Incentivar a los jóvenes para que tengan contacto con las muchachas purhépecha pone en evidencia, al parecer, la forma en que cada familia motiva a sus hijos para madurar sexualmente, al tiempo que les indica el momento en que deben dar el primer paso para que la comunidad persista a través de futuros casamientos.

La segunda etapa de este rito continua con el “regreso del regalo”. En esta parte, el o la jovencita que lo recibió debe regresar el regalo. Este se celebra en la casa de la pretendida y en el evento participan los familiares de ambos jóvenes, así como la mayoría de los muchachos de la comunidad. En la familia del muchacho todos se preparan con su cooperación –cerveza, refresco o fruta– para acompañar al joven a la casa de la muchacha. Cada familiar ayuda con lo que puede, excepto los padrinos del joven –ya sea de bautizo, confirmación o primera comunión– ya que son ellos quienes pagarán el equipo de luz y sonido, y llevarán más frutas y cervezas al evento, lo mismo que un cambio de ropa nueva para la muchacha. A las niñas y a las jóvenes solteras, hermanas, primas o tías del

muchacho, les corresponde adornar con listones a la muchacha a quien se le regresa el regalo.

En tanto, en la casa de la muchacha hay mucho movimiento porque allí se prepara la comida que se ofrecerá a todos los familiares del muchacho. La madre de la muchacha tiene como obligación, además, invitar a todos sus familiares, a la mayoría de los padrinos y madrinas de la muchacha para que la acompañen en el momento de la entrega, aunque éstos no tienen la obligación de cooperar llevando algo, y su participación es sólo la de acompañantes. Las niñas y los jóvenes familiares de la muchacha, en cambio, tienen la obligación de adornar al joven que regresa el regalo, ataviándolo con un sombrero decorado, con un bastón, así como con cobijas. Estos objetos podrían tener un significado respecto a la madurez sexual que el joven tiene que alcanzar. La celebración termina con un gran baile dedicado a los jóvenes, donde las madres y tías del muchacho organizan a las parejas de baile, incentivándolos a “perder la vergüenza” y quizás también, a consolidar futuros noviazgos.

PIMÚ INTZPERANTZKU: LA ENTREGA DE LA PALMA

El rito que sigue del anterior es el *Pimú intzperantzku* o la entrega de la palma. En esta ceremonia participan novios formales y, aunque no se diga, es un secreto a voces que indica que el joven no tardará en “robarse” a la muchacha.¹⁵ En este rito las muchachas y los muchachos muestran públicamente a toda la comunidad emigrante que ya están preparados para el matrimonio. Como lo sugiere De

¹⁵ El robo de la novia, la mayoría de las veces se practica durante las fiestas religiosas y sociales celebradas ya sea en la comunidad de origen de los padres o en el seno de la comunidad emigrante purhépecha nacional o internacional. Existen testimonios de que tal costumbre también se realiza en periodos cotidianos; por ejemplo, Josefina Martínez Bautista, purhépecha radicada en la ciudad Guadalajara, señaló que se la robaron cuando iba a la tienda. El robo es regularmente por acuerdo de la pareja, pero quien lo sugiere es el hombre. Si una señorita lo hace su prestigio quedaría manchado para siempre.

la Cruz, “para alcanzar a ser hombre no es suficiente contar con el cuerpo cabal de un hombre; es necesario que un varón demuestre tener la capacidad de pensar como un hombre” (De la Cruz, 2001, p. 236). En este sentido, los jóvenes, mujeres y hombres, tienen que demostrar con acciones que ya saben hacer las labores que le corresponde a cada uno, y en el rito de la palma, cada quien tiene la oportunidad de mostrar, como lo sugiere Montesinos, lo bien que sus padres los han guiado en el proceso de socialización, señalándoles a sus hijos los estereotipos ideales que la sociedad espera de ambos a cierta edad (Montesinos, 2002, p. 355). Las mujeres, muestran sus capacidades para preparar alimentos y bordar, mientras que los hombres, con la rama de palma como símbolo, demuestran, según Josefina Martínez Bautista, migrante purhépecha de 48 años,¹⁶ el compromiso y el fruto de su trabajo para su futura familia.

La demostración inicia cuando una joven decide llevarle la servilleta o la canasta, como se le nombra, a su novio. Esta contiene tamales, tortillas de maíz y un pollo que han sido cocinados por la joven en tanto que la servilleta con que se protegen los alimentos ha sido bordada por ella. La actividad se realiza en el margen de la Semana Santa, principalmente durante los fines de semana, entre las siete y las ocho de la noche; horario en que la mayoría de los habitantes están descansando. Al igual que en el rito del regreso del regalo, la novia va acompañada por amigas, primas o tías, hasta llegar a la casa del novio para entregarle la canasta a su futura suegra. Igual que antes, la madre del novio les ofrece cerveza o refresco a las jóvenes y estas beben hasta que deciden irse, no sin antes saber cuándo le llevaran la palma, o le devolverán la canasta.

Los padres del muchacho son quienes deciden la fecha en que será llevada la palma, y a pesar de que la costumbre es llevarla en el margen de la Semana Santa, los padres deciden la fecha en función de cuestiones económicas, y pueden escoger otras fechas importan-

¹⁶ Josefina Martínez estuvo presente durante la entrevista a su hijo José Luis Blas Martínez, joven purhépecha de 17 años en Arenales Tapatíos. Octubre de 2009.

tes, como el día de la Virgen de Guadalupe. Ahora es el joven quien entrega la rama de Palma, decorada con listones de varios colores, a los familiares y padrinos de la novia. La decoración, la realiza el padrino de bautizo del joven, quien desde temprana hora llega a la casa de su ahijado para acompañarlo a recibir a toda la gente que participará en la entrega. Los padres, padrinos y familiares del muchacho reúnen cantidades abundantes de fruta, cerveza y pan que llevarán como dote a los familiares de la novia. Ya reunidos salen de la casa en procesión, y al llegar a la casa de la novia, el joven, junto con sus padres y padrinos, entregan la palma los familiares de la joven, junto con un recipiente pequeño que contiene dinero. Mientras tanto, los familiares del novio atavían a la prometida con listones de colores amarrados al cabello, acción con la que le dan la bienvenida a su familia. Una vez concluida la entrega de la palma, los familiares de la novia adornan al novio con sombrero, bastón y cobijas. Para la ocasión la novia y su familia ofrecen una rica comida para todos los acompañantes, y la celebración termina con un gran baile para todos.

PUANTZKÚ: EL PERDÓN

El último rito por el que transitan los jóvenes hacia la adultez, es lo que se denominan *Puantzkú*/el perdón. Por medio de este rito pasan de un “estado de soltería” a un “estado de casado” o de “unión social permanente”. Van Gennep, sugiere que esta conversión puede estar enmarcada en los denominados ritos de separación donde “el casarse es pasar de la sociedad infantil o adolescente a una sociedad madura; de cierto clan a otro; de una familia a otra y con frecuencia de un pueblo a otro” (Van Gennep, 1986, p. 137). Y dentro de esta idea se ubica el significado de la práctica de la “pedida del perdón” entre los purhépecha. Para esta celebración no existe una fecha fija, por el contrario, tiene que ver con que un muchacho y una muchacha decidan “juntarse” o vivir en pareja, para lo cual, estos deciden,

por voluntad propia y como lo marca la costumbre, irse a la casa de los padres del muchacho sin informarle a los padres de la novia. Estos “robos” de la muchacha por lo regular se realizan en el marco de alguna celebración religiosa, y suceden cuando misteriosamente la pareja se va corriendo a la casa del muchacho o a la de algún pariente de éste. Cuando menos espera la madre, su hija ya se ha ido con el novio, quedándose tristemente a esperar el perdón que el muchacho pedirá por esa acción.

Después del robo, la familia del muchacho está obligada a “avisar que la muchacha está en su casa”, y posteriormente se pondrán de acuerdo para llevar a cabo la celebración del perdón. Acto que se realiza en la casa de los padres de la muchacha y en el que participan los padrinos principales para que acompañen a su ahijado y a su ahijada. Los padrinos de bautizo de la muchacha deben pagar el equipo de luz y sonido; en caso de que no lo hagan podría interpretarse como si no estuvieran de acuerdo con la relación de la nueva pareja. Por su parte, la novia, junto con sus primas y tías, tiene que elaborar el atole que se repartirá en la ceremonia del perdón, ya que en caso de no hacerlo pondría en duda la educación que ha recibido de su familia para preparar los alimentos tradicionales. Por su parte, a los familiares y padrinos del muchacho les corresponde llevar canastas grandes de fruta y pan, cerveza y vino para la celebración. Llegado el día acordado, los familiares y padrinos del muchacho vienen, desde una cuadra antes del domicilio de la novia, bailando con todos los presentes que llevan para la familia de la novia. En cuanto a la familia de la muchacha, sus miembros se abstienen de participar en el baile, y sólo lo observan, lo mismo que la presentación de la dote, que se hace ante las mujeres de la familia de la nueva esposa. Cuando termina la presentación de los regalos, la familia del muchacho decora a la novia con listones de varios colores, dándole la bienvenida a su familia. En tanto los familiares de la muchacha atavían al novio con el sombrero y el bastón decorado y le colocan cobijas en los hombros. Posteriormente la familia de la muchacha reparte comida y bebidas embriagantes a los padres y

padrinos de la pareja. A cada padrino y a cada madrina se les asigna una compañera de bebida, con la cual tienen que tomar hasta que termine el perdón. Entre tanto a los nuevos esposos se les da de beber el atole preparado por la novia, que suele ser muy picante, tal vez simbolizando, al ingerirlo, la consumación de la relación.

PARTICIPACIÓN DE LOS JÓVENES EN LAS CELEBRACIONES RELIGIOSAS EN EL ÁMBITO URBANO: UN ESPACIO CENTRAL DE LA CONTINUIDAD IDENTITARIA

Las celebraciones religiosas del calendario anual de la comunidad emigrante son uno de los espacios más importantes en los que los jóvenes construyen y reafirman su identidad étnica. Las fiestas religiosas están siempre enmarcadas en el modelo cultural de la comunidad de origen, San Bartolomé Cocucho. Celebraciones como El levantamiento del niño Jesús, El viacrucis, La fiesta en honor a la Virgen de la Inmaculada Concepción y a la Virgen de Guadalupe han sido fundamentales para reforzar la “pertenencia y lealtad” hacia la comunidad de origen. Su realización se pretende que sea lo más fiel posible a las que se efectúa en Cocucho, lo que se nota en el monolito de la Virgen de la Inmaculada Concepción que se les pidió hacer a los artesanos tonaltecas. Si bien las reproducciones no han resultado idénticas, el objetivo ha sido reproducir y reafirmar la identidad étnica de los nuevos integrantes de la comunidad asentados en Guadalajara. Todos l@s jóvenes, sin excepción, participan constantemente en las celebraciones religiosas realizadas en la colonia donde viven. Desde niños son instruidos por sus padres y familiares en la forma como deben participar en ellas, ya sea como madrinas, padrinos, cargueros, danzantes, cargadoras de la virgen, acompañantes o como ayudantes de algún padrino o madrina cargueros. Son ell@s quienes tienen la mayor libertad dentro de la fiesta. Su participación es socializar y divertirse exclusivamente con sus paisanos jóvenes, en

la fiesta. Parece como método didáctico, que utilizan los adultos emigrantes para transmitirle su cultura a las nuevas generaciones. Es común escuchar a los padres decir que los bailes en las fiestas religiosas se realizan “para que los muchachos se diviertan”; lo cual se materializa en el último evento, que es la participación de una banda o un equipo de luz y sonido contratados para que los jóvenes bailen y se diviertan, posiblemente como una manera de incluir a las nuevas generaciones.

REFLEXIONES FINALES

Entonces ¿qué significa ser joven para los jóvenes purhépecha tapatíos?

Esta es una pregunta nada fácil de contestar, y cuando se le preguntaba a los jóvenes cómo se veían a sí mismos, éstos se tomaban un tiempo para responder, y no porque tuvieran problemas con el castellano, sino porque los jóvenes se esforzaban en pensar; y luego contestaban que ellos eran de “los dos, purhépecha y tapatío”. Y con toda razón, pues ser joven purhépecha en Guadalajara significa ser parte de una familia que ha emigrado, participar en ritos de paso y en celebraciones religiosas, y aunque esta etapa es breve, está ahí, y es vivida por cada uno de los jóvenes en la ciudad de Guadalajara. Por lo cual me sumo a las posturas que afirman que dentro de los grupos indígenas sí se produce juventud, aunque desde sus propios universos culturales (Bello y col. en Pérez Ruíz, p. 2008). Esto al tiempo que se debe reconocer que a la noción de juventud, propia de un grupo purhépecha, se suma el significado de ser joven desde la perspectiva tapatía. El hecho de vivir y socializar en la ciudad de Guadalajara ha provocado que los jóvenes se identifiquen, y sean identificados, en espacios y redes sociales más amplias que la familia y la comunidad emigrante, lo que, sin duda, amplía el significado de ser joven sólo “en purhépecha”. Ejemplo de ello es la

adhesión de algunos a bandas juveniles barriales, que son otro “espacio fundamental de socialización primaria, donde se construyen códigos, sentidos y rutinas y, en general, praxis culturales desde las cuales los jóvenes significan la vida y forman sus estilos y formaciones de vida” (Valenzuela, 2009, p. 31). Actividades como el ir a “tirar barrio”, escuchar música colectivamente, así como “entrarle a la riña” son ejemplo de lo anterior.

En investigaciones como las realizadas por Camus, 2000; Romer, 2001; y Pérez Ruiz, 2008, se coincide en que la identidad étnica entre los jóvenes indígenas es una más entre otras dimensiones identitarias, y muestran que los jóvenes, se oponen a ser encasillados en una u otra identidad. Y eso es lo que sucedió con l@s jóvenes entrevistados cuando argumentan que son “tarascos pero también tapatíos porque habían nacido aquí”.¹⁷ Por otra parte, es importante mencionar que si bien los jóvenes están creciendo y creando nuevos espacios de socialización, ello no es igual para hombres y mujeres, ya que en la comunidad purhépecha emigrante persiste un “sistema de imperativos morales”, un “sistema genérico purhépecha patriarcal” que funciona eficazmente para controlar el comportamiento dudoso de l@s jóvenes, tanto en el ámbito privado como en el público, principalmente a través del chisme y la carilla. De tal forma que cualquier indicio de que un joven se sale de las normas, trae consecuencias inmediatas, para éste y para toda su familia. La rigurosidad de las regulaciones en las relaciones de género se observa desde la educación que reciben las jovencitas en su hogar, ya que son ellas quienes asumen la mayor carga laboral en el hogar, mientras que su posición dentro del ámbito escolar aún sigue siendo marginal, a pesar del esfuerzo de algunas madres. También se observa en el uso del tiempo libre, que para ellas

¹⁷ Estoy de acuerdo con Giménez, quien afirma “que la identidad étnica, si bien se puede considerar como la primaria, ésta no es la única forma de pertenencia, aunque sea la principal. Porque además de su pertenencia étnica, un individuo puede reconocerse como miembro de conjuntos más bastos como de un grupo etnolingüístico, de una identidad regional y de una comunidad regional (Giménez, 2009, p. 150).

es limitado y vigilado. El sistema es tan eficiente, que además de provocar miedo y nerviosismo sino son acompañadas por alguna familiar al momento de salir, asegura que las muchachas se casen sólo con sus paisanos, reproduciendo los matrimonios dentro de esta etnia, y con ello, la de la comunidad.

HABITANDO FRONTERAS ¿TEMPORALES?

Como pudo verse, l@s jóvenes, principalmente los hombres, socializan en espacios que van más allá de la su familia y su comunidad, a diferencia de lo que hicieron sus padres. En este contexto el concepto de frontera es didáctico para sostener que los jóvenes purhépecha habitan “fronteras que separan, unen, delimitan, marcan la diferencia y similitud pero también producen espacios intersticiales, nuevos espacios que inauguran relaciones, pueden ser burladas, acatadas, cruzadas, transgredidas, imaginadas, reales, reinventadas y destruidas, confinan, liberan y torturan” (Balausteguigoitiar, 2009, p. 104). Sin embargo, para los jóvenes, las fronteras fueron diferentes en significados dependiendo de su sexo. Mientras que para los hombres, el vivir entre fronteras ha significado crear espacios intersticiales, donde crean nuevas relaciones sociales, para las mujeres la frontera es casi incruzable. No obstante, para ambos, la frontera temporal en que viven su juventud se “cierra” con el matrimonio y es cuando el confinamiento dentro de la comunidad se hace presente. Por ello sostengo que los jóvenes “cambian para permanecer”: ya que al adquirir la madurez biológica y social, representada por el matrimonio, “regresan” a cumplir los imperativos morales que les dicta la comunidad, y están listos para recibir el cargo comunitario o bien para que se encarguen de una comitiva, por ejemplo para recaudar fondos para las fiestas de “aquí y de allá”. Lo anterior se constata cuando l@s jóvenes, al momento de casarse o juntarse, comienza a hablar purhépecha en público, y las jovencitas dejan de maquillarse y de pintarse el cabello, y hasta dejan

de bañarse diario. Usan, además, el reboso como señal de estar casadas. Ellas están ahora a disposición de su suegra y de su nueva pareja. La aparente libertad que han logrado antes se hace a un lado y comienzan una nueva etapa. Se concluye así la etapa “más bonita” de la vida que muchas de las madres aún añoran: la libertad. Como lo sugiere María Torres, madre de dos jovencitas purhépecha: “pos son libres, no tienen quien les va a estar mandando, y cuando se casan ya es una obligación con el marido y la suegra”. Por su parte, los hombres dejan de juntarse con los “de la esquina” y con cualquier paisano que continúe soltero, y su prioridad ahora es trabajar para mantener a la nueva familia. A manera de conclusión, se puede argumentar que la comunidad emigrante purhépecha cuenta con mecanismos eficaces para el control social, los cuales se practican aún en ámbitos urbanos, y en los momentos en que los jóvenes viven con más libertad y posibilidades de socializar más allá de los límites de la comunidad emigrante; al tiempo que prepara a estos jóvenes, para el reclutamiento, o el retorno, a la propia comunidad.

REFERENCIAS

LIBROS

- Alem Rojo, A. (2002). *La niñez indígena en México*. México: Fundación Rigoberta Menchú.
- Ambriz Aguilar, M. (2009). *Mujeres purhépecha en la ciudad Guadalajara: Migración, trabajo y género*. México: Centro de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara e Instituto Municipal de las Mujeres.
- Bello Maldonado, A. (2008). Los espacios de la juventud indígena. Territorios y migración en una comunidad purhépecha de Michoacán, México. En Pérez Ruiz, M. L. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- Castro Lucic, M. (2008). La juventud indígena en Chile: Expectativas y demandas. En Pérez Ruiz, M. L. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- De la Peña, G. (2006). *Culturas indígenas de Jalisco*. Gobierno del Estado de Jalisco: Secretaría de Cultura.

- Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. México: CNCA e Instituto Mexiquense de Cultura.
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo, diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Lestage, F. (1998). Crecer durante la migración: Socialización e identidad entre los mixtecos de la Frontera Norte (Tijuana, Baja California). En Barceló, R. y Sánchez, M. J. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*. México: UNAM / Plaza y Valdés.
- López Moya, M. (2001). Hacerse hombres cabales. Masculinidad, poder y violencia entre los indígenas tojolabales de Chiapas. México. En *Los rostros de la violencia en México*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Marcial, R. (1997). *La banda rifa. Vida cotidiana de grupos juveniles de esquina en Zamora, Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.
- Montesinos, R. (2002). Masculinidad y juventud. En Domínguez, A. N. *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México: UNAM/ Porrúa.
- Olivera Bustamante, M. (2009). Una larga historia de discriminaciones y racismos. En Olivera Bustamante, M. *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, México: UNACH/UNICACH.
- Pérez, Islas y Urteaga Castro- Pozo, M. (2004). Introducción. En Pérez Islas, J, A. y Urteaga Castro- Pozo, M. *Historia de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*. México: Instituto Mexicano de la Juventud / Archivo General de la Nación / Secretaría de Gobernación.
- Pérez Ruiz, M. L. (2008). Jóvenes indígenas en América Latina ¿Globalizarse o morir? En Pérez Ruiz, M. L. *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- Romer, M. (2005). Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de los migrantes indígenas en el área metropolitana de la ciudad de México. En Yanes, P. Molina, V. y González, O. *Urbi indiano. La larga marcha a la ciudad diversa*. México: UACM, Gobierno Federal.
- Sánchez Gómez, M. (1998). Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes. En Barceló, R. y Sánchez Gómez, M, J. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*. México: UNAM / Plaza y Valdés.
- Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. España: Taurus.
- Valenzuela Arce, J. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte/ Casa Juan Pablos.

FUENTES ELECTRÓNICAS

Un recorrido por los estudios de género en México: Consideraciones sobre áreas prioritarias. Recuperado el 9 de septiembre de 2012 de <http://www.idrc.ca/es/ev-23060-201-I>, International Development Research Centre.

OTRAS FUENTES

- Belausteguigoitiar, M. Frontera. En Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irgwin, *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI.
- Camus, M. (2000). *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. México: CIESAS / Universidad de Guadalajara.
- Martínez Casas, R. (2001). *Una cara indígena de Guadalajara: La resignificación de la cultura otomí en la ciudad*. Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas. México: Universidad Metropolitana de Iztapalapa.
- Rojas Cortés, A. (2006). *Entre la banca, la casa y la banqueta. Socialización y matemáticas entre los niños otomíes que viven en la ZMG. Guadalajara Jalisco*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS-Occidente.
- Sánchez Bandala, M. (2005). *Juventud e identidad étnica en Nuevo san Martín, municipio de Playa Vicente, Veracruz*. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana. Tesis de licenciatura en antropología con especialidad en Antropología Social.