



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE
MÉXICO**

UNIVERSIDAD JAUME I. CASTELLON, ESPAÑA

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**“SOY LA SEMILLA DE ESTA TIERRA”
JUVENTUD, ETNICIDAD Y GLOBALIZACIÓN
EN SAN CRISTÓBAL HUICHOCHTLÁN**

Tesis

que para obtener el grado de

MAESTRA EN ESTUDIOS PARA LA PAZ Y EL DESARROLLO

presenta

RUTH ORTEGA SALDIVAR

DIRECTOR DE TESIS: DR. JOSÉ ANTONIO TREJO SÁNCHEZ

TOLUCA, ESTADO DE MÉXICO, MAYO 2017



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

Índice

Introducción.....	4
Estado del arte en la investigación de juventud indígena	8
Rutas metodológicas.....	14
Grupo de discusión y etnografía	14
Organización de los grupos de discusión	18
Recurso fotográfico en la investigación	22
1. Marco conceptual	24
1.1 Lo local concretado en la comunidad.....	24
1.2 Lo global manifestado en la metrópoli.....	30
1.3 Lo juvenil como mediador de lo local y lo global	34
1.3.1 La socialidad y la imaginación en lo juvenil	34
1.3.2 Juventud indígena entre lo local y lo global	38
2. San Cristóbal Huichochitlán: espacio de encuentros locales y globales.....	42
2.1 Metropolización del Valle de Toluca y sus implicaciones en San Cristóbal Huichochitlán.....	42
2.2 San Cristóbal, espacio de reconfiguración a través de distintos flujos.....	49
2.3 Primeros acercamientos con los jóvenes de San Cristóbal	57
Conclusión	60
3. Jóvenes entre flujos globales y locales.....	62
3.1 Identidad étnica en la juventud de San Cristóbal Huichochitlán.....	62
3.1.1 Memoria, costumbres	65
3.1.2 Lengua.....	73
3.1.3 Espacio.....	76
3.2. Consumos globales.....	78
3.2.1 Cine y televisión.....	79
3.2.2 Libros y música.....	82
3.2.3 Medios digitales	84
3.3 Redes de consumo	87
Conclusión	88
4. Socialidad y formas de imaginarse	90
4.1 Adscripciones identitarias juveniles en San Cristóbal Huichochitlán	90

4.1.1 Lugares.....	92
4.1.2 Grupos.....	93
4.2 Formas de imaginarse.....	105
4.2.1 Personalidades.....	105
4.2.2 Futuro e incertidumbre.....	108
Conclusión.....	112
5. San Cristóbal Huichochitlán a colores: ensayo fotográfico.....	114
I. Paredes que cuentan historias.....	115
II. La construcción del lugar (espacios significados).....	120
III. Continuidad con el pasado: la tradición.....	124
IV. Las muchachas, los muchachos y su comunidad.....	131
V. Otras historias.....	137
Conclusión general.....	142
Bibliografía.....	145

Introducción

El tema que orienta esta investigación es la juventud. Hablar de los jóvenes indígenas en contextos de marginación –que actúan entre la tradición y la vida urbana moderna– con el fin de tener un conocimiento más amplio de sus experiencias y las formas en que sortean su vida cotidiana en espacios heterogéneos entre sí.

Pero la investigación me llevó más allá y conocí una comunidad, adultos, mujeres, hombres y niños. Su historia y costumbres. La exploración de jóvenes indígenas me llevó al descubrimiento de una comunidad. De cosmovisiones desconocidas para mí, de prácticas que se reinventan cotidianamente, en suma, de su vida pública y comunitaria. Ya que el propósito inicial era únicamente la juventud como grupo social, no me adentré en la vida íntima de familias y de individuos. Mi fascinación por el despliegue de su cultura en las calles hizo que me quedara en ellas, para conocerlas, comprenderlas y fotografiarlas.

Este texto no tiene la pretensión de describir plenamente a los jóvenes de San Cristóbal Huichochitlán, sino una parte de ellos. Esta investigación es un trabajo de invención (Guber, 2015), es decir, puede verse a la comunidad y a los jóvenes desde otras ópticas y se llegarán a otras conclusiones. He ahí la no neutralidad de las investigaciones y la reflexividad de quien las realiza.

El acercamiento teórico y empírico a lo juvenil es un reto. Ya sea que avance por una vía deductiva o inductiva. Posteriormente desde qué dimensiones se analizará al actor social juvenil: del cambio social, de las generaciones, las edades, la biografía. Además, desde la perspectiva de quién: de instituciones, de adultos o de los propios jóvenes. Y un último desafío, se hablará de jóvenes urbanos occidentales o rurales e indígenas.

Este último asunto está en construcción en antropología y sociología mexicana. Ya desde el momento en que se habla de juventud indígena se evidencia la occidentalización de los grupos étnicos, pues de acuerdo con Urteaga (2008) no en todas las etnias existe (o existía) la categoría de “joven” ya que el paso de niño/a a adulto/a no necesitaba de ningún espacio intermedio. Sin embargo, a partir del contacto de los pueblos originarios con centros urbanos y la escolarización (por

ejemplo, la telesecundaria) el periodo de casamiento en las mujeres se ha postergado y la inclusión de los hombres en el mercado laboral también se ha pospuesto. Paralelamente la academia ha llevado su mirada hacia este grupo social, enfrentándose a más cuestionamientos que certezas. Es así que se ha preguntado sobre los procesos a través de los cuales se ha constituido lo juvenil indígena en las comunidades.

Por todo lo anterior, las preguntas de investigación elaboradas fueron las siguientes:

1. ¿Qué estrategias utilizan las y los jóvenes otomíes para incorporar lo global con lo local?
2. ¿Qué elementos les permiten imaginarse de otra forma diferente a la tradicional?

En cuanto a la delimitación, la investigación se llevó a cabo durante el periodo de agosto de 2015 a agosto de 2016; charlando y entrevistando a jóvenes de 15 a 24 años de San Cristóbal Huichochitlán. La investigación es de corte cualitativo con técnicas que permitan conocer las subjetividades, representaciones y sentidos que experimentan los propios jóvenes.

El objetivo general es el siguiente:

Analizar las estrategias que las y los jóvenes otomíes de San Cristóbal Huichochitlán utilizan para reinventar su vida, así como las formas en que incorporan los flujos globales a su vida cotidiana local.

Los objetivos específicos son:

1. Determinar las estrategias que las y los jóvenes otomíes utilizan para reinventar su identidad y para negociarla con la comunidad.
2. Identificar a través de la agencia juvenil la adaptación de elementos globales y locales en las prácticas cotidianas.

Al hablar de estrategias me refiero a las prácticas que las y los jóvenes tienen en su interacción con la comunidad por la cuales se evidencia que son sujetos activos en la sociedad que habitan, es decir, actúan deliberadamente en la (re)producción social, por tanto, representan también formas de cambio social, ya sea que lleven intencionalidad consciente o no.

Por tanto, considero que las estrategias contribuyen a la construcción de identidades juveniles que pretenden diferenciarse, ser únicas, pero que paralelamente se arraigan en sus orígenes étnicos.

La investigación es importante por cuatro razones: primero, porque muestra a una juventud que no es homogénea, que se construye con elementos de diferentes espacios (la ciudad y el pueblo) y en diferentes dimensiones. Segundo, en las investigaciones sobre juventud la mayoría está centrada en juventudes totalmente urbanas o totalmente rurales, sin embargo hay pocos trabajos sobre jóvenes que viven y actúan en ambos contextos. Por tal motivo creo que es relevante conocer a estos grupos que se identifican en oposición a lo urbano, pero también a lo agrícola. Tercero, es importante conocer la percepción que tienen sobre sí mismos, su comunidad y su lugar dentro de la mancha urbana. Y finalmente son jóvenes estigmatizados por su estilo de vida, origen étnico y estética, entonces es necesario conocer sus narrativas y vivencias para generar una aportación al bagaje teórico de la juventud.

Además, esta investigación contribuirá a ampliar la concepción teórica que se tiene de la juventud mexicana, es decir, aportará elementos que permitirán visibilizar otro tipo de juventud de origen indígena que se configura entre la tradición y la modernidad mexicana.

A lo largo de la investigación el lector notará que la juventud indígena a la que se hace referencia no es totalmente rural y, por lo tanto, se distancia de las juventudes que detalladamente han analizado algunos antropólogos (véase a continuación el estado del arte). A diferencia de estos grupos, los jóvenes sancristobalenses han nacido y crecido en un espacio multidimensional, es decir, históricamente se han constituido como grupo étnico con su territorio, lengua, memoria y costumbres, pero la expansión de la metrópoli los ha incorporado –de manera desigual– a la lógica de las ciudades globales, con sus relaciones sociales, infraestructura, medios de transporte y formas de concebir el mundo.

Es tarea de los jóvenes contemporáneos interpretar y reelaborar su identidad y su posición dentro de la comunidad. Ésta no ha sido pasiva en su transformación, sino que, a manera de resistencia, sus tradiciones se constituyen como espacios de

diferenciación con la metrópoli invasora, ellas evitan la atomización de la ciudad porque los une y cohesiona. Este elemento es valioso en las narraciones de adultos y jóvenes ya que tienen en alta estima los lazos comunitarios que se establecen, por ejemplo, a través de las mayordomías o de un saludo cuando se camina por las calles. Para ellos es importante estar vinculados con el otro y evitar la indiferencia de los ciudadanos.

Una segunda diferencia con el conjunto de investigaciones que se han realizado es que tampoco son jóvenes indígenas migrantes en la ciudad. Ellos no desconocen a la metrópoli del Valle de Toluca y mucho menos la del Valle de México. Saben moverse en ambas porque se han criado en sus intersticios. Hay sentimientos ambivalentes hacia estas ciudades, ya que son los lugares desde donde se les etiqueta y excluye, pero también ahí pueden encontrar los medios y espacios para expresarse sin temor a ser juzgados por los guardianes de la tradición.

Las y los jóvenes que a continuación hablan son creativos en las formas de articulación que hacen cotidianamente de su origen étnico y ser juvenil. Actualizan su cosmovisión cuando la adhieren a prácticas propias de las culturas juveniles. Pero también nutren su tradición en el encuentro que hacen de sus expresiones artísticas en las conmemoraciones familiares, religiosas y comunitarias.

Para terminar, la organización de la investigación está estructurada de la siguiente manera: la segunda parte de esta introducción cuenta con el estado del arte en el tópico de juventudes indígenas. Posteriormente, se detalla la metodología que orientó este trabajo. En el capítulo uno se discuten los conceptos con los cuales se analizará a lo juvenil indígena en San Cristóbal Huichochitlán, tales como el binomio local-global, imaginación y socialidad. El segundo capítulo contextualiza a las y los jóvenes en su comunidad y se analiza la urbanización por la que ha pasado el lugar. En el tercer capítulo, los jóvenes son los protagonistas y se les presenta en dos dimensiones: su identidad étnica como fuente de flujos locales y sus consumos culturales como fuente de flujos globales. El cuarto capítulo también se divide en dos partes: la primera explora las adscripciones juveniles y la socialidad que en ellas se produce. La segunda parte indaga sobre las formas en que se imaginan en el

futuro las y los jóvenes. En el capítulo cinco se presenta un ensayo fotográfico como resultado del uso de la fotografía como generadora de datos. Finalmente se encuentran la conclusión general y la bibliografía referida y consultada.

Estado del arte en la investigación de juventud indígena

En México la investigación sobre juventudes indígenas ha iniciado ya un vértice antropológico. Urteaga Castro (2008) mapea las líneas que orientan los trabajos: principalmente tesis de licenciatura, maestría y doctorado. El primer obstáculo que este tópico enfrenta es que tradicionalmente la juventud indígena se ha invisibilizado. Incluso se cuestiona que la etapa (como construcción social) haya existido en las etnias mexicanas, ya que el paso de la infancia a la adultez era inmediato, a través de cargos de responsabilidad para los niños y el matrimonio para las niñas. Pérez Ruíz (2011) agrega que las formas de tratar el tópico son las siguientes:

1. Quienes ya trabajan en campos indígenas e investigan desde su enfoque, sin una teoría de la juventud.
2. Los que estaban trabajando con estudios culturales y urbanos, tienen un enorme bagaje teórico y su desafío es usarlo con jóvenes que no son precisamente como la juventud hegemónica.
3. Los propios actores que buscan descubrir sus procesos, el reto es desde dónde se autoanalizan.
4. Los nuevos investigadores que pueden caer en conclusiones mecanicistas.

Los inicios de este campo de estudio tuvieron que enfrentarse a obstáculos como el marco teórico, que predominantemente era sobre juventudes en espacios industrializados. El posterior enfoque en el estudio sociocultural de la juventud tampoco permitió el estudio de juventudes étnicas por concentrarse en jóvenes urbanos. Las investigaciones posteriores centraron su atención en el sujeto joven indígena, y se movieron más allá de la comunidad indígena. Éstas hacen énfasis en la agencia juvenil, preguntándose por el cómo y desde qué dimensiones de la vida social los jóvenes están actuando. Según Urteaga y García Álvarez (2015) las investigaciones se cuestionan acerca de tres asuntos: 1) las especificidades de esta juventud; 2) las representaciones sociales indias y de otras instituciones de la

sociedad mexicana en cuanto a la juventud y 3) quiénes se denominan jóvenes y quiénes componen a estos grupos.

Los *juvenólogos* indígenas atribuyen la emergencia de lo juvenil indígena a tres procesos: la migración, la obligatoriedad de la educación secundaria y telesecundaria, y los medios masivos de comunicación. Aquéllos analizan a la juventud en dos dimensiones:

- a) Las y los jóvenes indígenas rurales. Con base en trabajos de Pérez Ruíz, Urteaga (2008) afirma que “los movimientos migratorios de la población indígena han traído cambios fundamentales en [las] vidas [de los indígenas] como la transformación de sus patrones de asentamiento, que de rurales hoy tienden a la *urbanización* y la *centralización*” (pág. 679). Por otro lado, la educación a través de la telesecundaria crea un mundo juvenil que dota de estatus, estilos y sentidos, además de tener un acento libertador porque les permite relacionarse con otras personas. También les confiere mayor individualidad y los empodera en la toma de decisiones. Los medios de comunicación, mayormente la radio, coadyuvan al sujeto joven emergente a crear sus propios lenguajes, presencias y escenografías.
- b) Las y los jóvenes indígenas migrantes. En este escenario también hay negociación por la tensión de padres y madres ante la sociabilidad que hay en la escuela y el control social de la cultura de la comunidad de origen. Las y los jóvenes indígenas en la Ciudad de México, por ejemplo, se encuentran en posiciones diferentes y desiguales. Urteaga analiza su posición desde dos perspectivas: 1) sus relaciones con las culturas hegemónicas: se mueven en dos espacios: la escuela, donde hay tensión y conflicto y por otro lado el empleo, que para los de menor educación es más fácil ingresar a él por la red de apoyo con la que cuentan (migrantes que les anteceden), y en cambio es más complicado para aquellos que tienen mayores estudios. “Autoadscribirse como indígena en la ciudad es un asunto complicado para los jóvenes y para las jóvenes por la carga negativa y peyorativa del término” (Urteaga, 2008, pág. 699). 2) Sus relaciones con las culturas parentales son difíciles de destruir ya que tienen fuerte vínculo con sus familias. Los profesionistas tienen un fuerte

“compromiso comunitario” opuesto al ciudadano que enfatiza el individualismo, pues a través de la carrera profesional buscan el beneficio familiar y comunitario.

Del conjunto de investigaciones sobre lo juvenil en lo étnico Urteaga (2008) también halla otra serie de ejes que lo conforman:

1. Juventud, etnia y migración
2. Juventud, etnia e interculturalidad
3. Juventudes, identidades e interculturalidad
4. Perspectiva histórica

Paralelamente encuentro en las investigaciones consultadas cuatro conjuntos de acercamiento a la juventud indígena. Por un lado, aquellas que ven al joven indígena en el espacio rural que está en proceso de transformación. Es el caso de Ariel García Martínez quien explora la construcción de las juventudes indígenas en municipios serranos de Veracruz. Junto con otros antropólogos, entiende a la juventud como una elaboración histórica, social y cultural, en consecuencia, cuando se refiere a lo “juvenil étnico” también lo considera como una invención, sobre todo, en sociedades donde antes no existía. Por tal motivo considera que “se puede hablar de juventud indígena en situaciones donde la sociedad nacional ha alterado sustancialmente el estilo y forma de vida indígena a partir de factores específicos” (García Martínez, 2012, pág. 77). Los principales medios para esta alteración son: el sistema escolar, los medios masivos de comunicación, la economía y la migración. La juventud que se está construyendo lo hace en un proceso dialéctico entre la tradición de la que son herederos y la selección y reelaboración de la sociedad nacional. Esa readecuación genera tensión en el grupo étnico por el cambio en los roles e identidades de hombres y mujeres, así como de ellos y los mestizos. Finalmente, las juventudes indígenas coexisten con los valores de sus antecesores generacionales y paralelamente crean nuevas formas de sociabilidad y socialización. La juventud se construye en negociación con los pueblos originarios y las sociedades nacionales y globales.

Trabajos similares son los que realizan Laura Raquel Valladares de la Cruz (2008) al dar cuenta de las mujeres indígenas jóvenes que se informan, promueven y difunden los derechos humanos al interior de sus comunidades. Por otro lado, Álvaro Bello Maldonado (2011) pone el acento en los jóvenes que han tenido una experiencia migratoria pero que han vuelto al lugar de origen. La movilidad de éstos ha traído cambios en las relaciones y prácticas juveniles que no necesariamente destruyen identidades. El denso trabajo de Maya Lorena Pérez Ruíz (2015) evidencia el cambio en una comunidad maya que se ha transformado en sus relaciones productivas, políticas y sociales y, en consecuencia, su juventud también.

Un segundo conjunto de investigaciones son las que exploran las identidades de jóvenes indígenas migrantes en la ciudad. En estos trabajos se explora la relación entre la cultura de origen de los padres y las nuevas formas de socialización urbanas, además de las formas de apropiación del espacio. El relato etnográfico de Alfredo Regalado y Ricardo Zamora (2011) describe la presencia de jóvenes ñaño (otomíes) en la ciudad de Querétaro, en el que centran su atención en los niños y jóvenes provenientes de Santiago Mexquititlán, del municipio de Amealco. La exploración da cuenta de las actividades económicas en las calles, plazas y cruceros; en éstos se desempeñan limpiando parabrisas, vendiendo periódicos y/o artículos de temporada, y en ocasiones son subcontratados para otras actividades comerciales. Los investigadores analizan las relaciones de los jóvenes entre ellos, con su comunidad y con la ciudad a partir del crucero, espacio de aprendizaje, convivencia y recreación. Entre ellas están la investigación de María Laura Serrano (2015) que expone la etnicidad transformada de sujetos que reelaboran sus raíces con elementos de la vida urbana en San Cristóbal de las Casas, Chiapas como es el *break dance*, el graffiti y la cultura hip hop, prácticas a través de las cuales pretenden reconocimiento y distinción. Similarmente, Marta Romer (2008) mide la identificación de jóvenes indígenas en la Ciudad de México con la comunidad de origen de los padres que migraron. Luis Fernando García Álvarez (2015) por su parte da cuenta de la *comunidad transregional* con jóvenes mixtecos en el Área Metropolitana de Monterrey, que viven su juventud de formas diversas y que resignifican su identidad en las interacciones con su grupo doméstico y comunitario

así como sus relaciones étnicas y generacionales. Importante es el trabajo de Maritza Urtega (2011) quien analiza a los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad de México a partir de su relación con la cultura hegemónica, parental y generacional. Finalmente se encuentra el proyecto fotográfico documental sobre los jóvenes migrantes de comunidades indígenas y rurales a la Ciudad de México de Federico Gama (2008). En él representa la forma que éstos inventan una identidad urbana con diferentes elementos de las culturas juveniles urbanas y estilos de sus comunidades de origen nombrándolos *Mazahuacholoskatopunk*: jóvenes de origen indígena y rural con cualidades indumentarias de cholos, *skatos* y punks.

El tercer grupo de investigaciones va de la mano con el anterior y son aquellas que ponen el acento en jóvenes indígenas universitarios y profesionistas; muchas de ellas realizadas en universidades multiculturales en el sur del país. En ellas vemos a muchachos¹ y muchachas que se incorporan a la educación superior y/o trabajan activamente en organizaciones que promueven a las culturas indígenas. Rebeca Igreja (2008) demuestra cómo los indígenas en la Ciudad de México reafirman su etnicidad a través de organizaciones que enfrentan, dialogan y negocian con el Estado la discriminación y racismo al que se enfrentan. Diana Negrín da Silva (2015) analiza a jóvenes wixaritari (huicholes) que buscan reconocimiento en el espacio universitario y además reclaman derechos colectivos en el activismo con el fin de proteger territorios sagrados. Isis Violeta Contreras Pastrana (2014) afirma que a través de los colectivos políticos-culturales los jóvenes ayuuik (mixes) desarrollan la capacidad de autoafirmación, autodefinición y autorepresentación, simultáneamente desarrollan nuevas narrativas y prácticas del poder.

En cuarto y último lugar destaco la investigación de Héctor Jiménez Guzmán (2002) en el rubro de jóvenes indígenas en la metrópoli, es decir, no son jóvenes que migraron a la ciudad y mucho menos el espacio que habitan es uno rural totalmente, son poblados a los que el crecimiento urbano absorbe y política y

¹ No hay un acuerdo en el uso de los términos joven y muchacho entre los *juvenólogos*. En cambio, teóricamente, se distinguen los conceptos condición juvenil, juventud, joven, actor juvenil, ser joven, adolescencia y pubertad. Para este trabajo los términos joven y muchacho serán intercambiables y su uso no tiene implicaciones teóricas (véase Feixa, 1999, y Urteaga Castro Pozo, 2011).

legalmente son incorporados, aunque no social y culturalmente. El objetivo de su investigación es hacer un mapeo de la forma en que se construyó el discurso de resistencia a partir del punk y la condición otomí. El autor analiza en tres momentos: 1) la identificación con el punk en el valle de Toluca; 2) la apropiación de la propuesta punk en San Cristóbal Huichochitlán, San Andrés Cuexcontiltán y San Pablo Autopan, principalmente con la adhesión del orgullo por el origen étnico y 3) la aparición de las prácticas discursivas. La apropiación del discurso punk en los jóvenes posibilitó que el grupo Batalla Negativa comenzara a escribir sus canciones en otomí. Al incorporar el origen indio, el discurso se diferenciará de otras formas punketas. Entonces se genera un Nosotros que incluye al joven punk y al indio negado por el Ellos-sistema.

La forma de proceder metodológicamente de los trabajos expuestos es por las siguientes vías: historias de vida, entrevistas a profundidad, cuestionarios, grupos de discusión y etnografía. Sin embargo, en algunos casos no hay un abordaje teórico de la juventud indígena y mucho menos del grupo étnico que investigan (Jiménez Guzmán, 2002; Gama, 2008; Regalado & Zamora, 2011).

Una condición que aparece en los descubrimientos de las y los investigadores es la desigualdad a la que se enfrentan las y los muchachos indígenas, no importa el espacio en el que se muevan, la marginación, exclusión y estereotipos de su origen y deber ser étnico están presentes.

Por otro lado, me gustaría señalar que la globalización está latente en la mayoría de los textos, sin embargo no problematizan el concepto, hablan de ella como algo dado, es el contexto que influye determinadamente en la construcción de identidades juveniles indígenas, pero no se detienen a explicar qué entienden por globalización.

En suma, se puede afirmar que las investigaciones sobre juventud indígena comparten marcos teóricos, metodología e incluso algunos hallazgos. Es cierto que se han transformado y que manifiestan el cambio cultural, social, político y económico de sus comunidades, pero creo que también de las sociedades mestizas. En los intercambios que muchachas y muchachos tienen con sus

coetáneos, su comunidad y el estado, actualizan y reelaboran su ser y actuar juvenil indígena.

Rutas metodológicas

Con el fin de descubrir significados, sentidos e imágenes que las y los jóvenes de San Cristóbal Huichochitlán tienen de sí mismos y la forma en que se piensan e imaginan en un escenario global-local se utilizó metodología cualitativa. Esta vía de conocimiento del sujeto de investigación me permitió acceder a detalles de la vida social que difícilmente se podrían conocer con otro método. Además, la naturaleza del proyecto –juventud indígena, identidades, agencia– exigía la utilización de técnicas que den cuenta de los procesos subjetivos de las personas.

Grupo de discusión y etnografía

El proceso de la investigación consta de dos fases: uno descriptivo y otro interpretativo. Por tanto, las dos técnicas a las que recurrí, principalmente, fueron la etnografía y el grupo de discusión. Elegí el grupo de discusión en lugar de entrevistas individuales porque al investigar a un conjunto específico –juventud otomí– las creencias sobre lo que significa pertenecer a una colectividad pueden manifestarse justamente en la conversación grupal, la discusión, la negociación e intercambios que individualmente realicen.

Hablar de grupo puede evocar a dos caminos distintos de analizarlo y trabajar con él: el sociológico y el psicológico. Es claro que esta investigación se centró en el primer rubro porque el interés es conocer la naturaleza de un grupo. En ambas disciplinas las tradiciones teóricas sobre lo que es un grupo son amplias y distintas entre sí, en consecuencia, la definición puede variar. Para esta investigación resultó útil la enunciación que Ma. Guadalupe Chávez (2004) hace al respecto, basándose en autores de épocas y latitudes diferentes: “[el grupo] es un conjunto de individuos vinculados fuertemente entre sí, que comparten ciertas reglas y que se adaptan a ellas, en relación con una tarea que todos los miembros están de acuerdo en llevar a cabo” (pág. 50). Entonces, el grupo no es únicamente gente reunida, sino un conjunto de personas unidas por intereses comunes y con un consenso mínimo en lo que creen y hacen.

A través de esta técnica se indagó sobre la subjetividad del grupo para descubrir las tensiones y contradicciones que subyacen en la realidad social. De acuerdo con Jesús Ibáñez (citado en Chávez, 2004) en el grupo de discusión está presente el contexto existencial del grupo –la sociedad– así como el contexto lingüístico –el discurso– durante el proceso de producción de éste –la discusión–, a través de ese ejercicio se busca que las y los participantes reflexionen sobre el sentido de sus acciones vinculadas a la vida cotidiana. Según el sociólogo español, con esta técnica de investigación se hace énfasis en dos dimensiones de la vida social:

a) El discurso como medio de conocimiento de la realidad social con un texto que será analizado e interpretado. En él se perciben “significaciones culturales de la comunicación simbólica”, en consecuencia la discusión grupal posibilita la producción del proceso de ideología y consenso.

b) La ideología. Las culturas se entretajan con discursos, estos se encuentran detrás de costumbres y ellas se subordinan a la ideología, por tanto, el análisis ideológico permite ver un espectro de la sociedad más amplio.

Paralelamente Canales y Peinado (1995) afirman que el grupo de discusión analiza el discurso social “mediante la deconstrucción de los componentes semánticos de producciones discursivas concretas [...] para mostrar su estructura” (pág. 288).

En esta tradición lo más importante del grupo de discusión es el discurso que *reproducen*, y que una vez que haya sido expresado se convierte en texto para ser analizado en el marco de una ideología. Por obvias razones esta técnica pareciera ser inherentemente posestructuralista, sin embargo, en esta investigación lo central no son las ideologías sino las prácticas de jóvenes en un ambiente de cotidianidad. El objetivo que se persigue aquí es el análisis e interpretación de las estrategias de las y los jóvenes otomíes para vivir e imaginarse entre un mundo global y una comunidad local, creo entonces que a través de esta técnica las y los jóvenes pueden reflexionar sobre esa condición y *construir*. Más que reproducir plenamente situaciones discursivas, el grupo es capaz, también, de crear en el momento de la cavilación colectiva un discurso que no está fuera de la composición de ese grupo

específico, no queda fuera, por supuesto, la posibilidad de articular nociones con las que ya cargan sobre juventud, comunidad, globalización, etcétera.

El material que es sujeto de análisis no es el discurso como texto, sino la información que como grupo logren construir. Interesa aquí la expresión grupal de sus acciones y la reflexión que sobre ellas puedan hacer. Creo que en el consenso y en la discrepancia puedo encontrar pistas para el objetivo que me planteé. De esta forma me distancio un poco de una postura posestructuralista del grupo de discusión para llevarlo a otra de corte constructivista que confía en la agencia del individuo. El lenguaje no es el fin, sino el medio para recabar información y conocer la relación que Appadurai (2001) afirma, define a los estudios culturales: la palabra y el mundo.

El fin del grupo de discusión no es hacer entrevistas individuales con otras personas alrededor, sino promover el diálogo y la conversación entre los participantes con la mínima intervención del moderador, por tanto, cada participante no se considera como una entidad, sino como parte de un proceso en el que se promueve la producción, el intercambio y la circulación de ideas. Es cierto que el investigador no participa, pero sí determina la discusión a través de categorías *a priori*, diseñadas con anterioridad para guiar la conversación.

Sin embargo, creo que el grupo de discusión como única técnica de investigación sería análoga a la encuesta, porque extrae a los participantes del escenario en que viven, por tal motivo la etnografía dota sentido al grupo de discusión, es decir, provee el contexto de los sujetos que conversan.

El trabajo etnográfico en sus dimensiones descriptivas e interpretativas hace su contribución en la medida que se da cuenta del lugar que habitan las y los jóvenes de San Cristóbal y de los espacios exclusivos que ocupan éstos en la comunidad.

Sobre todo el trabajo etnográfico pretende responder la pregunta planteada por Appadurai (2001) ¿en qué consiste la naturaleza de lo local como experiencia vivida en el contexto de un mundo globalizado y desterritorializado? El desafío que implica responder esta pregunta es tener un encuentro con el Otro de manera desprejuiciada y abierta, haciendo énfasis en el papel de la imaginación en la vida social, en consecuencia, el y la etnógrafa no puede circunscribirse al escenario local, sino tomar elementos que den cuenta del nexo que hay entre elementos

globales que ayudan a los sujetos a imaginarse de formas distintas y elementos locales que son resignificados en el proceso. La exhortación del antropólogo indio es que “la etnografía debe redefinirse como la práctica de representación que echa luz sobre la fuerza que ejercen las posibilidades de vida imaginadas a gran escala sobre trayectorias de vida específicas” (Appadurai, 2001, pág.70). A través de la etnografía se buscó dar cuenta de las narraciones que imaginan de otra forma la condición juvenil en San Cristóbal Huichochitlán.

La entrada a campo fue posible estableciendo relaciones con lo que Hammersley y Atkinson (1994) denominan *porteros*, es decir, los mediadores entre la investigadora y los sujetos de investigación. Aunque los autores recomiendan que no sean el punto inicial de contacto, me pareció prudente presentarme primero en la delegación por mi condición de foránea, no sólo en San Cristóbal sino en el Estado de México, obviamente por mi acento y aspecto parecería extraña a los habitantes. Estando ahí la segunda delegada me explicó que institucionalmente se ofrecen espacios de recreación para los jóvenes en la casa de la cultura y la casa del deporte, lugares a los que me recomendó asistir.

En la casa de cultura el director se mostró entusiasmado con el proyecto e incluso ofreció las instalaciones para la realización de los grupos de discusión. Me presentó a las personas que trabajan ahí, una de las cuales fue una informante clave fundamental en la investigación junto con otro joven recomendado también por un maestro de música. Ambos chicos fueron los primeros en mostrarme San Cristóbal, darme caminatas por las calles y hablarme de sus tradiciones. Asimismo, me vincularon con otros jóvenes que posteriormente participaron en los grupos de discusión.

La realización del trabajo etnográfico fue un verdadero encuentro con el Otro para mí como investigadora y como provinciana. Por la región donde crecí e incluso por mi práctica religiosa, descubrí el mundo indígena, su lengua, sus costumbres, su religión. Despojarme de prejuicios y mantener al asombro fueron actitudes que me ayudaron a la comprensión de la comunidad.

Los primeros acercamientos y el registro de las observaciones correspondientes me han llevado a afirmar junto con Guber (2015) que “describir

una situación es, pues, construirla y definirla” (pág. 43) así como estar consciente del rol que juego en la investigación, ya que en la etnografía el filtro es la y el investigador a través del cual la información, no es únicamente descrita, sino producida a partir de lo que considera relevante y significativo.

Paralelamente, la labor etnográfica, desde la perspectiva de Arjun Appadurai, ha contribuido a la fabricación de lo local. Por tanto, no niego que esta investigación “como los proyectos sociales que trata de describir, tienen como *telos* principal la producción de lo local” (2001, pág. 190), es decir, no sólo retrata la vida social de los jóvenes en San Cristóbal Huichochitlán, sino que expone las técnicas de los habitantes para producir lo local. La comunidad no es la única en establecer los límites y diferencias con otras culturas, también la academia desde fuera representa las demarcaciones, coadyuvando al establecimiento de los vecindarios.

Organización de los grupos de discusión

Para la organización de los grupos de discusión repartí invitaciones en las que explico brevemente de qué trata la reunión y propongo horarios para su realización. La distribución de invitaciones fue en el Colegio de Bachilleres del Estado de México (COBAEM), en el quisco y a través de la maestra de teatro de la Casa de Cultura. Con la recolección de datos como teléfono y correo electrónico, se pretendía constituir a los grupos de discusión, heterogéneos y con jóvenes que no se conocieran entre sí.

Sin embargo, un primer obstáculo fue que la mayoría de los números telefónicos y correos electrónicos no existían. Un segundo inconveniente fue la inasistencia de los jóvenes citados las primeras dos sesiones. Frente a este escenario decidí descartar el recurso de la invitación y convocar a los jóvenes a través de las redes que ya estaban establecidas. Aunque las invitaciones no fueron útiles en la conformación de los grupos, sí proveyó otra información que posteriormente será analizada. Las papeletas además manifiestan la cultura de participación de los jóvenes. De las 41 invitaciones repartidas, únicamente 5 expresaron que no les interesaba asistir, sin embargo los datos que proporcionaron eran falsos o inexistentes y a los pocos que se pudo contactar no asistieron. Es

decir, manifiestan interés espontáneo en participar, pero en el momento en que son requeridos no se comprometen con asistir.

Por tal motivo recurrí a las redes que ya había establecido con jóvenes patinadores y con maestros de la casa de cultura. Les pedí su ayuda directamente para reunir a sus amigos o familiares. A través de ellos conformé un par de grupos que se realizaron en las instalaciones de la casa de cultura. El otro par de grupos se realizaron en el COBAEM, después de solicitar el tiempo, espacio y a los jóvenes. Ante la petición una consejera se mostró cooperativa para reclutar a las y los estudiantes, así como para organizar el salón donde se llevaron a cabo las sesiones.

Un segundo obstáculo –epistemológico– al que me enfrenté al repartir las invitaciones, es que desde el inicio de la investigación planteé como sujetos de estudio a jóvenes indígenas. En las papeletas pregunto si hablan otomí (criterio estatal para “distinguir” a la población indígena) para darme una idea de sus atribuciones étnicas. Salvo en una invitación, del resto de las respuestas fue no. Me percaté entonces que como investigadora los estaba señalando y etiquetando, sin conocerlos. Por tanto, decidí que lo más apropiado ética y metodológicamente era investigar si se consideran jóvenes otomíes. Aspecto que se abordó en todos los grupos de discusión y entrevistas y será analizado posteriormente.

Tabla 1 Composición de los grupos de discusión

	Número de participantes	Sexo	Edad	Estudia	Trabaja	Duración de la sesión
Grupo 1	2	H H	14, 20	√ √		48´
Grupo 2	3	H H H	15, 16, 16	√ √	√	49´
Grupo 3	4	M M M M	15, 16, 16, 17	√ √ √ √		75´
Grupo 4	4	H H H H	16, 18, 17, 18	√ √ √ √	√	47´

Fuente: Elaboración propia con base en grupos de discusión.

Códigos:

H – Hombre

M – Mujer

Se realizaron cuatro grupos de discusión, contando al piloto que se conformó de dos jóvenes únicamente. En la siguiente matriz se organizan los principales temas considerados en los grupos, en los capítulos tres y cuatro se hace el análisis detallado del contenido de las conversaciones. Para fines representativos la tabla agrupa de forma muy general los tópicos así como la densidad de la discusión. Se puede apreciar que en el grupo 3 las cuatro participantes hablaron continuamente de la mayoría de los temas, en cambio en el grupo 4 fueron menores las intervenciones de los jóvenes.

Tabla 2 Distribución de temáticas en grupos de discusión

	Historia	Tradiciones	Espacio y movilidad	Consumos culturales	Expresiones juveniles	Su futuro	Defectos SCH
Grupo 1	√	√√	√√	√√		√√	√
Grupo 2		√√√		√√√	√√√	√√√	
Grupo 3	√√√√	√√√√	√√√√	√√√√		√√√√	√√√
Grupo 4		√√√	√√	√√		√	

El primer grupo se llevó a cabo en la casa de cultura, se citaron cinco jóvenes y únicamente llegaron dos. De acuerdo con Chávez Méndez (2004) y Canales (1995) no se le puede considerar grupo, sin embargo por respeto a su asistencia y puntualidad se realizó la sesión, misma que funcionó como piloto para corregir los detonantes de la discusión. Ambos jóvenes eran estudiantes, uno de secundaria y otro de licenciatura. Lograron establecer una conversación e intercambiar ideas. Sin embargo, en algunos momentos sucedió que el joven estudiante de secundaria se inhibía frente al joven universitario y reprimía sus opiniones o las construía afines a las que había escuchado.

Los siguientes grupos fueron preconstruidos, es decir, ya se conocían antes de que fueran convocados a la sesión. Aunque Ibáñez (citado en Chávez, 2004) recomienda que no se conozcan entre sí porque “sus discursos estarían ajustados de una forma ritual” (pág. 128), se constató que se conocían en el ámbito de

relaciones sociales cotidianas, pero no en el ámbito de los temas abordados en la discusión, como la historia de San Cristóbal o la forma en que se imaginan en el futuro. Por tanto, considero que este aspecto no sesgó la circulación de ideas.

Para la realización del grupo 2 se invitó a cinco jóvenes y únicamente llegaron tres. Todos patinadores y amigos. Con ese número se llevó a cabo la reunión. Contrario a la afirmación de Chávez (2004) sobre la tensión y el nerviosismo al inicio de la sesión, en este grupo se mostraban alegres y participativos. Sin embargo, eran frecuentes las risas burlonas o chistes cuando hacían referencia a atributos de San Cristóbal o a sus consumos culturales. En este grupo hubo un distractor frecuente: la batería. Ya que se utilizaron las instalaciones de la casa de cultura, coincidió una clase de música de percusiones, a pesar de encontrarse a dos salones de distancia, el ruido obligó a los jóvenes a subir el volumen de su voz y en ocasiones a repetir lo que habían dicho. Esto también dificultó la transcripción ya que el sonido opacaba las voces. Sin embargo, establecieron una conversación entre ellos, buscaban su aprobación con las miradas, se interrumpían para añadir información y fluía la comunicación entre los tres.

El grupo 3 fue el más rico en cuanto a la interacción. Conformado por cuatro mujeres, estudiantes del COBAEM, fue el más largo y en el que se establecieron canales de comunicación fluidos porque tomaban como referencia el discurso de la otra para continuar la conversación, contradecir o complementar información. Salvo una participante a la que al principio se le motivó para participar, las demás fueron espontáneas, detallistas en sus comentarios, en momentos arrebatadas y en otros divagaban.

Contrario a las chicas, el grupo 4, también realizado en el COBAEM, se encontraba tenso, los muchachos fueron muy reservados, mostraban indiferencia y sus comentarios fueron cortos y contundentes. Considero que este ambiente se generó porque su asistencia fue comprometida a través de la consejera y sentían que estaban obligados a asistir. Fue hasta el final de la sesión que se constituyeron como grupo al entablar relaciones e intercambio de opiniones.

Debido a que los grupos no se compusieron con cinco personas como lo planeé originalmente, y ya que el enfoque de esta investigación no era el análisis

de un discurso social sino la obtención de datos cualitativos, decidí complementar con entrevistas semiestructuradas con las mismas temáticas de los grupos de discusión. Entrevisté a cuatro chicos y una chica. Obtuve información valiosa que completó los datos de los grupos de discusión y en el rubro de “expresiones juveniles” profundizaron mucho más.

Recurso fotográfico en la investigación

La trascendencia de la fotografía como técnica de investigación radica en que ésta es un dato construido que representa historias, gente, eventos. Como cualquier dato cuantitativo, la fotografía es originada con anterioridad al disparo, es decir, así como se generan preguntas de un cuestionario, basadas en teorías y cuyas respuestas se convertirán en datos, de la misma forma la fotografía es una herramienta válida que requiere la misma producción e interpretación (Grady, 2001), con la diferencia de que no se analizarán números sino imágenes. Con la imagen se detienen los acontecimientos sobresalientes –para la investigadora– que no solo será un instrumento de registro, sino de análisis posterior a la toma.

La construcción de este dato indudablemente necesita de observación participante, puesto que será en el encuentro con el otro, en la indagación y reconocimiento de la comunidad y los jóvenes donde se producirá la fotografía que posteriormente será analizada.

La fotografía exige la contextualización en el tiempo y el espacio, como consecuencia, en la imagen capturada se encuentra la información que se investiga. Previo al disparo hay dos procesos que darán forma al cuadro: el investigador observó la cotidianidad de las personas y se documentó conceptualmente sobre su objeto de investigación. Con este telón de fondo se puede fotografiar acontecimientos de la vida social para ser clasificados, analizados e interpretados en función de la investigación.

Durante el trabajo etnográfico las observaciones dieron la pauta para capturar escenas representativas de la vida social en San Cristóbal y de los jóvenes en particular. La mayoría de ellas en actividades colectivas como tradiciones,

espacios de sociabilidad o de elementos propios del espacio y las relaciones de los jóvenes.

El resultado de este proceso está contenido en el capítulo final de la investigación, en el que se organiza un ensayo fotográfico. Como otras fuentes de información, atravesó por un proceso de codificación, análisis e interpretación, expresada a lo largo del texto.

1. Marco conceptual

Este apartado es un esfuerzo por profundizar un tema que está latente en la mayoría de las investigaciones sobre juventud indígena, pero que se da por sentado y no se analiza con detenimiento. En esta investigación, en cambio, no es el propósito obviar el binomio local-global, sino tener claridad sobre éste para tener una mayor comprensión sobre la juventud otomí de San Cristóbal Huichochitlán.

Como consecuencia de los crecientes flujos e interconexiones entre países, mercados, poblaciones y jóvenes, además de la comprensión del espacio-tiempo² en las interacciones humanas, aparece el desdibujamiento de las fronteras del Estado-nación moderno³. Un concepto útil para analizar los procesos que subyacen en este contexto es el denominado local-global, a través de él se contextualizan y analizan las dinámicas de flujos entre ambos escenarios. Desde la década de 1980 se ha comenzado a trabajar en estudios culturales en antropología y sociología. Referirse a este binomio es “destacar las dinámicas que conforman las interconexiones y designar, al mismo tiempo, nuevas dimensiones de prácticas sociales asociadas a estos contacto” (Juhász-Mininberg, 2009, pág. 164). A continuación se profundizará en la explicación del concepto.

1.1 Lo local concretado en la comunidad

De acuerdo con el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, la expresión local se utiliza para referirse “ya sea a una entidad geopolítica particular [y] en el

² Podemos entender la transformación del espacio-tiempo como un elemento de la vida posmoderna, ya que de por sí el proyecto de la modernidad configura su propia forma de concebir el tiempo y el espacio en oposición a formas no secularizadas y los constituye como dependientes uno de otro. David Harvey (1998) es muy minucioso en el análisis que hace del espacio-tiempo. Su interés se centra en las formas de pensar, sentir y actuar. Las modas, las ideas y los valores se vuelven instantáneos (como las comidas) y también desechables (como los pañales), esto conforma la sociedad del “desperdicio”. Pero el desecho no es únicamente de materiales, sino de estilos de vida, de valores, de ideologías, de relaciones. La comprensión del espacio por el tiempo obedece a la volatilidad, a la forma en que el sujeto se adapta y se mueve con celeridad, planea a corto plazo y se moviliza sin dificultades. El mercado, a través de la industria de las imágenes, se encarga de acelerar el tiempo con la rotación rápida de la producción y comercialización de éstas, la publicidad cambia su giro, de ser un medio informativo pasa a ser un medio manipulador. La experiencia se vuelve efímera, tanto que comprime el presente con el pasado.

³ Para un análisis profundo sobre la forma en que la sociología clásica contuvo la espacialidad del Estado-nación y la transformación de éste como consecuencia del desbordamiento del mercado véase a Ulrich Beck (1998).

sentido de las prácticas sociales constituye la experiencia cotidiana de actores en una localidad particular, conformando su punto de referencia base” (Juhász-Mininberg, 2009, pág. 164).

La tesis de Sandra Braman, recuperada por Gilberto Giménez, afirma que lo local se visibiliza en tres aspectos: a) como resistencia a la globalización, es decir, el lugar donde se manifiestan las confrontaciones y resistencias que pretenden poner límites a la globalización; b) como fuente de particularidades y diferencias; y c) como reserva de sentido para los individuos y las comunidades, lo local es entonces la referencia central para la conformación de la identidad (citado en Giménez, 2005). Algunas similitudes con estos tres elementos se encontrarán en el capítulo 2, cuando se analiza la conformación histórica actual de San Cristóbal Huichochitlán y en el capítulo 3 al analizar la identidad de los jóvenes habitantes de la comunidad.

Appadurai afirma que la relación entre local-global no tiene que ver únicamente con aspectos relacionales y contextuales, de tal forma que no se circunscribe únicamente a lo espacial, y al referirse a éste lo hace desde el término *vecindad*, al que atribuye las formas sociales que existen en la realidad y la forma en que lo local se materializa. El vecindario es una cualidad fenomenológica compleja que comprende “una serie de relaciones entre un sentido de inmediatez social, las tecnologías de interacción social y la relatividad de los contextos [...] que se expresa en determinados tipos de *agencia social, de sociabilidad y de reproductibilidad*” (Appadurai, 2001, pág. 187, énfasis mío). Estos tres elementos proveen de concreción a lo local: la acción social de los sujetos, los espacios de intercambio e interacción y los procesos de transmisión de historia, costumbres, sentidos, etcétera. Lo local entonces es una “estructura de sentimientos producida mediante formas particulares de actividad *intencional* que genera distintos tipos de *efectos materiales*” (Appadurai, 2001, pág. 191, énfasis mío). Cada uno de estos elementos serán desarrollados a lo largo de la investigación, es decir, se analizará la agencia, la sociabilidad y las formas de reproducción social en San Cristóbal Huichochitlán.

Una particularidad de este enfoque es que la producción de la vecindad implica colonización, es decir, supone un poder socialmente organizado en los lugares porque son vistos caóticos, desordenados y rebeldes, se necesita entonces de una acción que ordene el espacio (bosques, animales, otros seres humanos, cualquier medio ambiente) esta producción finalmente es un ejercicio de poder del que suelen generarse los ritos fundacionales que se reproducen en el tiempo y en el lugar –y en los cuerpos– para consolidar la “cultura local”. Como se verá más adelante, un acto colonizador constante en los relatos de los jóvenes es la construcción de la plaza cívica de San Cristóbal a costa del derrumbe de árboles antiguos.

Harvey (1998) asegura que a través de un pasado ilusorio se puede dar forma a una identidad local y hasta sacarle un provecho económico vía las “milenarias tradiciones”. Puede parecer que esta condición esté dada, históricamente heredada, socialmente apropiada y no cuestionada y especialmente para los recién nacidos, los extranjeros, los invitados, etcétera, que se integran a la cultura como sujetos locales, pero en la medida en que estos sujetos actúan en la reproducción de lo local en la vecindad, tienden a crear, a veces imaginando, nuevos contextos. Por ejemplo, el mito fundacional de San Cristóbal Huichochitlán, narrado por algunos chicos, pasa por el filtro de lo imaginario, pues en la reproducción que hacen de él lo reinterpretan desde el lugar que hablan como se verá más adelante. Por lo tanto, los vecindarios, como los paisajes, también son imaginados en tanto se comparan con otros. Son proveedores de sentido y dan al mundo de vida significancia, son contextos, dentro de otros contextos, sujetos a interpretaciones múltiples. La producción de lo local en un vecindario es inevitablemente generadora de contextos.

Para el antropólogo indio son tres los elementos que afectan la producción de lo local en relación con lo global (Appadurai, 2001):

- a) El Estado-nación para quien, desde la perspectiva de los nacionalismos modernos, la vecindad es el lugar donde se crían los ciudadanos nacionales obedientes. Él define las ciudades, marca fronteras, levanta monumentos, escribe la historia e intenta homogenizar a su población, para ello se vale de estrategias que mantengan las lealtades y se evite la

traición. En suma, el estado se esfuerza por definir los vecindarios en función de afiliaciones a la soberanía y en la reproducción de cumplimientos y responsabilidades hacia él. En el siguiente capítulo se detallará la forma en que este procedimiento se ha llevado a cabo en San Cristóbal Huichochitlán.

- b) Los flujos diaspóricos, sin embargo, amenazan a los Estados. Los flujos migratorios, los refugiados, los turistas alimentan los paisajes étnicos en los vecindarios a los que arriban. La tensión que aparece se expresa en políticas restrictivas hacia estas poblaciones en tanto productores de contextos y los sujetos locales que permanecen como ciudadanos únicamente.
- c) Las comunidades electrónicas y virtuales, como se mencionó más arriba, no gozan de una membresía amplia, ya que no todas las personas tienen acceso a la *vecindad virtual*. El autor considera que únicamente las elites y los más educados pertenecen a estas comunidades y que la movilización de ideas, opiniones, imágenes, noticias y lazos familiares no afectan en los vecindarios de las clases menos privilegiadas, sin embargo con la expansión del internet –en las escuelas por ejemplo– puede ponerse en duda tal afirmación.

A similares conclusiones llega Albrow después de realizar investigación en un municipio de Londres, donde una misma vecindad reflejaba diferentes realidades ligadas a un lugar, Wandsworth, pero sin una cultura local similar. Los movimientos migratorios, los flujos de información y la interconexión entre personas en todo el globo han transformado el abordaje teórico de lo local. Los trabajos clásicos al respecto se realizaron en la Escuela de Chicago y Gran Bretaña a mediados del siglo XX. En ellos, el lugar está arraigado a la comunidad a través de la cultura local. La tradición norteamericana vinculaba el territorio con las prácticas culturales y veía en la comunidad la expresión de lo familiar, la costumbre. Las posturas británicas, primero con Richard Hoggart, veían en la comunidad local “la escenificación permanente de la vida cotidiana por personas que se conocen y cuyo ritmo no es acelerado por acontecimientos imprevistos” (Albrow, 2006, pág. 265). Debido a las

transformaciones empíricas y teóricas de lo local, Albrow propone cuatro nuevas tesis sobre la localidad: 1) el lugar suministra muchas impresiones globales; 2) en el lugar, los acontecimientos que suceden al otro lado del globo muestran que no se está aislado; 3) las redes sociales se expanden más allá de la vecindad gracias a los medios de comunicación y 4) el lugar tiene recursos e instalaciones que conectan al sujeto con el mundo.

En relación con lo local, Giménez (2002) –basado en otras tradiciones teóricas– afirma que lo global se interpenetra, y concluye que no hay localidad sin globalización pues a veces ayuda a reforzar y revitalizar las culturas locales, esto no quiere decir que no haya conflicto entre ambas por la disfuncionalidad que representa la cultura local para mercados globales, pero hay la posibilidad de *negociar la recepción* o en cambio hay *emergencia de resistencias*. Para Robertson lo local tiene que ser entendido en referencia a lo global pues “la globalización ha implicado la reconstrucción, y en cierto sentido la producción, de «hogar», «comunidad» y «localidad»” (Robertson, 2000, pág. 8), es decir, se construye desde fuera y no es un espacio o concepto que esté amenazado por la globalización, sino que lo constituye.

Estas puntualizaciones son útiles para tener un panorama amplio del concepto local. Sin embargo, las cuatro tesis de Albrow junto con las comunidades diaspóricas y las comunidades virtuales, son realidades que no se manifiestan en nuestro espacio de estudio, San Cristóbal Huichochitlán. Por tal motivo, en esta investigación propongo que *lo local se concreta en la comunidad*.

Entiendo a la comunidad como el espacio en el que se materializan las relaciones sociales en el marco de una cultura. No creo que la comunidad sea necesariamente un estadio de las sociedades pre-capitalistas, pues en contextos urbanos e industrializados hay una creciente manifestación de comunidades con diferentes características y demandas. Tampoco quiero idealizar el concepto⁴ como una forma de convivencia pacífica, de plena confianza y solidaridad, con habitantes que piensan igual y están cohesionados únicamente por un pasado común.

⁴ Al respecto véase el análisis comparativo que hace Manuel Delgado (2010) entre Ferdinand Tönnies y Émile Durkheim.

Por otro lado, no propongo hablar de pueblo, porque no centraré mi atención en disposiciones legislativas, administrativas ni en ciudadanía en San Cristóbal Huichochitlán. Sino que se analizarán aspectos como identidad, sociabilidad y espacio, conceptos que se relacionan más con la comunidad.

De acuerdo con Albrow (2006), las investigaciones realizadas por Elias y Scotson en *Establecidos y marginados*, abrieron la posibilidad de no caer en esencialismos y en cambio ver a la comunidad dinámica, “lo que los autores rechazaban era la representación de las comunas como idealizados pueblos preindustrializados sin movilidad, y exigieron conceptos que tomaran en cuenta la movilidad espacial como una cualidad normal de sociedades industrializadas” (pág. 266). Prestarle atención a la movilidad es importante en términos analíticos, porque permite observar los intercambios que los habitantes mantienen con otras culturas y poblaciones.

Para López y Coronado (2014) la comunidad contemporánea se constituye de tres elementos: el territorio, la gente y los vínculos. Estos se refuerzan cuando se ven amenazados y se reavivan para defenderse de los otros. Paralelamente Portal y Álvarez (2011) definen como criterios culturales de comunidades indígenas o pueblos originarios los siguientes:

1. Origen prehispánico reconocido.
2. Conservan el nombre que les fue asignado durante la Colonia, que contiene el nombre de un santo o santa y un nombre de lengua indígena.
3. Mantienen un vínculo con la tierra y el control sobre recursos naturales y territorios.
4. Reproducen un sistema festivo patronal a partir del sistema de cargo.
5. Conservan estructuras de parentesco.
6. Un panteón que es administrado por el pueblo.
7. Un patrón urbano con una plaza rodeada de la iglesia, edificios administrativos y comercios.

La comunidad entonces es el lugar donde se (re) producen y (re) inventan las prácticas, los sentidos y los significados; también es el lugar de interacción

inmediata entre sus habitantes con ritmos diferentes de vida, en el caso de San Cristóbal Huichochitlán por su cercanía a la metrópoli del Valle de Toluca y a la megalópolis del Valle de México. Pensar a San Cristóbal en su vida cotidiana, como una comunidad que comparte territorio, elementos de culturas originarias y con gente en constante movimiento, permite concretar a lo local, en la comunidad que habitan los jóvenes que conforman su identidad y negocian con flujos locales y flujos globales.

1.2 Lo global manifestado en la metrópoli

Lo global es un concepto que se utiliza para designar *procesos globalizadores* y puede definirse como “el alcance de ciertas prácticas que tienden a ser territorialmente amplias y a desempeñar papeles dominantes/hegemonizantes en la producción y diseminación de tecnologías y medios de producción, bienes de consumo, servicios e incluso ideas” (Juhász-Mininberg, 2009, pág. 164).

A grandes rasgos la globalización es “un proceso [...] que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas” (Beck, 1998, pág. 36). Gilberto Giménez (2005) caracteriza los procesos de la globalización⁵ en cinco dimensiones:

1. La *desterritorialización* de sectores de las relaciones sociales, o la intensificación de relaciones *supraterritoriales*: interconexiones, redes y flujos. La información de cualquier tipo corre rápidamente de un lugar del mundo a otro instantáneamente y a través de las vías de comunicación es posible estar en permanente contacto con el lugar de origen o con otros lugares. Las fronteras se rompen y las relaciones sociales junto con las empresas no están constreñidas en un espacio geográfico, sino que son activas y móviles. En términos de Manuel Castells (2006) estos elementos constituyen la sociedad

⁵ El cuándo del origen de la globalización tiene diferentes respuestas de acuerdo con Ulrich Beck (1998): para Marx comenzó en el siglo XV con el capitalismo moderno; Wallerstein lo ubica en el siglo XVI con el colonialismo; Robertson cree que tiene un origen multidimensional entre 1870 y 1920; por otro lado, Giddens lo ubica en el siglo XVIII con la modernización y finalmente Perlmutter habla de civilización global hacia el final del conflicto este-oeste.

- red: una estructura social con nodos interconectados, sin un centro y basada en tecnologías de la información y comunicación digitales, por lo tanto es global.
2. Entendida la globalización como red, sus nodos están constituidos por ciudades mundiales, *metrópolis* donde se centralizan las corporaciones transnacionales y mediáticas e instituciones internacionales, desde donde emergen los flujos dominantes.
 3. Secundando a Harvey (1998), Giménez afirma que una consecuencia de la globalización es la compresión del espacio y del tiempo. El resultado es la polarización entre un mundo acelerado y otro lento. Bauman (citado en Beck, 1998) interpreta esto como una expresión “de una nueva *polarización mundial en ricos globalizados y pobres localizados*” (pág. 118 y ss.) paralelamente encuentra que ambos mundos viven el tiempo y el espacio de formas diferenciadas. Para los del primero el espacio no es restrictivo –la distancia no es problema–, mientras que para los del segundo se cierra cada vez con más prisa, es inamovible, arduo, intocable. Los del mundo acelerado nunca tienen tiempo, viven en un presente eterno, en cambio los del segundo mundo, en su tiempo “nunca pasa nada”.
 4. Giménez también afirma que la globalización es pluridimensional y distingue tres dimensiones: económica, política y cultural.

Por último y muy importante, la brecha que genera la globalización y la sociedad red, ya que el acceso a circuitos globales de comunicación y a flujos de intercambio está restringido a grupos específicos, pues no todas las personas están realizando transacciones financieras a través de su dispositivo móvil mientras se trasladan de un país a otro en una línea comercial. De acuerdo con Castells (2006) “la estructura social es global, pero la mayoría de la experiencia humana es local, tanto en sentido territorial como cultural” (pág. 50), consecuentemente está fragmentada en los que son incluidos y los excluidos. La globalización goza de una dinámica excluyente, sobre todo en América Latina, donde las desigualdades económicas y sociales son recónditas y basadas en relaciones de dominación y

explotación⁶. Pero éste es el corazón de la dicotomía global-local: las contradicciones y paradojas que afloran cuando se le ve de cerca.

En la relación local-global emerge un debate en torno a la homogenización/heterogenización de la cultura, las prácticas y las identidades. Arjun Appadurai resuelve esta interconexión –nombradas por él como dislocaciones– a través de cinco dimensiones de flujos culturales globales que denomina paisajes, es decir, “la forma irregular y fluida [...] que caracterizan tanto al capital internacional como a los estilos internacionales de vestimentas”, es decir, los paisajes son construcciones en las que convergen Estados-nación, multinacionales, religiones, comunidades de diáspora, barrios, familia y en el centro el actor individual como un agente que vive y conforma el paisaje. Los paisajes, dice Appadurai, son los bloques que conforman lo que denomina “mundos imaginados”, es decir, los variados mundos que son producto de la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo (2001, págs. 46-47).

1. Paisaje mediático. Se compone de elementos a través de los cuales la distribución de imágenes, narraciones y paisajes étnicos llega a todas las personas (periódicos, revistas, televisión, cine, música, internet...). Aquí el mundo de las mercancías culturales, el mundo de las noticias y el mundo de la política están entremezclados. A través de estos flujos las personas tienen su propia vivencia (experiencia para Beck y Robertson) de los medios de comunicación pues al proveer de imágenes y textos los individuos viven y transforman narraciones en *guiones de vidas imaginadas* “dado que esta audiencia ven las líneas que separan los paisajes realistas de los ficticios de manera borrosa y poco clara, cuanto más lejos están situadas respecto de una experiencia directa de la vida metropolitanas, mayor es la probabilidad de que construyan mundos imaginados quiméricos, estetizados, producto de la fantasía, sobre todo si se los mira con los criterios de alguna otra perspectiva y lugar del mundo, es decir, desde otros mundos imaginados” (Appadurai, 2001, pág. 49).

⁶Al respecto puede consultarse el debate sobre la condición neocolonial de América Latina en Machado Aráoz (2011-2012).

2. Paisaje tecnológico. Constituye la configuración global de la tecnología y la informática con fluidez acelerada.
3. Paisaje financiero. El capital global, mercados financieros, relaciones de producción, bolsas nacionales de valores, transferencias monetarias todos ellos en acelerados movimientos conforman un paisaje volátil.
4. Paisaje ideológico. Son los discursos de los Estados, de tradición ilustrada, y las narrativas democráticas.
5. Paisaje étnico. Personas que habitan el mundo cambiante: turistas, inmigrantes, refugiados, exiliados, trabajadores y demás grupos en movimiento. Lo sobresaliente de esta gente es el efecto que tienen en la política interna y exterior de las naciones donde se mueven. Por otro lado, su identidad grupal no implica el vínculo con espacios cerrados o étnicamente homogéneos pues la migración y movilidad entre ciudades los lleva a reagruparse, reconstruir y reconfigurar sus proyectos étnicos. Tomando el modelo de los paisajes en las artes visuales, Appadurai considera que éstos son representados por los etnógrafos dependiendo de la perspectiva y percepción que tengan del espacio, de la situación y posición de observador.

Todos estos paisajes están interrelacionados entre sí, pues el paisaje mediático puede ser la vía para mostrar imágenes de paisajes étnicos diversos o legitimar un paisaje ideológico. A través de los paisajes étnicos, el autor trata de “escapar a la idea de que las identidades de grupo implican necesariamente que las culturas tienen que pensarse en relación con formas espacialmente cerradas, históricamente inconscientes de sí mismas, o étnicamente homogéneas” (Appadurai, 2001, pág. 192). El paisaje social es anexado por Martin Albrow (2006) donde las formaciones sociales son independientes de los hombres, es decir, realidades distintas para los sujetos que habitan el mismo espacio.

La manifestación de los paisajes, los procesos globalizadores y las desigualdades es en la metrópoli. Para González Ortiz este tipo de ciudades encarna la fragmentación social y la pluralidad de significados. Por su naturaleza expansiva, infinita e incontrolable “incorpora lo rural [...] lo discontinuo y lo diferenciado [...] en este proceso expansivo incorpora asentamientos antes

aislados, en eso radica su autoritario crecimiento” (2012, pág. 12). Esta anexión de San Cristóbal Huichochitlán a la metrópoli del Valle de Toluca será analizada en el siguiente capítulo. Resaltando los intercambios que tienen sus habitantes con otras personas y la movilidad que mantienen con la Ciudad de México y otras ciudades del país. Se verá entonces, en forma de estudio de caso, la vinculación entre una comunidad local, San Cristóbal y flujos globales expresados en las metrópolis, todo ello a través de la experiencia de las jóvenes y los jóvenes de la comunidad.

1.3 Lo juvenil como mediador de lo local y lo global

1.3.1 La socialidad y la imaginación en lo juvenil

La investigación sobre “lo juvenil” en México se ha venido consolidando desde la década de los noventa con un grupo de investigadores e investigadoras que concluyen que la juventud –y la mayoría cita a Bourdieu– “es más que una palabra”, es una condición sociohistórica que sólo puede ser comprendida en el marco de sus relaciones con otras esferas de la realidad social, con otros grupos, en sus encuentros y desencuentros con las instituciones que inventa a la juventud y en el escuchar sus propias concepciones de lo que significa ser joven.

Tal como la conocemos hoy, la juventud ha experimentado una serie de cambios en el tiempo y en el espacio de tal magnitud que es difícil hablar de una forma única y homogénea de lo juvenil. A grandes rasgos este periodo se ha caracterizado por contener a las personas que se integrarán al mundo de los adultos, es un periodo de transición entre la infancia y la madurez. Desde esta perspectiva es que en la Grecia clásica Aristóteles y otros filósofos discutieron sobre ser joven y en las culturas prehispánicas los jóvenes formaban parte del círculo del eterno nacimiento de Huitzilopochtli (Valenzuela Arce, 2009). Si partimos de esta premisa, en la que la juventud es la etapa de preparación para otra fase de la vida, es posible que siempre y en todos los lugares, haya existido entonces una idea de juventud. Esto es lo que los *juvenólogos* y *juvenólogas* cuestionan, la linealidad del ciclo de vida y si ese “siempre” es real o si la juventud se ha estado construyendo a través de diferentes mecanismos que la han dotado de un espacio simbólico propio.

Por tal motivo Feixa (1999) genera tipos ideales a través de los cuales puede argumentar la construcción cultural que cambia en el tiempo y en el espacio,

demostrando cómo cada sociedad organiza a la juventud en dos dimensiones: condiciones sociales e imágenes culturales. Los modelos que propone son: a) los púberes de las sociedades primitivas sin estado; b) los efebos de los estados antiguos; c) los mozos de las sociedades campesinas preindustriales; d) los muchachos de la primera industrialización; y e) los jóvenes de las modernas sociedades industriales. En esta fase Reguillo (2013a) afirma que son tres procesos los que hacen visible a la juventud: la reorganización económica (la posguerra); la oferta y el consumo cultural; y los discursos jurídicos e institucionalización de la etapa de vida. En México específicamente, la visibilización del actor juvenil obedece a tres momentos de la segunda mitad del siglo XX: a) la emergencia de un actor político juvenil y estudiantil en el movimiento del 68; b) el surgimiento del joven popular urbano congregado en la “bandas juveniles” durante el milagro mexicano; y c) la emergencia de las “culturas juveniles” que dan cuenta de la globalización de las identidades (Reguillo, 2013b).

La ruptura con las concepciones médico-psicológicas y criminalísticas es la principal tendencia en las investigaciones además de alejarse del concepto de adolescencia, ya que éste concibe a la juventud en términos médicos y psicológicos. También se han diferenciado de las tradiciones del desarrollo humano y la socialización behaviorista. En el primero la juventud representa una amenaza y hasta es inherentemente mala, en la segunda es buena, vulnerable y la esperanza en el futuro. Por estas razones resulta insuficiente ver a la juventud únicamente como transición pues pospone el presente y lo sustituye por una espera de la vida adulta. Por todo lo anterior

“La juventud no se considera ni edad ni trayectoria, sino identidad; esta última no invoca [...] la formulación psicológica de adolescencia como búsqueda prolongada de la identidad [...] En su lugar se ha propuesto que la identidad es agenciable, flexible y siempre cambiante, pero no más para la juventud de lo que es para el resto de las personas de cualquier edad” (Urteaga Castro Pozo, 2011, pág. 149).

Hacer énfasis en la identidad supone un rompimiento con definiciones esencialistas y en su lugar vincular expresiones culturales donde los jóvenes son

activos y creativos. Para ello Reguillo (2013a) propone tres conceptos ordenadores: a) agregación juvenil, que da cuenta de la grupalización de los jóvenes; b) adscripciones identitarias, procesos por los cuales se adscriben presencial o simbólicamente a algunas identidades y c) culturas juveniles, es decir, el conjunto heterogéneo de expresiones y prácticas. Teniendo en cuenta estas puntualidades, en esta investigación se dará cuenta de las principales adscripciones identitarias de los jóvenes en San Cristóbal Huichochitlán. Se señalarán las identidades sociales, los discursos y las prácticas que los caracterizan.

Por otro lado, la forma de aprehender la agencia juvenil, como una representación del papel activo de las y los jóvenes en la vida social, es a través de la socialidad. Aquí es preciso detenerse y aclarar a qué hace referencia este concepto.

Georg Simmel fue el pionero en aclarar que hay espacios no institucionales para la interacción entre individuos. La socialización en cambio, en tanto acciones recíprocas, “consiste en el estar uno con otro, uno para otro y uno contra otro por medio de los cuales los contenidos e intereses individuales experimentan una formación o fomentación a través del impulso o la finalidad”. Es decir, en la socialización hay metas y contenidos a transmitir, en la sociabilidad en cambio es “un ejercicio libre –continúa Simmel– que se efectúa puramente por sí mismo y por el atractivo que irradia esta libertad”. En suma, la sociabilidad es una “forma lúdica de socialización” (1917 [2002], pág. 82).

Unos conjuntos de atributos componen a la sociabilidad, como la conversación que resulta interesante, fascinante e importante. No necesariamente se circunscribe a su contenido sino al juego y al intercambio, por eso se puede cambiar, fácil y rápidamente su tema, pues éste es el medio y no el fin. El juego, la coquetería y la camaradería también se revelan en el estar juntos de los individuos. Pero algo de artificial tiene la sociabilidad, pues aparenta una interacción entre iguales neutralizando las individualidades.

La forma en que se alude a esta interacción en los estudios sobre juventud es socialidad. Siguiendo a Maffesoli –quien fue el primero en plantear este concepto, basándose en Simmel– Urteaga, habla de socialidad como el “espacio de la

interacción social, el sentimiento y la experiencia compartidos entre pares; este aspecto, fuertemente espacializado en la urbe, es también el espacio de la circulación y conformación del grupo, de sus reglas, de sus códigos fraternos, locales o íntimos, producto de la proximidad” (2011, pág. 154). Ya que el objeto-sujeto de estudio de esta investigación son los actores juveniles, también se hablará de socialidad para continuar la línea de estudios que han abordado esta temática, pero teniendo en cuenta los presupuestos de Georg Simmel también.

Los contenidos de la interacción social, que son invención, creación e innovación en el estar juntos; es el intercambio social sin objetivos ni resultados, “la socialidad juvenil es un espacio para relacionarse con valores [...] con las tradiciones subterráneas locales e internacionales [...] es un espacio de *mediación*, un puente, o una correa de transmisión, entre la dimensión macro y la dimensión micro de la vida social, desde el cual se *reproduce y re-construye* la vida social” (ibíd., 163, énfasis mío). Por lo tanto, para Urteaga Castro esta idea es inseparable del espacio social juvenil, es decir el lugar donde los jóvenes viven, experimentan, repiensen y hacen la síntesis entre estructura y agencia.

En resumen, la socialidad es la interacción que se da fuera de la familia, la escuela, el trabajo, la iglesia, el partido político, etc. y que se gesta en la espontaneidad del grupo de amigos, amigas, de la banda, los cuates, como una actividad alegre y gratificante. Como se verá más adelante los alcances de las adscripciones identitarias y las socialidades, penetran en la vida personal de los y las jóvenes de San Cristóbal Huichochitlán.

Otro concepto ordenador que anexo a la agencia juvenil es la imaginación. Creo que a través de este acto se materializa el encuentro entre flujos locales y globales en las narraciones de los jóvenes. También considero que es un dispositivo que motiva a las muchachas y muchachos a actuar cotidianamente, a la transformación de su comunidad y contribuye en la construcción de su identidad.

En la argumentación de Appadurai el trabajo de la imaginación juega un rol importante, es una forma de incorporar flujos a los vecindarios, a la subjetividad de la vida cotidiana. Desde el momento en que es emancipada del ámbito del arte se traslada a la vida cotidiana como generadora de imágenes y mundos posibles

individuales y colectivos. No es que el trabajo imaginativo no existiera antes – aunque sí estaba limitada a personas, dominios, momentos y lugares especiales– sino que ahora esa expresión de sueños, fantasías, mitos, historias, canciones tiene una nueva dimensión “como nunca antes, [pues] muchas más personas en muchas más partes del planeta consideran un conjunto mucho más amplio de vidas posibles para sí y para otros” (2001, pág. 68). A través de los movimientos migratorios y los medios masivos de comunicación las personas pueden imaginarse de formas distintas o bien reinventan sus prácticas sociales imaginando nuevos elementos en ellas. Los materiales de la construcción de estos mundos son las personas mismas de todo el mundo que proveen, intercambian y crean significaciones diferentes. El paisaje mediático hace posible que otras formas de vida sean realizables (adquirir el coche, el reloj, el celular de tu ídolo musical) aún para aquellas personas marginadas cuyos condiciones “están abiertas al siniestro juego de las imaginaciones fabricadas cultural/industrialmente hablando” (Beck, 1998, pág. 116) o en palabras de Appadurai “incluso la peor y más miserables de las vidas, las circunstancias más inhumanas y brutales, las desigualdades más duras y crueles actualmente están abiertas al juego de la imaginación” (2001, pág. 69). Pero también la imaginación mueve a la acción hasta el horizonte del cambio de la mentalidad oficial y empresarial, con nuevos tipos de acción política y nuevos tipos de expresión colectiva, para subvertir los efectos de ideologías dominantes, es el caso en México de autonomías indígenas, rurales y urbanas.

En suma, para este antropólogo la imaginación se convierte en una práctica social a la que todos tienen acceso, la realización de tales fantasías es muy desigual en los actores sociales. Por lo tanto, propone que en el trabajo etnográfico se indague sobre los flujos que activan la imaginación –revistas, películas, novelas, relatos de viajes, música, etc. – y se les considere, no como anexos técnicos, sino como materia prima.

1.3.2 Juventud indígena entre lo local y lo global

Sin embargo, hay una distancia entre la juventud sobre la que se ha teorizado los últimos años –urbana– y la que en esta investigación interesa: la indígena. Los trabajos en México y América Latina sobre juventudes indígenas están explorando

las identidades que se tejen en estos grupos, que como distintas culturas juveniles buscan la diferenciación de otros mundos de vida, pero también se arraigan en sus pueblos originarios.

El conjunto de investigaciones que Pérez Ruíz (2008) integra, da cuenta de la lucha que mantienen las y los jóvenes de Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y México por reconocimiento en oposición a las desigualdades y marginación que viven. También el reconocimiento al interior de sus comunidades como sujetos activos en la vida social y en la toma de decisiones colectivas. Los jóvenes indígenas en América Latina exigen derechos (como elegir a su pareja, una profesión y lugares de residencia), interactúan en espacios parainstitucionales, socializan en lugares ajenos a la comunidad, juegan con la modernidad y la tradición, no están cerrados a lo nuevo, sino que desean incorporarlo de forma diferente.

El elemento transversal en el conjunto de investigaciones consultadas es la identidad, la forma en que las muchachas y muchachos construyen socioculturalmente los aspectos que los identifican y diferencian tomando elementos de distintas fuentes. Reguillo afirma que “hoy más que nunca la identidad está atravesada por fuerzas que rebasan la dimensión local y la conectan a «comunidades imaginarias» [...] que desbordan los límites geográficos del Estado-nación” (2013a, pág. 54). Esta afirmación se evidencia en las juventudes indígenas. Sin embargo, hay que matizarla y no caer en el reduccionismo homogenizante que se ha venido discutiendo. Pérez Ruíz (2015) lo señala claramente cuando interpreta los datos recabados a jóvenes mayas sobre consumo cultural, pues aunque sus gustos son predominantemente globales (en cantantes, actores, actrices, programas de televisión y estética) las muchas y muchachos no explican su juventud a partir de esos elementos, a pesar de que su consumo es similar al de jóvenes de regiones diferentes del país y del mundo, no es posible afirmar de tajo que sus identidades son globales, en primer lugar porque el consumo no unifica a personas que están diferenciadas étnica y socialmente y en segundo lugar porque no hay procesos de autoidentificación y autoadscripción a agrupaciones juveniles

globales, las chicas y chicos mayas en cambio se cohesionan a través de vínculos de amistad, étnicos y/o religiosos.

La autora también describe y analiza la tensión entre la identidad y los contextos globales y locales, afirmando que aquella es multidimensional y por lo tanto un individuo puede tener tantas adscripciones como sea posible, ya sea real o imaginariamente ya que “se asume la subjetividad y la capacidad de decisión de los sujetos, pero sin omitir las condiciones estructurales propias de los sistemas sociales, locales y globales, de los que forman parte” (Pérez Ruíz, 2015, pág. 65), esa capacidad de decisión puede nombrarsele *agencia juvenil* como se detalló más arriba.

Como se señaló anteriormente tres procesos han constituido la condición juvenil indígena: la migración, la escolarización y los medios masivos de comunicación. Estos tres elementos forman parte de los mediadores en las interacciones de lo local y lo global, también lo son las pautas de consumo cultural (bienes, servicios e imaginación) y la adscripción a identidades colectivas globalizadas. El acceso a estas prácticas por parte de sectores juveniles indígenas constituye una forma de reinventar las identidades y prácticas culturales, pero no significa que se esté perdiendo totalmente la cultura propia. Aunque Terrazas Merino (2008) pone a discusión la tensión entre la tendencia de jóvenes quechuas a adquirir nuevos patrones de consumo y el peligro de la discontinuidad espacio-temporal de la cultura y la identidad étnica.

Las pocas investigaciones sobre juventud indígena y globalización concluyen que no existen como tal, identidades juveniles globales⁷ a pesar de la incorporación de elementos globales. Entonces se puede decir que la juventud indígena que se ha investigado no corresponde con lo juvenil urbano ya que adaptan y redefinen, a

⁷ Gilberto Giménez (2002) concuerda con estas afirmaciones y no cree que existan identidad, cultura, conciencia, aldea o comunidad global. Es imposible construir una identidad que integre a un grupo selecto de personas del mundo acelerado, porque aunque representan una élite urbana no se constituyen como un actor colectivo capaz de movilizarse en nombre de su identidad. Por otro lado, tampoco se puede hablar de una cultura global porque no existe una sociedad política y sociedad civil globales que la contengan; más bien existen pluralidad de culturas interconectadas jerarquizadas por la estructura de poder.

veces en una clara desigualdad, elementos globales y locales, a través de actos de socialidad que retroalimentan la comunidad y el mundo.

Un asunto que considero debe profundizarse en esta línea de investigación es la forma en que ha sido construido e imaginado lo indígena desde el Estado-nación y desde la academia. Si se piensa que los grupos étnicos también han sido construidos desde fuera (a través de la marginación, del clientelismo y del folklore) se podría dar una mirada menos melancólica sobre la juventud, porque en las instituciones mencionadas se tiene la esperanza de la continuidad cultural, pero si las generaciones jóvenes están resignificando y reinventando sus tradiciones, ésta se vería trastocada y los sujetos que tradicionalmente han sido “sujetos de estudio” de varias disciplinas y “objeto” de representación de la tradición mexicana desaparecerían.

2. San Cristóbal Huichochitlán: espacio de encuentros locales y globales.

De rasgos finos, presencia imponente, coronada con flores, pero solitaria al costado de la iglesia, la emperatriz Carlota de Bélgica también conocida como la *shina* – mujer elegante en otomí– nos dice que San Cristóbal Huichochitlán no es una comunidad aislada y ensimismada en sus costumbres, sino un espacio de encuentros entre personas de diferentes latitudes, también de reconfiguración de fiestas y de coexistencia de subjetividades. Es una comunidad de la que brotan y entran flujos de personas y de ideas.

En este capítulo se hace una caracterización de San Cristóbal Huichochitlán como resultado del trabajo etnográfico realizado en la localidad. Se comienza describiendo la relación que mantiene con la zona metropolitana de Toluca, posteriormente se detalla a la comunidad y específicamente a las y los jóvenes del lugar.

2.1 Metropolización del Valle de Toluca y sus implicaciones en San Cristóbal Huichochitlán

Tal como se afirmó con anterioridad, hacia principios del siglo XXI las grandes ciudades constituyen el espacio de concurrencia de múltiples personas. Específicamente las metrópolis conforman los nodos en la vasta red de flujos globales. Gracias a la globalización las ciudades son centros de desarrollo económico, centros de difusión de la educación y puntos de convivencia política, social y cultural, además amparan a las empresas que ofrecen multivariadas actividades de servicios. Las metrópolis mexicanas “viven inmersas en una dinámica de organización social compleja. Sus elementos, las ciudades-municipio, se encuentran integrados por una compleja red de intercambios de todo tipo – comerciales, poblacionales, culturales, viales, informáticos, etc.” (Arteaga Botello & Alfaro Sánchez, 2001, pág. 25). Evidencia de esto es que para el año 2005 en México se tenían contabilizadas 56 zonas metropolitanas.

Trasladarse de la colonia Morelos a San Cristóbal en camión es una buena oportunidad para apreciar la complejidad de la metrópoli: primero vemos grandes

casas con autos de lujo entrar y salir sobre Gómez Farías; en Ciudad Universitaria estudiantes suben y bajan; de bajada en Texcoco suben más personas que bajarán en el Cosmovitral, lugar donde otros tantos suben para bajarse hasta San Cristóbal o San Pablo Autopan. Las mujeres cargadas con bolsas llenas de víveres y también parejas que después de pasear en el centro regresan mientras degustan un elote. En la parada de la Maquinita por las tardes suben hombres cargando mochilas con expresiones de cansancio, tanto que algunos duermen en el trayecto. Cuando el camión pasa por el Hospital General ya unas personas tienen que viajar paradas. Pero cuando pasamos la colonia La Magdalena comienza el descenso: regresan de la ciudad global a la periferia.

Toluca se articula como metrópoli a una situación mucho más compleja: la megalópolis, es decir, la incorporación funcional y física a otros espacios metropolitanos, en este caso a la Zona Metropolitana del Valle de México. Esta asociación “aceleró el proceso de megalópolis en la región centro [gracias a] la interrelación que existe entre estos dos territorios, [que] obedece a la interconexión de los medios de comunicación que existe entre ambas, el tamaño de sus mercados y la complementariedad entre sus servicios” (Martínez Hernández, 2008, pág. 35) en consecuencia ambos territorios han reducido la distancia entre ellos y han aumentado su dependencia. Este vínculo se evidencia en la permanente movilidad de los habitantes de San Cristóbal hacia mercados de la Ciudad de México para vender los productos elaborados en la comunidad. Algunos jóvenes relatan su constante ir y venir a aquella ciudad acompañando a sus padres o asistiendo a actividades recreativas.

Para Arteaga y Alfaro (2001) la zona metropolitana del valle Toluca está compuesta por los siguientes municipios: Toluca, Metepec, Lerma, Zinacantepec, San Mateo Atenco, Ocoyoacac y Xonacatlán. En cambio para Martínez (2008) la conforman catorce municipios⁸: Almoloya de Juárez, Calimaya, Chapultepec, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Otzolotepec, Rayón, San Antonio de la Isla, San Mateo Atenco, Toluca, Xonacatlán y Zinacantepec. González Ortiz (2012)

⁸La investigadora se basa en el estudio realizado por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) y el Consejo Nacional de Población (CONAPO) en el año 2005

incluye también a Tianguistenco por la existencia de industria y empleo asalariado, la oferta de servicios, movilidad de bienes, trabajo, mensajes y personas.

Para entender el proceso de metropolización del Valle de Toluca es necesario situarlo dentro de un proceso coyuntural en el país: el modelo de desarrollo económico de importación por sustitución de importaciones⁹. Con éste las actividades económicas se concentraron en las ciudades a través de la industrialización y se conformaron las ciudades modernizadas. Paralelamente se desincentivó al campo y la migración hacia las urbes aumentó por la demanda de mano de obra para los sectores secundario y terciario.

La conformación de la zona metropolitana del Valle de Toluca comenzó alrededor de la década de los setenta con la creación del corredor industrial Toluca-Lerma, provocando cambios importantes en términos sociales y económicos en la región. La instalación de industria manufacturera atrajo población que además de ocuparse laboralmente se incorporó a la vida cotidiana en Toluca. Esta centralización de actividades fue cambiando conforme el espacio urbano se transformaba, pues a finales de los setenta y en la década del ochenta la población aumentó y la ciudad se extendió paralelamente con los municipios de Metepec, Zinacantepec y San Mateo Atenco.

El análisis de Montoya Arce afirma que son diez los factores de la metropolización de Toluca:

1. La conurbación plena entre Toluca y Metepec.
2. La conurbación virtual desde el punto de vista físico y en el aspecto económico, entre Toluca y Zinacantepec.
3. La expansión gradual de Zinacantepec hacia los poblados del Poniente.
4. Las zonas industriales de Toluca y Lerma.
5. La conurbación a lo largo del Paseo Tollacan, entre San Mateo Atenco y la zona industrial.

⁹El propósito de esta política de desarrollo fue fortalecer la economía nacional y hacer rentable la manufactura nacional. Para ello el Estado actuó de forma proteccionista: proveyó subsidios e incentivos a empresas industriales, exentó de pago de impuestos, bajó los impuestos por importación de materias primas o tecnológicas y créditos bancarios (Cruz Roa & Herrera, 2011).

6. La virtual conurbación, en proceso de consolidación, entre el sur de San Mateo Atenco (Barrio de Guadalupe) y la zona oriente del pueblo de Metepec.
7. La conurbación plena en proceso de consolidación (crecimiento lineal), entre Lerma (Isleta) y Ocoyoacac (pueblo), y entre los mismos municipios en la zona del fraccionamiento de Los Encinos, en la autopista México-Toluca.
8. El crecimiento lineal existente sobre la carretera a Naucalpan, entre los municipios de Toluca, Lerma y Xonacatlán.
9. El desarrollo del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de Toluca, como parte del Sistema Aeroportuario Metropolitano, que provocó el crecimiento urbano en sus zonas aledañas, incorporando áreas de los municipios de Toluca, Lerma, Xonacatlán, San Mateo Atenco, Metepec y Ocoyoacac.
10. La vinculación económica y funcional entre la Zona metropolitana de la Ciudad de México y la zona metropolitana de Toluca, que junto con las otras zonas metropolitanas de las entidades federativas de la región centro, conforman la megalópolis (Montoya Arce, 1995, pág. 46).

Específicamente Arteaga y Alfaro (2001) señalan los siguientes elementos contribuyentes en la conformación de la zona metropolitana de Toluca, sobre todo en la década de 1990:

- Migración: tiene su clímax en 1985, año del sismo en la Ciudad de México que provocó la migración de algunos de sus habitantes hacia esta región.
- Construcción y ampliación de vías de transporte: consiste en la infraestructura que comunica a los municipios y las distintas zonas de la ciudad, la ampliación del aeropuerto –concebido como una alternativa al Benito Juárez de la Ciudad de México–, la construcción del boulevard Aeropuerto que une Paseo Tollocan con la vía López Portillo, también la apertura de la carretera de cuota La Marquesa-Constituyentes y la autopista La Venta-Chamapa que comunica la México-Toluca con Naucalpan. Dentro de la zona urbanizada se extienden las avenidas Tecnológico, Solidaridad, Las Torres y Díaz Mirón.
- Edificación de espacios de consumo: como Plaza las Américas y Galerías Metepec, que cobijaron a franquicias restauranteras y de automóviles.

- Frecuentes inversiones: el corredor industrial Toluca-Lerma recibe a empresas como Bayer, BMW y además se extiende hacia San Mateo Atenco y Ocoyoacac.
- Vivienda y educación: en este aspecto Metepec concentra la zona habitacional –en su mayoría residencial– atrayendo mayor número de migrantes que otros municipios de la metrópoli. En el rubro educativo se abre el Campus Toluca del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey en las colindancias de Toluca y Zinacantepec.

Paralelamente en San Cristóbal se manifestó el abandono del campo a través de lo que Pérez, Rebollar y Gaytán (2007) denominan proceso de descampesinización, es decir, el cambio de actividades agrícolas a artesanales, consecuencia del cambio de uso de suelo –para uso urbano–, migración, escasez de parcelas y falta de empleo.

Estos señalamientos son importantes porque permiten entender la incorporación de San Cristóbal Huichochitlán a la zona metropolitana de Toluca y el cambio en las prácticas de sus habitantes. Derivado del crecimiento urbano de Toluca, la distancia entre ésta y San Cristóbal se ha acortado, los diez kilómetros que décadas atrás los separaba ahora están unidos por la construcción de vías de comunicación, esto ha permitido un mayor desplazamiento de personas entre ambos espacios, sobre todo de San Cristóbal hacia el centro y zonas industriales. Los intercambios se han intensificado por el desplazamiento rutinario de personas para estudiar y laborar.

Debido a la expansión de la ciudad de Toluca, en 1982 se elabora el Plan Especial de Desarrollo Urbano del pueblo de San Cristóbal Huichochitlán que pretendía marcar las estrategias para la incorporación y urbanización del lugar. De tal suerte que se plantean los siguientes objetivos (Hernández, 2010):

- Regular y ordenar el crecimiento urbano motivado por el incremento poblacional que tendrá San Cristóbal.
- Mejorar la imagen urbana del poblado.

- Organizar homogéneamente los asentamientos humanos dentro de una estructura urbana funcional proporcionando mínimos de bienestar que satisfagan las necesidades de los pobladores.
- Proveer el desarrollo de las actividades económicas.
- Aumentar la oferta de vivienda promovida por el sector público.
- Dotar y mejorar los servicios públicos, infraestructura y equipamiento urbano en aquellas partes del poblado que carecen de ellos.
- Regular y controlar los usos del suelo para optimizar el funcionamiento del poblado.
- La absorción de la comunidad hacia la ciudad de Toluca, la urbanización y el cambio de uso de suelo son factores que han promovido el cambio de actividades económicas de los habitantes, es decir, han disminuido drásticamente las actividades agrarias y se han incorporado al sector terciario. La venta de los ejidos no es casual pues es bien conocida la crisis o desatención al campo mexicano en los ochenta por lo que los agricultores abandonan esta actividad y comienzan a trabajar en la elaboración de gorros, cachuchas y sombreros, en un principio como talleres familiares y posteriormente en microempresas. Por tal motivo Hernández (2010) afirma que se les puede considerar como campesinos-comerciantes o campesinos-artesanos, pues ya no viven del trabajo de la agricultura únicamente, sino que la combinan con otras actividades para lograr su subsistencia.

A través de este Plan, la incorporación de San Cristóbal a la metrópoli tiene la autorización y reconocimiento del municipio. Esta acción es unidireccional, se hace desde arriba, desde instancias gubernamentales que de manera impositiva organizan a la comunidad sin tomarla en cuenta. Sin embargo, ésta no es pasiva ya que se reinventa en función de los cambios a la que es sometida. Por ejemplo, la reciente construcción de la plaza principal con quisco, las instalaciones de la delegación, cancha de básquetbol y gimnasio al aire libre –que es más un centro de juego para los niños que se columpian, brincan y giran en los aparatos– ha atraído a un grupo de jóvenes que patinan por las tardes tomando como puntos de apoyo

las escaleras del quisco y el piso que consideran el más adecuado para rodar sobre la tabla.

Para Appadurai (2001) esto representa uno de los constantes esfuerzos del Estado-nación en la construcción de lo local, ya que es esta instancia la que define los límites del vecindario, sus monumentos, sus suelos, sus aguas y sus ciudadanos. A través de su presencia significativa, el Estado se legitima en el territorio y construye los locales para la memoria y la conmemoración: el cementerio, lugar donde se vela a los antepasados; la delegación, sitio de evocación de la independencia; casa de cultura, espacio de enseñanza oficial de la historia del pueblo. El Plan representa la tendencia homogenizante desde el Estado para hacer lucir el pueblo como la ciudad.

Desde la perspectiva de González Ortiz la dinámica de las metrópolis que llegan a espacios rurales o con orígenes étnicos manifiesta fragmentación social y pluralidad de significados pues “cuando lo rural y lo urbano se entremezclan, los estilos de vida se ven transformados y con ellos, los sentidos asignados a las prácticas” (2012, pág. 13). El estudio realizado por el antropólogo da cuenta de la reinvencción de las comunidades que pasan por ese proceso y más que poner el acento o lamentarse por la pérdida de prácticas antiguas describe y analiza la transformación y adaptación de pueblos indígenas en la zona metropolitana de Toluca.

Es cierto que el arribo de la ciudad a los pueblos transforma el uso del suelo, las actividades cotidianas y las relaciones sociales, pero “la comunidad indígena posee los mecanismos para acoplarse, pero sobre todo para leer la nueva realidad social, el contexto, y adecuar las formas, las claves culturales del ser indígenas, a los nuevos contextos y quizás sea el acto ritual el que mejor logra esta realización sociocultural” (ibíd. 28).

2.2 San Cristóbal, espacio de reconfiguración a través de distintos flujos

El Valle de Toluca es un territorio que desde la época prehispánica ha estado habitado por otomís¹⁰, a la llegada de los españoles aquellos ya se encontraban en la región junto con matlazincas, mexicas y mazahuas. La organización social consistía en el *calpulli*, es decir, un barrio territorialmente determinado por los lazos de parentesco. Según González Ortiz (2012) esta organización se ha alimentado históricamente por los regímenes en los que se ha circunscrito, así en tiempos coloniales se agrega al *calpulli* el sistema de cargos religiosos (la fiesta al santo patrono y el ejercicio de las mayordomías) posterior a la Revolución Mexicana se anexa el comisariado de bienes ejidales y comunales (incorporado por el reparto agrario) y como se vio más arriba hacia finales del siglo XX el ayuntamiento municipal crea la figura de la delegación (que coincide con el territorio de las comunidades indígenas), convirtiéndose en una autoridad política que conecta a los pobladores con el municipio.

En el caso de San Cristóbal Huichochitlán los pobladores han estado asentados en ese territorio desde antes de la llegada de españoles. Durante la colonia fueron sometidos y por encomiendas se “les explotó, maltrató y se les exigió además tributos indebidos”. Se desconoce cuál fue su participación en el periodo de la Independencia, probablemente estuvieron activos en la lucha armada. En la Revolución, en cambio, se unieron al movimiento zapatista con la exigencia de tener sus propias tierras (Navarrete Sánchez, 2000)¹¹, este hecho sigue vivo en la memoria de adultos y jóvenes.

En el año 1698 era considerada una de las 21 localidades del Corregimiento de Toluca y actualmente es una de las 47 delegaciones de la misma ciudad. Se rigen por la presidencia municipal y como auxiliar se encuentran tres delegados, la elección de éstos es posterior a la toma de protesta del presidente municipal a través de planillas. Sus actividades consisten en gestionar obras de infraestructura

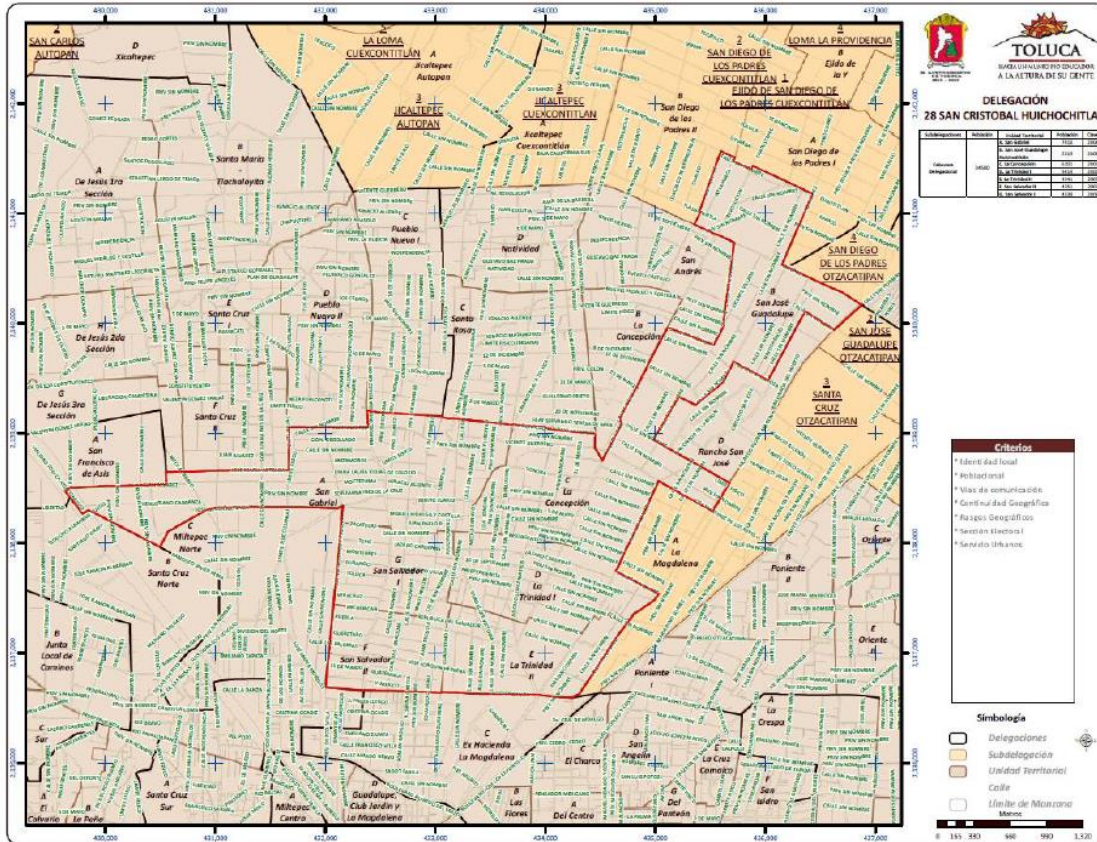
¹⁰De acuerdo con González Ortiz (2012) en el Estado de México dos grupos culturales y lingüísticos han acompañado el devenir de la región: el náhuatl y los otomianos compuestos por mazahuas, otomís, matlazincas y tlahuicas.

¹¹ Para profundizar en la historia de la fundación de San Cristóbal véase la monografía delegacional de Rosa María Navarrete Sánchez (2000)

(pavimentaciones, rehabilitación de espacios, etc.) además de resolver problemas vecinales. En conversaciones con una delegada saliente afirmó que en tres años de administración “es difícil hacer grandes cambios en el poblado”, pero que ellos lograron sacar un poco a San Cristóbal del rezago en el que se encontraba. Su esperanza es que el equipo entrante “los supere en actividades y obras para los habitantes”. Entre los logros del trienio mencionó los siguientes: poner barandales a las jardineras de la plaza, abrir la casa de cultura y la casa del deporte para la recreación de jóvenes y niños.

Appadurai (2001) nos recuerda que en la producción de lo local hay un momento histórico en el que el vecindario se origina: la colonización. Este hecho lejano está presente en la memoria colectiva de los habitantes de San Cristóbal, su significado no obstante no es el mismo para todos. Cuando ancianos narran la historia de su pueblo comienzan con el evento del dominio de los indígenas, saben que los otomíes habitaban ahí, desconocen su organización previa a la llegada de los españoles, pero no ignoran que éstos los despojaron de sus tierras, de su lengua, de su identidad. El trauma por ellos no ha sido superado. En contraste, los jóvenes entrevistados hablan en tercera persona de San Cristóbal y sus antepasados y no incorporan el hecho a su relato. Incluso algunos desconocen la historia del lugar y en cambio refieren al mártir Cristóbal como cofundador de la comunidad pues afirman que tras una inundación un hombre corpulento y con mucha fuerza trasladaba de una orilla del río a la otra a personas; entre ellas llevó a un niño que resultó ser Cristo. La colonización no figura como evento fundador, en su lugar toman un mito que fue impuesto desde fuera por los franciscanos, a su llegada a Huicxachtlán y con larga tradición en el catolicismo.

Mapa 1 San Cristóbal Huichochitlán



Fuente: Gaceta Municipal Especial (H. Ayuntamiento de Toluca, 2014)

De acuerdo al último Plan de Desarrollo Urbano de Toluca la población¹² en San Cristóbal para 2010 es de 34,580 habitantes, lo que representa el 4.19% de la población total en el municipio. Geográficamente está dividido en siete unidades territoriales básicas: San Gabriel, La Concepción, San José Guadalupe Huichochitlán, San Salvador I, San Salvador II, La Trinidad I y La Trinidad II. Sin

¹² Este dato no pudo ser corroborado en los bancos de datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, ya que San Cristóbal no está constituido como localidad para el INEGI y las áreas geoestadísticas básicas (AGEB) en las que se divide pertenecen a la localidad de San Andrés Cuexcontitlán. Por lo tanto, la demarcación que hace el bando municipal no coincide con la del INEGI, es decir, la delimitación de estas áreas dificulta la extracción de datos, ya que una AGEB puede contener barrios de San Cristóbal y calles de La Magdalena, y al hacer la sumatoria de las AGEB que coinciden con el mapa municipal se agrega población de otra comunidad. El mismo documento citado afirma que en San Andrés la población es de 36,804 habitantes mientras que el INEGI reporta 18,005. Entonces haciendo la sumatoria de las AGEB que concuerdan con los barrios la población resultante es de 19,857 habitantes. Siguiendo los criterios anteriores, entonces la población de 15 a 24 años en San Cristóbal es de 4,036 lo que representa el 2.66% del municipio de Toluca (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2016).

embargo, esta fragmentación no es compartida por la población. De acuerdo a un joven que me dio un paseo por el lugar, “los verdaderos barrios son sólo cuatro” La Concepción, San Gabriel, San Salvador y La Trinidad, los otros tres “los hizo el gobierno” últimamente. Esta idea está presente también en otras personas –salvo los delegados– que al preguntárseles por los barrios de San Cristóbal mencionan únicamente esos cuatro. Cuando hay procesiones religiosas por el poblado se anuncian las cuatro capillas correspondientes a esos espacios.

Esta actitud tiene sentido si seguimos a González Ortiz cuando afirma que “el conjunto de los barrios o parajes patrilineales construyen la comunidad en su conjunto”, es decir, las casas se vinculan a través del parentesco, entonces los vecinos son parientes y el vínculo que se establece “configura lazos comunitarios primarios, relaciones de compromiso, solidaridad y reciprocidad” (2012, pág. 93). A través del barrio se organiza socialmente la comunidad estableciendo fronteras entre sí y desplegando además celebraciones religiosas por cada paraje patrilineal. En el caso de San Cristóbal los barrios de San Salvador II y La Trinidad II no cuentan con fiestas a santos como en los otros cuatro barrios. El de San José Guadalupe Huichochitlán ha ido incorporando otras fiestas que ya se celebraban con anterioridad, pero que se han establecido en su parroquia, por ejemplo, el 12 de diciembre y el día de San José.

El crecimiento poblacional y el arribo de personas a la delegación fue la motivación para la extensión de un par de barrios y para el establecimiento de un tercero. Esta acción por parte del Estado no es bien vista por algunos pobladores, ya que representa la figura que define los vecindarios, en este caso la comunidad, sin tomar en cuenta la historia y cultura de los habitantes. Se evidencia aquí la producción de lo local desde afuera y con resistencia de los pobladores originarios. Otras formas de concretar lo local a partir del Estado es la transformación de la educación básica en escuelas bilingües que exaltan la lengua indígena, el establecimiento de las instalaciones de la delegación con la imagen de un huizache y la casa de cultura con letreros e información en español y otomí.

Por otro lado, San Cristóbal Huichochitlán es un lugar de comerciantes. En el municipio de Toluca es conocido por la elaboración de sombreros de palma y

muñecos de peluche. La primera actividad se intensificó hacia la década de 1950 como una forma de complementar las actividades agrícolas para el sustento económico. Tres décadas más tarde la producción en serie de artículos de palma se hace en talleres especializados en cestería (Hernández, 2010). Las épocas de mayor venta son en el mes septiembre con motivo de la Independencia de México y en la semana santa. En la primera época la demanda de sombreros aumenta dentro de la delegación y fuera del estado. En el segundo periodo elaboran crucifijos y otros motivos religiosos que venden al interior del lugar y en otras ciudades. La temporada más difícil, a decir de una vendedora, es la de lluvias: con el cielo nublado la gente no necesita un sombrero para cubrirse del sol.

Pero fuera de los talleres, cuando se camina por las calles, es común toparse con ancianas cargando en la espalda un bulto de palma que van tejiendo mientras caminan. Preparan las “tiras” que posteriormente serán cosidas y planchadas para dar la forma de un sombrero. A decir de un joven, esta práctica es conocida como *tejandapos*, “vas tejiendo y vas caminando, es una técnica muy sorprendente porque casi nadie lo sabe hacer” (E. 2016).

De acuerdo con Pérez et al (2007) el tejido de ixtle se ejercía en la época prehispánica, se detuvo durante la Colonia y se retomó a principios del siglo XX. Por su parte don Gumercindo Cristóbal (2016) afirma que esta práctica llegó al pueblo alrededor de 1955 luego de que cinco hombres salieron de la cárcel. Dentro se encontraron con otros hombres originarios de Oaxaca que dominaban el tejido, les enseñaron a confeccionar sombreros y las familias los vendían por fuera. Cuando fueron liberados, después de cinco años, regresaron a San Cristóbal y comenzaron a enseñar a otras personas propagando la actividad.

Este oficio ha permitido que las personas estén en constante movimiento por la república. En temporadas de ferias y el 15 de septiembre, principalmente, salen a vender sombreros estableciendo así relaciones con otros lugares y conociendo formas distintas de vivir y comprender el mundo. La movilidad espacial es una cualidad de los habitantes, pero que contrario al paradigma sobre globalización y localidad, no ha configurado un lugar sin comunidad y una cultura sin lugar (Albrow, 2006). Cuando están fuera de su lugar de origen y se encuentran entre sí, la

comunidad y la cultura se reencuentran y no dejan de lado el arraigo al territorio del que provienen.

San Cristóbal se vincula con otros espacios también a través de sus productos ya no únicamente de palma, sino de telas. Así lo relata un joven que expresó con agrado y satisfacción el hallazgo de ver productos fuera del estado:

Ahora en las últimas vacaciones fui a Jalisco y me dio en parte orgullo y en parte me sorprendí, porque allá había guantes y gorras, pero todas decían «hechas en Toluca, Estado de México, San Cristóbal Huichochitlán, Barrio de San Salvador» [...] y bueno yo me sentí sorprendido y orgulloso de pertenecer a esta comunidad (GD1R, 2016).

La población entonces está interrelacionada con pobladores de otros vecindarios y en su calidad de visitantes nutren el paisaje étnico del lugar al que van a comerciar sus productos. Pero el paisaje de San Cristóbal también es alimentado por la presencia de foráneos que han llegado al lugar por nupcias o por trabajo y que se han incorporado al territorio y a su cultura, pero que también contribuyen a la configuración de la comunidad. Así lo afirman dos mujeres cuyos orígenes son Sinaloa y Veracruz. Cuando me explicaban la importancia de la figura del padrino en las familias y el ritual de agradecimiento a través del baile del chiquigüite, decían estar sorprendidas la primera vez que lo vieron y ahora ellas son y han sido protagonistas en dicha actividad.

San Cristóbal también es festivo. No faltan los motivos para celebrar, santos, bodas, bautizos, quinceañeras, graduaciones, confirmaciones, independencia. Son los escenarios concretos de lo local, el despliegue de interacción, de agencia y reproducción. Un sábado por la mañana pueden oficiarse tres bodas consecutivas; también se puede ver el atrio lleno con gente danzando para recibir al espíritu santo y paralelamente salir de la parroquia a unos novios recién casados; en tres cuadras, de las cuatro que componen una manzana, se observan lonas y se escucha música que ameniza tres distintas conmemoraciones. La materialización de lo local se hace a través de sus fiestas. Con cada baile del chiquigüite se asevera que en San Andrés

Cuexcontitlán no se hace de la misma manera y que en San Pablo Autopan no celebran con la misma intensidad al santo patrono.

Una de las tradiciones¹³ más llamativas de San Cristóbal es la que dedican a sus difuntos. Una joven me explicó que el 29 de septiembre, día de San Miguel, – fecha que antecede al día de muertos tradicional del 2 de noviembre– únicamente festejan a niños y niñas fallecidos, incluso durante el embarazo. Algunas personas también recuerdan a sus familiares muertos de forma trágica, es decir, asesinatos o accidentes, y otras tantas los hacen el 27 de octubre.

Días antes en el centro del pueblo se instala “la plaza”, un tianguis con el comercio que normalmente se pone los días miércoles (comida, artículos del hogar, ropa, etc.) pero en esta ocasión con puestos donde venden pan de muerto, dulces de chocolate y alfeñique, flores –sobre todo cempasúchil-, velas y cirios, y artículos de barro como tazas y copales. Elementos todos para las tumbas de los difuntos o para el altar de muertos. Al interior del panteón las personas limpian las tumbas de maleza y dejan preparado para el 29 de septiembre poner la alfombra de pétalos y flores. Para realizar la limpieza de las tumbas se reúnen familias con adultos, niños y niñas acomodando la tierra o lijando las cruces de cantera. También personas solas o en pareja asean los lugares de descanso de sus seres amados.

Como en otras culturas también cuentan con una fiesta para el inicio de la cosecha: el día de San Isidro Labrador. El clímax del ritual es el paseo que dan al Santo por los cuatro barrios, seguido de carros decorados con motivos agrícolas o con pequeñas imágenes de San Isidro. Al final de la procesión desfilan los tractores adornados junto con una yunta. Esta última protagoniza la recreación de la forma tradicional de sembrar, es decir, sin vehículos motorizados.

La fiesta grande dedicada al Santo Patrón Cristóbal es la manifestación de la invención de la tradición gracias al flujo de ideas. Para muchos jóvenes es una

¹³ Comenzando el año, las principales fiestas son: 6 de enero día en que se levanta el Niño Dios; 19 de marzo San José, fiesta celebrada en el barrio de San José; 29 de marzo San Arcángel Gabriel, fiesta en el barrio del mismo nombre; abril Semana Santa; 3 de mayo día de la Santa Cruz; 15 de mayo San Isidro Labrador; 25 de julio San Cristóbal; 9 de agosto Cristo Salvador, fiesta del barrio de San Salvador; 29 de septiembre San Miguel; 29 de octubre San Simón; 1 y 2 de noviembre día de todos los santos y fieles difuntos; 8 de diciembre Inmaculada Concepción celebrada en el barrio del mismo nombre; y 12 de diciembre Virgen de Guadalupe y 31 de diciembre cambio de mayordomías.

tradición dada que se ha convertido en una feria vaciada de historicidad. Pero el ritual evidencia la constante movilidad de los habitantes y el intercambio de imágenes y prácticas con otras poblaciones.

Recuerda don Gumerindo Cristóbal que en la década de 1970 se encontraba vendiendo sombreros en Zapopan, Jalisco. Ahí vio por primera vez cómo llevaban a la imagen del lugar, medio año antes de su fiesta, a la catedral de Guadalajara. Antes de regresarla el 12 de octubre le celebran una misa y posteriormente se van festejando con música. Creyó que el santo de su pueblo merecía una fiesta así. De regreso a San Cristóbal lo propuso al sacerdote y a la comunidad, quienes después de un periodo de conflicto y tensión por la idea de sacar de la parroquia al santo, y con la aprobación del obispo, realizaron en 1973 la primera fiesta como es conocida actualmente: días antes del 25 de julio lo trasladaron a la catedral de Toluca, después de oficiarse una misa regresan con carros alegóricos, mariachis y banda a la parroquia para continuar con la feria.

A través de esta experiencia se pueden hacer algunas conclusiones: en primer lugar, el acercamiento de San Cristóbal con otras culturas ha sido promovido por el trabajo artesanal de sus pobladores, incluso antes de que se hablara de globalización, estos hombres ya se encontraban en movimiento, si bien no por el mundo, sí por el país. Lo que impulsó un conocimiento de otras formas de pensar, otros escenarios de la vida social y otras tradiciones que pueden ser importadas al lugar de origen.

Por otro lado, para algunos estudiosos del binomio global-local (Bauman, 1997 en Beck, 1998) el acceso a prácticas de movilidad está limitada a los ricos, creo que en el caso de San Cristóbal esta particularidad se rompe, mostrando que los pobres también pueden transitar por otros territorios ajenos al de origen, aunque con claras diferencias. Como se vio anteriormente para Bauman la experiencia del espacio y el tiempo es diferente entre ambas clases: los ricos habitan el tiempo y los pobres el espacio. En San Cristóbal habitan el espacio a través de sus fiestas religiosas, las sacan del santuario y las pasean por los barrios, en las festividades se aprecia la sujeción del tiempo al espacio. Sin embargo, contrario a la afirmación del sociólogo polaco que para los pobres “nunca pasa nada”, creo que en la

reproducción de cada fiesta pasa que la alimentan de elementos nuevos y el espacio no es intocable, la agencia social reinventa cada año las celebraciones.

San Cristóbal Huichochitlán es un pueblo tradicional, que como muchos en el país, ha sido transformado por procesos de modernización y urbanización, eso no impide que se establezcan lazos comunitarios y se mantengan elementos identitarios propios de los grupos indígenas. Como comunidad, construye lo local a través de sus costumbres y de la diferenciación.

2.3 Primeros acercamientos con los jóvenes de San Cristóbal

Las primeras aproximaciones que se tuvieron con jóvenes de San Cristóbal Huichochitlán han sido gracias a la mediación de dos instituciones: la Casa de Cultura y el Colegio de Bachilleres del Estado de México (COBAEM). También a través de una joven maestra de teatro y las observaciones en el lugar. Como mediadores estuvieron también algunos adultos, que ven a los jóvenes con desesperanza, ya que no se interesan en la lengua, en conservar su tradición y prefieren consumir drogas y vandalizar. Esta perspectiva está presente sobre todo en delegados y funcionarios de la casa de cultura. La preocupación por una posible ruptura en la continuidad de las tradiciones es manifestada por los adultos habitantes de San Cristóbal.

A los jóvenes se les puede ver en el centro de la delegación por las tardes. Los estudios de género afirman que hombres y mujeres se apropian del espacio de diferentes formas, siendo los hombres los dueños del espacio público y las mujeres del privado. Esta particularidad de los géneros puede apreciarse en San Cristóbal, ya que hay más muchachos en las calles y la plaza principal con sus grupos de amigos, que muchachas. Éstas transitan por el lugar pero no permanecen ahí, a diferencia de los chicos que por formas distintas de socialidad ocupan el centro. Por ejemplo, algunas agrupaciones juveniles que se apropian del espacio público son las siguientes: los muchachos que por las tardes salen a patinar acompañados de barras para hacer maniobras. Los principales trucos que hacen fueron descritos por un joven:

Pues en sí también se clasifican dependiendo lo que uses en un parque o calle nosotros somos *streets* patinamos más calles que parques. En sí nosotros usamos diferentes modalidades como lo son: *Slides*: deslizarte con la parte inferior y superior de la patineta en ángulos y superficies planas, cajones, banquetas. *Grinds*: son aquellos que te deslizas o raspas algún ángulo de metal, tubo, riel o algún ángulo de concreto; sólo son *grinds* cuando se usan sólo los *trucks* [piezas de metal que están en la parte inferior de la patineta] sus bases. *Flips* o trucos de piso son indispensables, son primordiales para todo *skate* ya sea desde un simple *flip* y *ollie* hasta un 720 triple *flip*. Los *flips* o trucos de piso son buenos ya que los puedes combinar con desniveles y en cualquier obstáculo. De ahí también usamos el *freestyle* que es hacer trucos con manos, pies y usando nuestra imaginación (E. 2016).

También los domingos por la mañana es común encontrarse en el quisco a un grupo de chavos de estilo cholo, sentados escuchando música y con bicicletas lowrider formadas frente a ellos.

Una tercera agrupación encontrada en el trabajo de campo fueron los *crews*. En un fin de semana organizaron un festival titulado “Kings of our own world”. En él participaron diferentes *taggers* de San Cristóbal, San Andrés y Toluca y se distribuyeron en diferentes calles de San Cristóbal para pintar paredes. En la conclusión del evento hubo bandas de rock y ska.

Cuando un grupo de jóvenes hombres y mujeres se apropian del espacio público es en actividades que se realizan desde otras instituciones, por ejemplo, la iglesia. Así en el centro de San Cristóbal, en una ocasión junto al kiosco se preparaba una actividad juvenil de parte de la parroquia una tarde de sábado. Un grupo de chicos y chicas tocaban música mientras otros amenizaban y bailaban en la explanada invitando a otras personas a unirse. Posteriormente hicieron un *sketch* evangelizador, donde representaban a unas personas subastando un alma, otros jóvenes representaban “compradores” del alma por ejemplo “el vicio” que ofrecía drogas y alcohol. Posteriormente alguien representó a Jesús quien invitaba a la joven a dejar las prácticas pecaminosas y seguirlo a él. Los grupos de música que tocaban se llaman *Yovel* (el instrumento que anuncia el júbilo) y *Catolik band*. Éste

último perteneciente al grupo de Renovación Carismática en el Espíritu Santo y el propósito de esta actividad era la preparación e invitación al Santo Jubileo.

Las invitaciones para participar en el grupo de discusión proveen de los primeros datos sobre jóvenes en San Cristóbal. En total se entregaron 41 invitaciones, de las cuales 26 pertenecían a jóvenes habitantes de San Cristóbal¹⁴, 17 hombres y 9 mujeres entre 14 y 20 años. De éstos el 92% son estudiantes y el restante son trabajadores. Solamente uno afirmó hablar otomí. También sólo uno es nacido en otra entidad y uno de ellos está “juntado” y los demás solteros y solteras. El 61% expresó que se adhieren a la religión católica, el 3% al cristianismo y el 34% dijo ser ateo o no practicar alguna religión.

En la invitación también hago un par de preguntas para conocer su percepción sobre los dos ejes que guían la discusión: qué significa para ellos ser joven y vivir en San Cristóbal. Otro propósito de hacer estas preguntas fue tener una primera impresión de la juventud en San Cristóbal ya que además de las observaciones, este instrumento fue mi segundo medio de acercamiento a los muchachos y muchachas previo a los grupos de discusión, algunas charlas informales y entrevistas.

Sobre la primera pregunta, se expresaron cuatro percepciones diferentes: a) la juventud como una etapa de transición en la que experimentan cambios físicos y mentales; b) la juventud es un tiempo de diversión, libertad y de goce de salud en la que hay que disfrutar lo que se vive; c) la juventud es un periodo de aprendizajes que los preparan para la vida adulta; d) en la juventud se debe ser responsables porque se toman decisiones importantes.

Por otro lado, sobre qué significa para ellos vivir en San Cristóbal, las respuestas pueden agruparse en tres categorías: a) hay quienes sienten orgullo de sus tradiciones y ven en ellas un elemento diferenciador con otros lugares; b) otros no problematizan la cuestión y afirman que es normal, están bien y es bonito; c) por último, están los que definitivamente no les gusta el espacio, lo consideran feo, aburrido y no encuentran nada qué hacer en el territorio.

¹⁴ Los restantes residen en San Andrés Cuexcontitlán, San Pablo Autopan y la colonia La Magdalena.

A través de estos instrumentos se pudo corroborar la heterogeneidad de la juventud sancristobalense y tener una primera impresión de sus prácticas y las formas en que articulan lo global y lo local, asuntos que se precisarán en los siguientes capítulos.

Conclusión

En la propuesta de análisis que planteé para esta investigación concreto lo local en la comunidad y no en la vecindad porque creo que este último concepto no capta por completo las relaciones sociales que se establecen entre los miembros de un territorio. Es cierto que la vecindad expresa la agencia social, la sociabilidad y la reproductibilidad, pero no voltea la mirada a los vínculos entre las personas, a los elementos culturales que las unen. No puedo hablar de San Cristóbal Huichochitlán como una vecindad, porque en la definición de este concepto, para el autor no tiene “ninguna implicación necesaria de escala, modo específico de relación o vínculo, homogeneidad interna o límites precisos” (Appadurai, 2001, pág. 187). Pero como se vio a lo largo de este capítulo y se verá en el siguiente, para jóvenes, ancianos y adultos, las tradiciones y la memoria son elementos que les dotan de identidad diferenciándolos de otros pueblos. Por tal motivo, es más conveniente hablar de San Cristóbal como comunidad en vez de vecindario.

Recordemos, por otro lado, que la constitución de una comunidad se refuerza frente a la amenaza, de otras comunidades, instituciones o procesos como la globalización. Frente a ésta surgen movimientos localistas y nacionalistas que pretenden reivindicar los orígenes y las particularidades. Desde esta perspectiva puede verse a San Cristóbal Huichochitlán como la periferia festiva que se resiste a ser como la ciudad, indiferente, cosmopolita, desvinculada, solitaria. De manera opuesta, a través de las fiestas religiosas, cívicas y familiares, del mercado, del tejido de palma y la recuperación de la lengua, promueve cohesión entre sus habitantes. Nexos que están atados a la memoria y al origen, reproducidos año con año para mantener viva su identidad étnica frente a la ciudad global.

Sin caer en esencialismos y dilemas clasificatorios la población en San Cristóbal es dinámica, siempre en movimiento y reinventando su espacio, sus

tradiciones y su historia. No son indígenas migrantes en la ciudad, son una comunidad que fue invadida poco a poco por la ciudad, obligándola a transformar el uso de suelo y a variar sus actividades. Esta condición no aniquiló su memoria y tampoco exterminó a sus habitantes indígenas. Más bien contribuyó para que los habitantes reelaboraran su historia y sus costumbres.

La urbanización del poblado ha tenido un impacto desigual. Hay quienes se han beneficiado y quienes han empeorado su calidad de vida empobrecidos por no tener acceso a empleos propios de la ciudad y dejar de realizar sus actividades agrícolas. La discriminación y marginación a la que son expuestos ha prevalecido con o sin ciudad. Con la incorporación de San Cristóbal a la ciudad de Toluca, parece que la distancia –que no espacial– entre ambas se acentuó, es decir, jurídicamente se acoge al poblado, sin embargo, los servicios e infraestructura son de menor calidad, las relaciones entre habitantes de la metrópoli no se estrecharon, se sigue etiquetando despectivamente de indios a los habitantes de la zona norte de la ciudad. La pobreza de sus habitantes inunda las calles. Pero también el clientelismo electoral, ya sea en el quisco o en otras instalaciones. Por otro lado, la comunidad también establece límites a la ciudad cuando se autodefine por medio de sus tradiciones e historia, conformándose así como escenario local para el despliegue de prácticas juveniles.

El contexto en que nacen y crecen las y los jóvenes, es una amalgama de prácticas sociales, con una cultura de fondo donde se hacen préstamos con otras culturas territoriales. San Cristóbal es un espacio que es apropiado de formas muy distintas por sus habitantes: los adultos durante la plaza, los jóvenes con el entretenimiento, los niños en el juego y la comunidad en la fiesta.

3. Jóvenes entre flujos globales y locales

En el capítulo anterior se describió la comunidad de San Cristóbal Huichochitlán, definiéndola como periferia festiva por las constantes conmemoraciones que celebran sus orígenes étnicos y los constantes intercambios que mantiene con otros escenarios que no son exclusivos de un grupo poblacional, sino que son compartidos por la mayoría de sus habitantes: ancianos, adultos, jóvenes y niños. Territorialmente la comunidad está vinculada con centros urbanos globales, lo que permite la interconexión con ideas, imágenes, narraciones, culturas y personas distintas a San Cristóbal. Esta especificidad no anula la cualidad de la comunidad de ser un pueblo tradicional y estar conectado con otras formas de vivir el mundo.

A continuación se hará un análisis de esta condición en la juventud sancristobalense: su identidad étnica y sus consumos globales. Se dará cuenta del significado que le atribuyen a sus costumbres y la relevancia de su origen étnico como fuentes de flujos locales. Pero también se mostrará la flexibilidad de su identidad al ser consumidores de flujos globales en sus gustos culturales. En este capítulo se mostrará cómo se posicionan los jóvenes en su comunidad, qué visión tienen de ella y cómo interpretan sus tradiciones.

3.1 Identidad étnica en la juventud de San Cristóbal Huichochitlán

Retomo el concepto de identidad porque es transversal en los temas que aquí se abordan. En primer lugar, al señalar algunas de las formas en que se visibiliza lo local, se hacía referencia a la identidad de las comunidades, es decir, los aspectos diferenciadores y unificadores de una persona y/o grupo (Giménez, 2005). Por otro lado, me adscribo a los estudios sobre juventud que no se centran en la trayectoria de vida o las edades, sino en la celebración de la identidad (Reguillo, 2013a; Urteaga Castro Pozo, 2011).

Por otro lado, recurro a este concepto en lugar del paisaje étnico propuesto por Appadurai (2001) ya que utiliza esta expresión para escapar a la idea de que las identidades de grupo suponen culturas apegadas al espacio, sin conciencia histórica y étnicamente homogéneas, es decir, el paisaje étnico da cuenta de grupos de personas implicadas en diásporas internacionales, con una vida social inestable,

por ejemplo, grupos provenientes de la India instalados en Nueva York, refugiados sirios en Alemania, turistas canadienses instalados en Huatulco, etc. Este concepto no es útil para analizar a un grupo de personas, dinámico, en constante movilidad, pero con un fuerte arraigo territorial, con memoria y elementos culturales que los unifican.

A través del concepto de identidad se desprenderán narraciones que expresarán dos procesos que se retroalimentan entre sí, por un lado la conformación de lo local desde lo juvenil y la conformación de lo juvenil desde lo local y lo global. Este último elemento lo concreté en los consumos culturales y se aborda posteriormente.

La identidad es definida por Gilberto Giménez como

El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos...) relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado (2009, pág. 135).

Con esta delimitación se establece una relación entre identidad y cultura en la que el actor es un agente activo en la interiorización de ésta. Además, es una relación social que sólo cobra vida en la reciprocidad de los actores. Y finalmente la identidad es plástica en tanto que no está totalmente determinada por factores objetivos ni por la pura subjetividad.

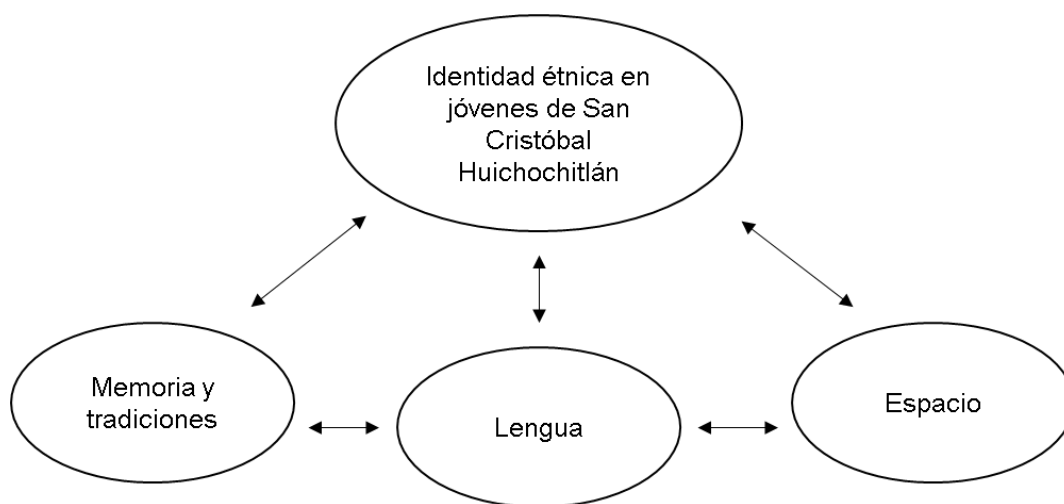
En cuanto a la identidad étnica, lo importante es explicar “los mecanismo de interacción” que se utilizan estratégicamente para mantener o cuestionar las fronteras colectivas. Esos mecanismos se basan en un repertorio cultural que reivindica su dignidad y autonomía frente al Estado¹⁵. Entonces los componentes culturales básicos de las identidades étnicas son:

¹⁵ Recuérdese el sometimiento de los pueblos indígenas a lo largo de más de quinientos años, primero en la colonización española y después en el proyecto de Estado homogenizante en el siglo XX en México.

1. Sistema de parentesco. Es adquirido por nacimiento y tiene como base “la creencia en una consanguinidad imaginaria”.
2. Tradición compartida. Remite a una línea de ancestros.
3. Complejo religioso-ritual. La dramatización de su cosmovisión.
4. Lengua. Archivo vivo de su origen prehispánico.
5. Territorio. Los lugares que habitaron sus ancestros. (ibid.142)

Al menos tres de estos los elementos surgieron en los grupos de discusión y en las entrevistas realizadas a jóvenes de San Cristóbal.

Cuadro 1 Elementos de la identidad étnica de jóvenes



Fuente: Elaboración propia con base en grupos de discusión y entrevistas.

A través de la descripción e interpretación que hacen de ellos, los jóvenes demuestran el conocimiento de su pasado, de sus tradiciones y el orgullo de su pertenencia a la comunidad en especial al grupo étnico que los respalda. Por componerse de elementos que unifican y diferencian, la identidad étnica ayuda a comprender la forma en que los jóvenes construyen sus relatos de origen comunitario y su rol frente a los dispositivos culturales de la población de la que son parte.

3.1.1 Memoria, costumbres

En el capítulo anterior se esbozaron algunos rasgos de la memoria colectiva en adultos y jóvenes como un elemento central en la construcción de sus identidades. Basándose en otros autores, Giménez define la memoria como una *ideación del pasado*, es decir, no es únicamente un registro de sucesos, sino un trabajo de selección, reconstrucción y transfiguración del pasado. La memoria colectiva está atada a un grupo circunscrito en el tiempo y en el espacio (2009). En tanto ideada, puede ser relatada de formas diferentes, vimos que para don Gumercindo es trascendental la fundación de la fiesta a San Cristóbal; para don Heraclio un episodio que no debe olvidarse es la visita –ficticia o no– de la emperatriz Carlota, como símbolo de que los gobernantes siempre se acuerdan de estos pobladores, incluso lucha porque la estatua de la susodicha tenga más preeminencia y se lamenta de que las nuevas generaciones no tienen idea de la persona que representa la figura de piedra.

Los jóvenes ignoran estos hechos y reflexionan de forma diferente la historia del lugar, así encontramos narraciones como las siguientes respecto al origen de San Cristóbal:

Pues se supone que el señor Cristóbal era una persona que vivía en estas tierras cuando empezaba la colonización y se supone que aquí había un fraile. Normalmente aquí las lluvias siempre han sido muy fuertes, como estamos debajo del cerro, somos los de abajo y toda el agua viene para acá, todo se viene hacia acá. Y un día se inundó. El señor Cristóbal iba saliendo y encontró a un niño llorando, en una roca, él se acercó, lo calmó, lo ayudó y lo cargó sobre sus brazos, cruzó todo un río para poder mantener a salvo al pequeño. Y se le conoce como señor Cristóbal, señor Cristóbal cuidador. En su imagen aparece arriba de una piedra con unos peces y al niño cargándolo (E. 2016).

Lo que yo conozco de San Cristóbal es que el nombre se le dio hace muchísimo tiempo porque el santo patrono era una persona...se supone que abajo de la iglesia, cuenta la leyenda, que pasaba un río. Entonces antes estaba muy grande ese río y esta persona era la única fuerte para poder pasar a las personas. Entonces una vez

llega un niño y le dice que si a él lo iba a poder cargar y le dice que «¡cómo no!» y le dice «no es que yo soy el mundo» y se supone que era el niño dios. Y ya lo carga y se dio cuenta, esa persona que pesaba bastante, pero sí lo pudo cruzar y ya de ahí se le dio el nombre de San Cristóbal porque así se llamaba esa persona y en la imagen pues está el agua, y está el santo patrono levantando a un niño. Y tiene una vara que es un huichol, que de ahí salió huichochitlán. Se supone que esa vara es el huichol. La verdad yo no sé así, conocerlo directamente, no (B. 2016).

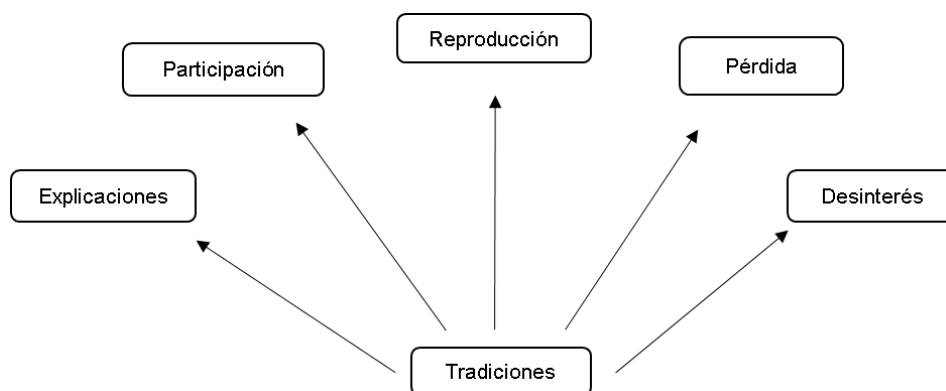
Estas afirmaciones contrastan con la memoria histórica, la basada en el archivo que afirma cómo después de la conquista militar y espiritual los misioneros antepusieron el nombre de un santo al nombre de origen indígena (Navarrete Sánchez, 2000). Sin embargo, estos relatos no se han de señalar como incorrectos, sino como la apropiación de un mito cristiano territorializado en un pueblo originario. En ellos se encuentran elementos propios de la región como las constantes lluvias y la presencia del río Verdiguél que atraviesa por el norte de la comunidad que en temporada de lluvia suele desbordarse e inundar los alrededores. Además, *idear* a un hombre de alguna tribu de Canaán en el Estado de México es la forma de hacer suyo un origen común con un héroe local que encarna ambos aspectos de la comunidad: el religioso y el indígena, ya que carga en su espalda al Cristo infante y se apoya en un artefacto de la zona, el huizache. La imagen de Cristóbal cargando al niño, apoyado con su vara y de pie sobre el agua es reafirmada cada año en la fiesta dedicada al santo, en la que es representado con niños, estatuillas o lienzos en los carros alegóricos que acompañan al patrono de la catedral a su parroquia de origen “porque los carros alegóricos lo que representan son exactamente las tradiciones y costumbres que son de aquí de san Cristóbal” (E. 2016).

Por otro lado, los jóvenes como sujetos locales toman parte en las actividades sociales de la comunidad mientras que producen, representan y reproducen ideas, historias y significados “ellos contribuyen, por lo general involuntariamente o sin pensarlo, a la creación de contextos que podrían extender los límites conceptuales y materiales del vecindario tal como existían hasta ese momento” (Appadurai, 2001, pág. 194).

Este conocimiento del origen de la comunidad no está generalizado en los jóvenes, pues hubo grupos de discusión en los que no se mencionó nada al respecto, dijeron no saber por qué se llama así o el significado de Huichochitlán. En otros casos se refirió únicamente al pasado reciente del lugar, lo que sus padres y abuelos les han contado de su infancia.

Invariablemente asociada a la memoria está la tradición, que personifica a los ancestros comunes y las prácticas que los distinguían. En el siguiente cuadro se muestran los principales temas que surgieron en los grupos de discusión y entrevistas respecto a la tradición.

Cuadro 2 Tópicos emergentes respecto a la tradición



Fuente: Elaboración propia con base en grupos de discusión y entrevistas.

La tradición es una forma de conferir autoridad al pasado para regular el presente (Giménez, 2009). En su reflexión sobre las tradiciones, uno de los jóvenes hacía la siguiente distinción:

Bueno es que creo que la mayoría de las costumbres que están aquí son pues ya más católicas que indígenas, que cualquier otra cosa. Y la mayor parte de las costumbres indígenas pues creo que nada más han quedado en el día de muertos y en la feria (GD1R, 2016).

Con esta separación logra establecer los contenidos de las tradiciones en San Cristóbal, uno religioso y otro indígena. Los demás jóvenes no fueron tan

precisos en evidenciar la coexistencia de ambos aspectos, sin embargo en sus descripciones mencionaron propiedades materiales ligadas a lo étnico y propiedades subjetivas vinculadas a lo religioso.

El tejido de palma es un saber que para los jóvenes tiene un origen remoto, característico de los antepasados y que ha perdurado hasta la actualidad en una conexión entre el pasado y el presente. Es la primera característica que mencionan cuando se les pide que hablen sobre San Cristóbal. Esta idea contrasta con el relato contado por don Gumercindo, quien afirma que se originó a mediados del siglo XX y fue un préstamo cultural del sureste mexicano. Sin tomar en cuenta esta información los jóvenes construyen un imaginario histórico atándolo a su origen prehispánico.

La ofrenda dedicada a los difuntos el dos de noviembre es otro saber cargado de símbolos indígenas y católicos que une a la comunidad con el pasado y a la familia con el fallecido. La preparación de la ofrenda se hace en casa con la familia de tal manera que se transmita el conocimiento de una generación a otra

Yo cada dos de noviembre hago una ofrenda otomí que es considerada con maíz, con fruto, con quelites y solamente con eso. Utilizo lo que son los cuatro maíces que son el blanco, el amarillo, el rojo y azul. Con éstos trato de plasmar una imagen al sol, la luna y representar lo que eran nuestros antiguos ancestros que nos dejaron esto de aprender a bordar los *tejandapos* [...] Mi abuelita me enseñó, yo la fui modificando paso a paso y leyendo algunos libros, tengo tíos que también son muy culturales y me enseñaron una estrategia de los cuatro puntos cardinales, por eso son cuatro (E. 2016).

En mi casa las ponemos en mi mesa, se hace lo que es la apilación [sic] de una lápida, de acuerdo cada fruta va teniendo un significado, y al último se ponen las velas que van cubriendo. Las cuatro velas que significan los cuatro arcángeles. Y las flores que son el camino. Y mi abuela tiene otra que, bueno ella lo pone en petate, porque dice que va a ras de suelo para que lo pueda encontrar mejor [el difunto]. Y también se pone lo que son las cuatro veladoras y ya (GD3L, 2016).

La variedad de altares de muertos y la incorporación de diferentes elementos puede ser entendida desde la autoridad de la que goza el pasado, que está sustentada en la “convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente” (Giménez, 2009, pág. 144).

Por otro lado, la religión es un componente principal del conjunto de tradiciones y en consecuencia de la identidad étnica. En su carácter ritual está centrada en los santos patronos y las fiestas dedicadas a festejarlos.

Cuando describía la fiesta de San Isidro Labrador, un joven advertía sobre los fundamentos de la celebración

Bueno como este era un pueblo muy rural, pues siempre había las yuntas, las mulas, los caballos y todo eso. Entonces San Isidro es como el santo patrón de los campesinos. Porque ese día siempre sacan sus caballos o sus mulas, [risas] se disfrazan ellos de San Isidro o de personas que están en el campo (GD1R, 2016).

A través de esta explicación describe dos aspectos de la festividad: la figura del santo benefactor y el objeto material que recibe la bendición, la tierra.

A excepción del grupo juvenil de la parroquia de San Cristóbal, la participación de muchos jóvenes en las fiestas no tiene motivaciones espirituales (al menos de la espiritualidad dominante) sino de convivencia y festivas, es decir, no es la devoción la que lleva a las y los jóvenes a involucrarse en las actividades dedicadas a santos o vírgenes, sino las ganas de pasar un tiempo con su familia y sus amigos. Las fiestas entonces son un medio de socialización a través del cual una generación enseña a otra las tradiciones locales, pero también es el espacio de socialidad en el que interactúan con los amigos y se reinventa la fiesta a través de sus aportaciones.

La fiesta patronal dedicada a San Cristóbal en el mes de julio, “la fiesta grande” a decir de un joven, congrega a la gran mayoría de los habitantes del pueblo. Los asistentes a la misa que se realiza a las ocho de la mañana, son sobre todo adultos y ancianos. A los jóvenes puede vérselos afuera, a la espera del santo. De acuerdo con uno de ellos, la verdadera fiesta comienza cuando se llega al

poblado, la misa es un acto ritual que cumplen con las autoridades eclesiales, pero la celebración real se manifiesta en las comidas, las bebidas y los bailes.

Durante la peregrinación las muchachas y muchachos estaban dispersos, salvo un grupo de alrededor de cuarenta jóvenes que caminaban detrás de un carro alegórico. Avanzaban en grupos de amigos, alegres, platicando; algunas parejas tomadas de la mano o abrazadas; cubriéndose del sol con las palmas de las manos, bebiendo agua, refresco o cerveza. Probablemente eran el grupo de la parroquia pues el carro que les precedía estaba adornado con globos en colores blanco, amarillo y verde. Estos mismos colores se distinguían en pulseras y collares que algunos jóvenes traían consigo.

Los días de feria son un tiempo y espacio para la interacción festiva entre amigos. Se les puede ver entre los puestos comiendo, comprando y jugando. También en los bailes y como espectadores de la quema del castillo. Una de las actividades que los une en esos días es el alcohol. La venta de éste aumenta y chicas y chicos por igual consumen bebidas embriagantes aprovechando el periodo vacacional y la pausa en el seguimiento de normas que rigen la convivencia vecinal.

Por otro lado, en el día de muertos acostumbran ir a velar al panteón a sus familiares cercanos. Es una actividad familiar en la que se reúnen a limpiar la tumba, decorarla con pétalos de cempasúchil, de flor de nubes y aterciopeladas y también velas en el perímetro. Se sientan alrededor tomando bebidas calientes honrando las vidas y la memoria de los seres amados. Si alguno no conoció a la persona velada, se hace una remembranza de su vida y a través de ella los vivos se vinculan con los muertos. Para un participante del grupo de discusión ir a velar es “como si yo estuviera pasando un rato con ellos, aunque ellos no estén presentes” (GD1C, 2016). La tradición es significativa para los jóvenes, uno de ellos afirmó que es una forma de

Honrarlos [...] haciendo algo que yo creo que les hubiera gustado en su vida porque los estoy recordando y porque trato de seguir lo que me enseñaron, lo que me dijeron. Y aparte también porque de alguna manera les das la indicación de que vengan hacia ti, de que te cuiden. Entonces creo que para mí representa como ese amor que siempre les tuve a mis abuelos (GD1R. 2016).

Se puede afirmar junto con Sandoval Forero (1997) que el cementerio “se convierte en un espacio de socialización [...] Los niños son involucrados en esa cosmovisión y práctica, los jóvenes reafirman su pertenencia al grupo con su presencia, los adultos son los encargados de transmitir las costumbres junto con los ritos y los ancianos son los que mantienen viva la memoria histórica de la familia y del grupo a través de la tradición oral”. Es decir, la velación es una actividad que cohesiona al grupo e inculca la reproducción de la tradición en los más jóvenes. Algunos participantes de los grupos de discusión así lo expresaron:

En la velación sí vamos porque sabemos que es muy bonito estar ahí en compañía de tu familia (GD3L, 2016).

Vamos también a la velación y yo ayudo a hacer lo que es la camita para día de los muertos [...] para mí significa un poco recordar a nuestro pasado (GD3C, 2016).

Uno es orgulloso de ser de San Cristóbal y pues...está presente y como en el día de muertos yo normalmente me quedo a velar a mis difuntos así...y pues no sé sentirme como estar con ellos (GD4AR, 2016).

La participación en las tradiciones es un tiempo de convivencia familiar valioso que constantemente enfatizaban los y las participantes de los grupos, sobre todo el día de muertos, pues en las fiestas dedicadas a los santos la convivencia es con el grupo de pares, amigos, primos, parejas.

Tanto en los grupos de discusión como en las entrevistas, el tema de la pérdida de tradiciones continuó después de que las describieron y exaltaron. En su discurso pueden encontrarse cinco causas por las que las tradiciones se han estado disipando:

1. La tecnología. “Y de hecho aquí se ha perdido mucho esto por lo mismo de la posmodernidad y que ya todos son posmodernos y que ya quieren todos sus iPhone, y todo eso y se pierde, y eso es muy triste” (E. 2016); “no ya no

es lo mismo, antes aquí la gente viajaba en bicicleta en carretas. Ahorita coches. No ya no es lo mismo” (M. 2016).

2. La urbanización. “También por ejemplo las nuevas generaciones que vienen, van ir adaptándose más a lo que es el cambio de pueblo a ciudad y va haber un cambio drástico porque las tradiciones van a empezar a perderse, si de por sí ya se están perdiendo” (GD3L, 2016); “la mancha urbana, todo ha ido invadiendo el pueblo y pues se van perdiendo tradiciones, costumbres” (M. 2016).
3. La falta de transmisión. “Porque en ocasiones los padres no...no les enseñan a sus hijos lo que son las tradiciones, los abuelos también, y así los hijos ya no saben, se va perdiendo eso” (GD1C, 2016).
4. El desinterés o vergüenza. “Porque hay muchos que ya no quieren ir, que les da pena o no sé [...] a lo mejor ya no les gusta la tradición” (GD4J, 2016); “se está perdiendo toda la tradición de San Cristóbal. Ya los chavos no quieren aprender a hablar otomí, ya les da pena hablar otomí” (M. 2016).
5. Preferencia por otras formas de vivir. “Podría ser porque pues a veces las personas como que...al momento de conocer otras maneras de vivir quizá ya no sea tan importante para ellos que hacer o seguir aquellas tradiciones, o simplemente no se identifican, no se sienten parte de ellas también” (GD1R, 2016); “por lo mismo de que a los chavos ya no les interesa tanto, lo del pueblo. Ya todos salen fuera, a estudiar, ya su mundo son otras cosas” (M. 2016).

Entre las argumentaciones hay contradicciones, por ejemplo, en el grupo uno afirman que se ha dejado de usar el *shifi*¹⁶ en los altares de muertos, mientras que en el grupo tres una de las muchachas relata la forma en que su abuela lo utiliza en el altar de muertos hogareño.

Más que una desaparición es una reinvencción, porque ellos siguen reproduciendo las costumbres y su participación es activa. Tal vez repiten el discurso social de los adultos que aseguran que las tradiciones se han perdido, sin

¹⁶ Petate de palma.

embargo, no se dan cuenta que innovan cada vez que se involucran decorando un carro alegórico, desfilando el día de San Cristóbal, nombrando sus agrupaciones, pintando las paredes, apropiándose del espacio.

Sus posicionamientos frente a la comunidad y las tradiciones son opuestos. Algunos se consideran guardianes de ellas, ya que sus padres son mayores y no pueden continuar con las actividades, por ejemplo, ir a velar. La estafeta entonces se pasa a otra generación cuando la salud impide el seguimiento del ritual.

Sí, sí voy a velar cada año, mis papás ya tienen una edad considerable, ya no pueden salir mucho, el frío a veces les afecta, y pues yo soy el encargado de ir a velar a los antiguos espíritus, yo me encargo de comprar las velas, las flores, solamente mi mamá es la encargada de hacer la comida y mi papá de poner la ofrenda, eso es lo que hacen ellos (E. 2016).

En contraste, una chica expresó total desinterés por San Cristóbal y sus tradiciones: “me da igual...no me gusta ir a la feria, no me gusta ir a misa. No me gusta ir a velar. No me gusta estar aquí” (GD3M, 2016). Durante su participación en el grupo de discusión expresó que prefiere pasar tiempo en el centro de Toluca o en su habitación, incluso fuera de la ciudad, pero nunca en el pueblo y con su gente.

3.1.2 Lengua

La lengua no es un medio de comunicación nada más. Es “una especie de código que compendia la visión del mundo de una colectividad” (Giménez, 2009, pág. 147) es otra de las herencias de sus antepasados que los une con sus orígenes. A continuación se analizan las expresiones formuladas desde los jóvenes, sobre todo las razones por las que no son hablantes del otomí. Se debe tener presente que una causa estructural, que no es abordada por todos los jóvenes, es el sistema escolar, que desde su fundación no contempló una educación bilingüe y multicultural, sino que optó por homogenizar a la población a través de la castellanización de los habitantes de zonas indígenas. En el grupo de discusión dos, los jóvenes afirmaron “que [...] en las escuelas de aquí les enseñan a hablar a los niños. Pero les enseñan y no lo saben escribir” (GD2A, 2016).

Cuando se les preguntó si hablan otomí todos los participantes dijeron que desconocían la lengua, entienden algunas palabras como números, indicaciones o diálogos entre otros, pero no establecen una conversación, es decir, no lo hablan ni lo escriben pero entienden algo de lo que escuchan. Tres fueron las explicaciones que formularon para argumentar el desconocimiento de la lengua. En primer lugar, los padres se negaron a enseñarles el idioma para evitar que fueran discriminados fuera de la comunidad. Su experiencia los llevó a evitar que sus hijos pasaran por exclusión debido a su origen étnico

Supongo que antes estaba más desarrollada la discriminación hacia quien tenía una lengua indígena, entonces pues como me desenvuelvo mucho en Toluca [mis padres] no querían que yo fuera discriminado o así o que me sintiera mal porque estaba en una comunidad indígena (GD1R, 2016).

Una de las participantes lo explica de forma muy breve: “digamos que creyeron que tal vez ya no era necesario enseñarnos hablar otomí” (GD3L, 2016).

La segunda causa por la que no hablan la lengua es que, al estar en contacto con hablantes de español, los padres decidieron hablar bien esta lengua y abandonar el otomí, de tal forma que mezclaron ambos idiomas hasta que sólo se comunicaron en español. “Por las influencias exteriores, por querer hablar bien de cierta manera [...] La mayoría mezclan el otomí con el español y se va mezclando y no sé creo que se les facilita más hablar español” (GD4A, 2016).

El tercer motivo por el que su generación no domina la lengua es porque les da vergüenza. “[por comentarios que hacen] en el sentido de que, yo digo que algunas personas lo...se podría decir lo tachan de idioma otomí y quisieran dejarlo de hablar por pena, por eso yo digo que por los comentarios lo van dejando de hablar” (GD4AD, 2016).

En correspondencia con estas afirmaciones, una tejedora de palma explicaba por qué no les enseñó la lengua a sus hijos: para evitar que fueran discriminados en la escuela y en la ciudad de Toluca, de esta forma no pasarían por las experiencias que ella ha vivido. La señora Gloria cree que su tartamudeo al hablar

es debido al desconocimiento pleno del español, a mí me pareció que lo hablaba muy bien.

Desde la perspectiva de los jóvenes del grupo de discusión dos no debería ser así, ya que la consideran una lengua más, como el inglés, incluso han escuchado que los empleos son mejor pagados si se habla otomí. Para ellos esto representa un incentivo para aprender el idioma y no avergonzarse de él. Sin embargo, cuando les piden a sus padres que les enseñen, la negación reaparece disfrazada de falta de tiempo. La figura a la que recurren para la enseñanza es la abuela. Se dirigen a ella porque saben que domina la lengua y tiene el tiempo para enseñarles. Este dato es importante en tanto muestra a una generación que no aprendió el idioma por la discriminación que sufría¹⁷ y al mismo tiempo evidencia a otra generación (nacida después de 1994, fecha del levantamiento zapatista que reivindicaba los derechos de los pueblo indígenas) que se siente atraída por la lengua de su grupo étnico.

Únicamente dos participantes expresaron que no les interesa aprender el idioma. Cuando se les preguntó por qué no hablan otomí, uno de ellos fue el primero en contestar “no lo hablamos por tener pena”, inmediatamente corrigió diciendo que era su punto de vista, y que a él no le llama la atención, después tartamudeó y dijo que sí está interesado en aprender. Para los demás aprender otomí representa algo diferente, que otras personas no saben, además podrían tener acceso a las conversaciones que les han sido negadas por su desconocimiento de la lengua.

En San Cristóbal hay un joven filósofo que junto con su padre se esfuerzan en el rescate de la lengua *hñãtho*. Realizan reuniones en su casa para estudiar el otomí y promueven su difusión en la comunidad. Uno de sus logros fue la instalación de una placa en la parroquia en el 2015, con el Padre Nuestro y el Ave María. En la misa dedicada a San Cristóbal en la catedral un par de lecturas se realizaron en otomí y en el mes de agosto de 2016 se publicó el Rosario en la misma lengua. Estas traducciones han sido posibles gracias a la ayuda y colaboración que tienen con el académico Joaquín Francisco Zaballa Omaña.

¹⁷ Al respecto véase la tesis *Punks en el gueto hña: la construcción de prácticas discursivas de resistencia en las comunidades otomíes de la periferia de Toluca* (Jiménez Guzmán, 2002).

3.1.3 Espacio

La escenificación de la vida social de las muchachas y muchachos en San Cristóbal ocurre en un espacio-territorio con sentidos diferentes. Primero hay que diferenciar ambos conceptos, para Portal y Álvarez el espacio contiene las prácticas sociales, es como “una red de vínculo de significación que se establece al interior de un grupo social con las personas y las cosas” (2011, pág. 14), es una construcción social y cultural del lugar en un periodo histórico específico. Por otro lado, el territorio es el área donde se asienta la memoria colectiva, es el soporte material de la comunidad y un referente de simbólico de la identidad colectiva (Giménez, Identidades sociales, 2009).

La transformación del poblado es un asunto que surgió en los grupos de discusión y entrevistas. Se expresó el elemento simbólico que ata el territorio con el pasado, y se manifiesta a través de la aclaración de que hay cuatro barrios originarios: La Concepción, San Gabriel, San Salvador y La Trinidad. El pueblo se edificó con estas unidades, a ellas pertenecen los pobladores otomís: “son cuatro barrios, que es San Salvador, San Gabriel, La Trinidad y la Concha. Unidos forman San Cristóbal” (M. 2016). En cambio, los otros dos barrios (San Salvador II y San José) son de creación reciente, por parte del Estado, para población que no es de origen étnico. Algunos jóvenes no recuerdan fácilmente el nombre de estos dos, inventan otros títulos o no recuerdan el número total: “bueno el pueblo se divide en barrios son cuatro, cinco o seis. Bueno los principales son cuatro y otros que se anexan que son para estos lados de acá” (GD4AR, 2016).

Al dejar en claro los límites originarios de la comunidad, jóvenes y adultos se resisten a las imposiciones que el Estado hace en el territorio y confrontan a la ciudad invasora mostrando sus fronteras. Esta es otra de las razones por las que el análisis de San Cristóbal Huichochitlán se distancia del concepto vecindad, para ceder al de comunidad.

De acuerdo con los discursos de los jóvenes hay dos causantes de estas transformaciones. La primera es el crecimiento de Toluca “ya más recientemente pues este como que la ciudad de Toluca se lo ha tratado de comer [a San Cristóbal],

a todos los pueblos de la zona de Toluca” (GD1R, 2016). Esto ha causado que las actividades agrícolas mermen, se vendan ejidos y se urbanicen espacios. Las chicas del grupo de discusión tres platicaban anécdotas de sus padres y abuelos en las que detallaban cómo estaban claros los límites de San Cristóbal, el río estaba limpio, había pequeñas parcelas familiares y se veía a la gente caminar a lo lejos

Bueno mi madre me comentó que estaban súper lejísimos las casa una de otra y podías ver cómo las personas cruzaban y ahorita está muy poblado. Bueno ya hay muchas casas y ya no alcanzas a ver nada. Pero se alcanzaban a ver las personas cuando caminaban, igual de una casa a otra (GD3K, 2016).

De hecho tenían más terrenos. Mis papás me enseñaban unas fotografías ya muy viejitas, se ve el terreno donde sembraba mi abuelo. Era extenso [...] aparte de que estaba muy grande, todos mis tíos y primos mayores le ayudaban a sembrar. Y se veía todo, por ejemplo había señoras que se iban cruzando por todo San Cristóbal para pasar a varios lugares. Y osea se iban caminando por aquí todo esto. Pero luego se empezó a poblar y se cerraron las calles y había que dar muchas vueltas (GD3L 2016).

La segunda causa de los cambios en el territorio de San Cristóbal es la migración. Familias enteras llegan a la metrópoli y se instalan en el poblado. Según las muchachas del grupo citado con anterioridad un evento coyuntural para el crecimiento de San Cristóbal fue el terremoto que sacudió a la Ciudad de México en 1985: “Y pues sí, todo estaba...no estaba tan poblado como ahorita, empezó a poblarse después del terremoto del ochentaicinco, pues empezaron a migrar las personas hacia acá” (GD3C, 2016).

Hay dos actitudes respecto a estos cambios. Por un lado, están quienes creen que el crecimiento de “la mancha urbana” beneficia al pueblo:

Bueno creo que es parte de la naturaleza de todas las grandes ciudades alrededor del mundo, expandirse de manera horizontal, de no tener una buena planificación. Y este creo que en parte está bien porque de alguna manera logra atraer desarrollo

hacia nuestras comunidades que antes no tenían y de esa manera pueden estar menos en desequilibrio con otras partes de la zona de Toluca (GD1R, 2016).

Pero otros piensan que perjudica a San Cristóbal. La urbanización implica la tala de árboles y esa lesión despoja al lugar de origen rural y de su esencia de pueblo, es una imposición colonizante que llega desde la metrópoli.

De hecho antes en la plaza había árboles. Aquí en la explanada ahorita donde está el quisco estaba llena de árboles, grandotes. Sobre la carretera, en las calles. Todo estaba lleno de árboles [...] Nada más que tumbaron los árboles, supuestamente para beneficio de nosotros. No entiendo por qué los tiran. Los delegados en vez de hacer un bien para la gente...yo creo que es una gente que no tiene educación, disculpa la palabra pero no tiene educación. Los árboles tienen raíces de cientos de años y que llegue uno y los tire, no, es como cortarnos un brazo (M. 2016).

De acuerdo con Bonnemaison (Giménez, 2009) hay casos límites en los que el territorio es sagrado. Visto desde esta perspectiva, el territorio de San Cristóbal Huichochitlán se ha estado profanando a través de la urbanización.

3.2. Consumos globales

El apartado anterior muestra la relación dialéctica existente entre la comunidad que provee de flujos constitutivos de la identidad étnica de los jóvenes y la interiorización, adaptación y la contribución que éstos hacen al conjunto de relaciones y prácticas sociales de San Cristóbal Huichochitlán.

A continuación el análisis se centra en los flujos que no provienen del escenario local, sino de contextos con horizontes más amplios. Un proceso desde el que se puede observar el intercambio y movimiento de flujos es el consumo cultural. Una práctica que no necesariamente está condicionado por la concepción naturalista de las necesidades y la instrumentalización de los bienes. Definido por García Canclini como “el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica”

(2006, pág. 89), señala que para evitar la noción económica del consumo, hay que hablar de la recepción, apropiación, audiencias o usos.

Por lo tanto, es vital la dimensión cultural y las formas de apropiación y usos, de esta forma se complejiza el acto y sobre todo se pone atención a la agencia de los actores sociales. Por otro lado, el carácter interactivo del consumo, se expresa en las disputas por aquello que la sociedad produce y por las formas de usarlo.

García Canclini señala un aspecto ambivalente del consumo: es un espacio de diferenciación, pero también de vinculación. En el primer caso, es a través de la forma en que se utilizan los objetos como se distinguen unos grupos de otros. El segundo caso, integra y produce comunicación, favoreciendo a la socialidad y el afecto. También hay una ritualización en la satisfacción de necesidades y/o deseos ya que el consumidor no es pasivo, sino que carga de significados al objeto, es decir, objetiva el deseo.

La importancia del sujeto que no es pasivo frente al mercado, manifiesta que el actor decodifica e interpreta el bien o servicio. Además, establece una relación con el objeto en la que lo asimila, rechaza, negocia o resignifica, por lo tanto “la historia de los consumos muestra una interacción dinámica, abierta y creativa entre (varios) proyectos de modelación social y (varios) estilos de apropiación y uso de los productos” (ídem, pág. 91).

A partir de estas pistas metodológicas, se analizarán los objetos y formas de apropiación que hacen las muchas y los muchachos en San Cristóbal Huichochitlán.

3.2.1 Cine y televisión

A decir de las y los jóvenes, la televisión no goza mucho de su atención y le dedican poco tiempo durante el día. No ven televisión porque prefieren realizar otras actividades como patinar, leer, escuchar música o porque “no le encuentro sentido a la televisión” (GD3M, 2016) o porque “siento que la tele me afecta mucho. Tampoco veo el fútbol. No me gusta el fútbol para nada. Quita mucho tiempo. Hay muchos estudios de que Rusia y Japón no les gusta mucho el fútbol, porque pierden dos horas viendo la tele, y se enfocan en ir a cortar el jardín o su auto o ir a caminar” (E. 2016).

En el grupo uno afirmaron tener televisión de paga en sus casas y en consecuencia tener acceso a contenidos más variados que los ofrecidos por la televisión abierta. En cambio, los participantes de los demás grupos no tienen este servicio. En el grupo tres dijeron que no tienen televisión de paga “porque no se prende, luego mi mamá llega a prenderla de vez en cuando [...] Para qué estar pagando cable si no lo vas a ver” (GD3K, 2016).

Los canales más gustados en la televisión por cable son Discovery Science, National Geographic, Canal Once, De Películas, Cinecanal, Fox y canales musicales. En cambio en la abierta son el Canal 5 y el Canal de las Estrellas. Se interesan en programación divulgativa y de ficción. Dentro de la primera aquellos programas que consideran interesantes por la información *verídica* que proporcionan al espectador. En la segunda se encuentran las series con tramas específicas por capítulo, la animación y las películas. También hay que resaltar la penetración de programas extranjeros provenientes de Estados Unidos, Japón y Corea.

En el sistema de paga las series de ficción que mencionaron fueron Bones y Game of thrones. En el abierto hubo una multiplicidad de contenidos: The walking dead, La ley y el orden, Icarly, Victorious, Drake y Josh, La rosa de Guadalupe y Como dice el dicho. La ley y el orden, para un joven es atrayente por lo que puede aprender “me gusta eso de criminología, me gusta ver cómo pasan los hechos, luego me entretengo mucho, me meto mucho en lo que pasa” (GD4AR, 2016). Las siguientes tres series estadounidenses son dirigidas a público adolescente, narran aventuras de chicos y chicas con su grupo de amigos, en la escuela y casa. Un par de jóvenes dijeron identificarse un poco con los personajes por los sentimientos que experimentan debido a que comparten la misma edad. De las producciones mexicanas aprenden de asuntos cotidianos y la forma en que pueden manejarlos, a decir de un joven “sí se ponen interesantes [por los] casos de chicos y de drogas” (GD2EM, 2016).

Por otro lado, en animación mencionaron Hora de aventura, Kid butowski, Los vengadores de Marvel, Súper campeones, Caballeros del zodiaco, Digimon, Pokémon, Heidi, La pantera rosa y Dragon ball. Este último fue señalado con mucho entusiasmo en todos los grupos. El éxito de esta serie animada japonesa en México

manifiesta el desinterés de las televisoras en sofisticar los contenidos y traer nuevas caricaturas. Desde su estreno en 1996 -fecha en que algunos de los entrevistados aún no nacían-, no han dejado de transmitirla en horarios diferentes en la mañana, tarde y noche.

Como en otras familias, la televisión es el centro de reunión, así lo narra una joven:

Es que en mi familia hay una costumbre muy rara, que dirán que, qué es eso ¿no? Este con mis papás siempre desde que soy pequeña, antes era a las cinco, cuando tenía como cinco años, veíamos el canal cinco, a las cinco, porque empezaba dragon ball. Ahora empieza a las ocho y media. Y es de estar, que la comida ya está hecha, mi mamá, mi papá, mis hermanos y yo sentados frente al televisor viendo dragon ball. Es la hora en la que vemos la tele (GD3L, 2016).

En el grupo tres una de las jóvenes afirmó que “a mí casi lo de aquí no me gusta, sino que veo, mmm...este, como series de novelas pero en coreano” (GD3C, 2016). El “aquí” al que se refiere es Occidente, es decir, los productos televisivos que atraen a la estudiante de bachiller son orientales. Entre los muchos flujos mediáticos que se intercambian alrededor del mundo el *Hallyu*, la “ola coreana” (del Sur), ha penetrado en México y en San Cristóbal. Desde el año 2002 el drama coreano ha gozado de profunda aceptación en el país, aunque su transmisión no es por canales de televisión abierta. De acuerdo con Iadevito y Bavoleo (2015) lo cautivante del *k-drama* es la sutileza con que proyectan relatos románticos, dramáticos y cómicos, además de características técnicas como la duración –de quince a veinte capítulos– la historia prevalece sobre el personaje, no todas gozan de un final feliz y la estética de las escenas de amor con paisajes extraordinarios.

Algo similar sucede con el anime japonés, consumido principalmente por chicas. Una de ellas aseguró que “me gusta mucho el *anime*. Las compro. Esas son muy fáciles de encontrar por ejemplo en la terminal o internet” (B. 2016). Así como el manga, la animación japonesa también está interconectada con otras culturas y de acuerdo con el “sociólogo japonés Kiyomitsu Yui, el flujo de comunicación transnacional [...] unido a la habilidad de Japón para sincretizar lo autóctono con elementos culturales ajenos son algunos de los rasgos de la posmodernidad del

país. Dentro de esta corriente teórica, Yui considera que el manga y el anime han pasado a formar parte de la glocalización. Esto implica que estas dos prácticas culturales se emplazan dentro de la posmodernidad en conexión con la dualidad global-local -denominada por Yui como «glocal» (Montero Plata, 2014). Es así que una de las participantes del grupo tres de discusión se declara fan del anime *Another* o de las afamadas películas de Studio Ghibli.

Además de estos largometrajes, las chicas y los chicos no profundizaron en sus gustos sobre estos productos. Mencionaron los géneros que los atraen por ejemplo acción, drama, comedia, terror y fantasía. Al cuestionarles sobre lo que significan las películas para ellos uno reflexionó que

A veces puedes aprender sobre política, a veces sobre sociedad, a veces sobre marketing, a veces puedes hasta tener noción de que te están controlando personas hasta arriba y que ni siquiera sabes, o sí, quién sabe. Sí, las películas te pueden enseñar muchas cosas (GD1R, 2016).

3.2.2 Libros y música

La lectura en los jóvenes participantes de los grupos de discusión no es muy practicada. Los géneros que más gustan son de autoayuda, comedia, romanticismo, historia, documentales y dramaturgia. Así describieron los libros que leen y pocos fueron los que dieron títulos o nombres de autores.

Para uno de ellos leer es apasionante “siempre he leído todo lo que tiene que ver con historia y con sociedad [...] mi papá ahí en la casa tiene una pequeña biblioteca y siempre me he apoyado de eso. Entonces jamás fueron lecturas obligatorias. Y creo que hasta el momento nunca han sido. Y casi no me gusta leer mucho como novelas y así”. (GD1R, 2016). Lo fascinante de la lectura para un patinador es que “nunca sé cómo va a acabar, es lo interesante de un libro que no sabes cómo va a acabar” (GD2AL, 2016). En cambio, para un joven del grupo de discusión cuatro, a través de la lectura obtiene conocimientos que la demás gente no tiene “me gusta leer más de, así de investigación, de eventos que casi la mayoría no sabe, así como documentales y todo eso” (GD4AR, 2016).

Esta información se puede contrastar con los datos de la Primera Encuesta Nacional sobre Consumo Digital y Lectura (IBBY/Banamex, 2015), dirigida a jóvenes de 12 a 29 años. En ella se advierte cuatro tipos de lectura: por gusto, para aprender, para informarse u orientarse y por obligación. En los grupos de discusión nadie afirmó leer por obligación, pero sí por algunos de los tres rubros restantes. En la misma Encuesta afirman que 8 de cada 10 jóvenes expresa gusto por la lectura. Este dato polemizó mucho en la prensa mexicana, pues contrasta con otros datos que muestran el bajo nivel de lectura en el país. La misma encuesta matiza esa información ya que los principales contenidos que los jóvenes leen son noticias, blogs, consejos, reseñas, tutoriales e historietas. Es decir, son materiales efímeros los cuales se leen en medios digitales.

Los jóvenes participantes de grupos de discusión y entrevistados en San Cristóbal, leen libros impresos, ninguno expresó que leyera en dispositivos electrónicos y la mayoría mostraron indiferencia en este tema.

La motivación para leer sobre historia para un chico es que “me gusta mucho la historia de México, Quetzalcóatl, pirámides. Me gusta mucho la historia. Me gusta saber qué es lo que era antes México” (M. 2016).

La articulación que hacen entre las lecturas que realizan y su vida cotidiana es muy variada. Algunos sólo se entretienen, otros aprenden “la forma de tratar a las personas” y unos más comparten los aprendizajes con amigos, por ejemplo “cuando alguien me pide ayuda, a veces con un consejo, o a veces cuando me pide algo o que le explique algo” (E. 2016).

Por otro lado, la música que escuchan está vinculada a su estética y a expresiones juveniles masificadas. Por ejemplo, los chicos patinadores dijeron que les gusta el *rap*, el rock y la música electrónica y expresaron un rechazo absoluto del pop, *reggaetón*, banda y sonideros.

Aquellos que están vinculados con el grafiti dijeron que les gusta el *hip hop*, metal, *ska*, *reggae* y black metal.

Las chicas en cambio, no se inclinan por un único género de música, les gusta el rock, la electrónica, banda, trova y pop. Escuchan la música que hay en el radio y la que sus mamás reproducen.

Para Rogelio Marcial las expresiones musicales están estrechamente unidas a las identidades y culturas disidentes juveniles. De tal forma que el *ska* en la Ciudad de México ha sido apropiado por *grafiteros* y *skatos*. En conjunto, pintar paredes, usar la tabla y escuchar esta música son una forma de reto al poder institucional y también de “demandas, reclamos, rechazos, críticas, pero, a la vez, de muchas esperanzas” (2013, pág. 204). No sucede lo mismo en Guadalajara y otras ciudades del país, donde los *taggers* prefieren el *hip hop*. Como en Estados Unidos, el grafiti es la expresión gráfica del movimiento y en México los jóvenes reapropian la crítica a la exclusión social y la discriminación racial “para manifestar un posicionamiento ideológico y cultural que disiente abiertamente de la forma oficial de concebir al joven de barrio popular” (*ibíd.*, pág. 212). Como se verá más adelante algunos jóvenes insisten en que su apariencia y gustos musicales no los llevan necesariamente al vandalismo y la delincuencia. Uno joven patinador expresa su gusto musical de la siguiente manera “Llegó el hip hop a mi vida, el rap. Pero no cualquier rap, no soy de los que escucha Chicano, que Malandreo, ni nada. A mí me gusta más de lo que habla, de lo que es consciencia. Cuando hablan de un tema específico, cuando hablan de la sociedad. Es algo que a muchos no les gusta, pero pocos entienden” (E. 2016).

Paralelamente, el rap está estrechamente vinculado a los cholos, ya que “varias cosas de las que se hablan en ese género es lo que pasa en el ambiente normal, en la vida cotidiana. Y varias cosas de las que menciona el rap son las que vamos viviendo” (O. 2016).

3.2.3 Medios digitales

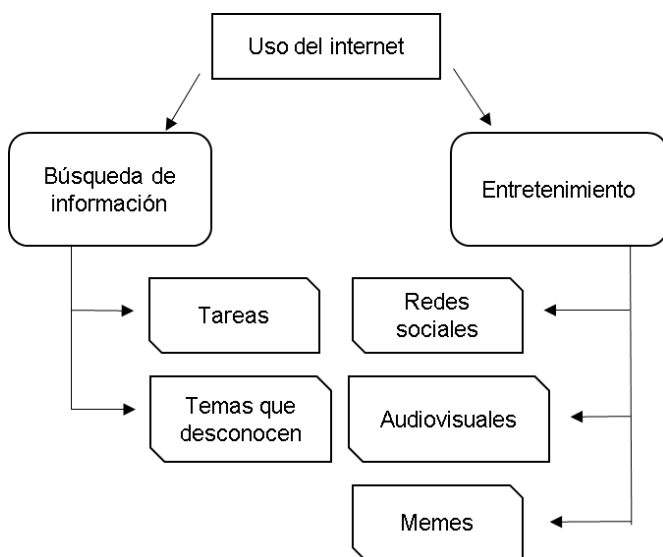
En su estudio sobre tecnologías y subjetividades juveniles, Gabriel Medina, invita a los investigadores sobre este tópico, a evitar caer en el simplismo de ver a las tecnologías únicamente como artefactos consumibles, en cambio, plantea el cuestionamiento siguiente “¿en qué medida el proceso de globalización creciente ha generado las condiciones para una incorporación expansiva de estas tecnologías en la experiencia juvenil?” (2013, pág. 156). Es necesario ver la penetración de las tecnologías en la vida cotidiana de los jóvenes y la relevancia de ésta en su forma

de estar en su sociedad. A continuación se explora esta dimensión de la vida juvenil de San Cristóbal.

De acuerdo con la Primera Encuesta Nacional sobre Consumo Digital y Lectura (PENCDL), el acceso a dispositivos digitales en jóvenes está condicionado por el poder adquisitivo de la familia, esto no impide que todos los encuestados tengan un Smartphone al que le den mayor uso y tengan más apego. Es a través de este dispositivo, también, que el 88% de jóvenes en general y el 91% de jóvenes estudiantes utiliza para conectarse a internet (IBBY/Banamex, 2015). Algunas chicas del grupo de discusión tres, por ejemplo, ven películas a través del celular, otros chicos para leer libros y para guardar imágenes. La mayoría de los participantes lo utilizan para conectarse a redes sociales como Whatsapp y Facebook y escuchar música. Un joven usa el celular “para diversión entre nosotros mismos, entretenimiento entre nosotros. Sacar fotografías. Para mí sería eso. Teléfono para mí sería eso: entretenimiento y en caso de whatsapp sería de comunicación entre amigos y parientes” (GD4AR, 2016). A decir de un chico, la devoción por el teléfono móvil es creciente en San Cristóbal, “ya la mayoría ya tienen sus celulares, ya no lo quieren dejar” (GD1C, 2016).

En cuanto al uso de internet, según el INEGI (2016) los cibernautas mexicanos declararon emplear la red, principalmente para obtener información general (88.7 por ciento), como herramienta de comunicación (84.1 por ciento), para acceder a contenidos audiovisuales (76.6 por ciento) y para acceder a redes sociales (71.5 por ciento). Por otro lado, la PENCDL, sostiene que el uso más frecuente que se le da al internet por parte de los jóvenes, es de comunicación interpersonal y convivencia en redes sociales. Como se verá en el siguiente cuadro, hay algunas coincidencias con los usos que los jóvenes de San Cristóbal hacen del internet.

Cuadro 3 Uso del internet de los jóvenes



Fuente: elaboración propia con base en grupos de discusión

Las y los jóvenes manifestaron que utilizan el internet para realizar sus tareas, ponerse de acuerdo con sus compañeros, o recibir indicaciones por parte de los docentes. Sobre todo, utilizan el internet para entretenerse, ya sea en Facebook, Instagram o YouTube. El Facebook lo utilizan para comunicarse con otras personas o sólo para ver qué publican, aunque no mantengan un flujo comunicacional. La mayoría de sus contactos son de San Cristóbal, y otros pocos son de otros estados, ya que por los viajes que han emprendido fuera de la ciudad establecen relaciones de amistad.

Solamente uno joven afirmó que usa su cuenta de Facebook para realizar activismo “trato de dejar un mensaje que concientice. Por ejemplo, hace un año estuve publicando *estiquers* para evitar que votaran por el PRI. Tal vez no es mucho, pero es un pequeño granito de arena (E. 2016).

A través de YouTube ven películas o documentales, como dijo un chico “A veces cuando estoy en YouTube veo documentales. Así de «ah! No sabía que eso

existía»” (GD4AR, 2016). Ver memes¹⁸ y descargarlos también es una actividad frecuente en los jóvenes, que en momentos de socialidad con amigos sustituyen al tradicional chiste expresado verbalmente.

A diferencia de los jóvenes urbanos a los que hace referencia Medina (2013), las muchachas y muchachos de San Cristóbal no establecen comunidades virtuales a través de los dispositivos como el celular y la computadora, porque el acceso a internet está restringido, es decir, no todos cuentan con red en su casa o no siempre tienen dinero para cargar datos al celular. En Facebook por ejemplo, tampoco son usuarios¹⁹ constantes y los contenidos que publican están relacionados con chistes o *selfies*²⁰.

3.3 Redes de consumo

Finalmente, es importante señalar las redes vinculantes con los consumos de los jóvenes, es decir, las vías a través de las cuales los jóvenes llegaron a los gustos y consumos actuales. Algunos señalan primos, tíos o hermanos que les mostraron por primera vez un libro, una película o una banda de música. Otros apuntan a amigos y amigas que los introdujeron en el mundo de alguna “cultura juvenil”.

La mayoría tiene acceso a los libros que leen por otras personas como hermanas y hermanos mayores que estudian un nivel superior. O préstamos de amigos, por ejemplo, un chico dijo que no los compra ya que “tengo amigos que me facilitan los libros. Porque a mí comprarlos me sale un poquito caro” (M., 2016). De acuerdo con chicas del grupo de discusión tres, la tienda donde compraran sus libros es Porrúa, ya sea que ellas vayan o por encargo a su papá cuando va a la Ciudad de México.

La música, por otro lado, fue socializada a través de amigos, así lo señalan algunos chicos “[el rock] me lo inculcó uno de mis primos, ya que siempre llegaba a

¹⁸ De acuerdo con Pérez Salazar (2014) “Cuando hablamos del meme en Internet [...] nos referimos a unidades culturales que son replicadas dentro de Internet, ya sea por medio de las redes sociales o de cualquier otro entorno virtual”, son imágenes repetidas que tienen sentido, en tanto hacen referencia a un significado compartido.

¹⁹ Después de realizar algunas entrevistas o charlas informales, me pedían mi cuenta de Facebook para estar en contacto. De ahí que tenga conocimiento de su actividad en la red social.

²⁰ Autorretrato popularizado por la facilidad de tomarlo con dispositivos como el teléfono celular.

casa de mi tía y ponía su música y pues a mí me llamaba la atención eso de los solos de guitarra o la batería cómo sonaba [...] Cuando entré a la secundaria en San Andrés, ahí está mucho lo que es el movimiento punk y el ska ahí aprendí a escuchar el heavy y aprender a relacionarme con ese tipo de personas” (E. 2016).

En el lowrider, por ejemplo, las piezas originales para sus bicicletas son enviadas de la ciudad de Miami en Estados Unidos “tenemos hermanos en lo que es en Miami, miembros del club se fueron allá. Entonces ellos a veces nos mandan las piezas” (Ese Mischto, 2016). La migración vincula mundos y permite la circulación, no sólo de flujos mediáticos con imágenes sino con productos específicos para las manifestaciones juveniles.

Conclusión

En el desarrollo de este capítulo y como se verá en el siguiente, se puede apreciar la coexistencia de mundos y subjetividades de los jóvenes de San Cristóbal. Son jóvenes con arraigo a su territorio y sus orígenes indígenas, pero también son jóvenes vinculados con ideas, narraciones e imágenes globales.

El acervo de tradiciones de San Cristóbal les provee un conjunto de referentes identitarios de los cuales se enorgullecen. No sólo los reproducen, sino que los producen y reinventan en tanto se los apropian y resignifican.

Por otro lado, desempeñan una subjetivación local que articula elementos globales. Consumen objetos globalizados y globalizantes, (música, artículos, películas, series, etc.) que adaptan al contexto local. Éstos no son el centro, ya que como agentes activos, los jóvenes se despliegan como comunidad hermenéutica, adecuando los flujos globales que consumen, hay que recordar que “la globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización (armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa) que son absorbidos en las economías políticas y culturas locales, sólo para ser repatriadas en la forma de diálogos heterogéneos” (Appadurai, 2001, pág. 55).

Desde la perspectiva de algunos adultos, la exposición de los jóvenes a todos estos productos representa una amenaza para la conservación de la cultura. Si su

preferencia es mayor por estilos de vida occidentales, modernos y ciudadanos, pone en riesgo la preservación del grupo étnico. Incluso esta actitud se puede percibir desde instituciones estatales que esperan la reproducción pasiva de tradiciones en la comunidad. Sin embargo, la recepción por parte de los jóvenes de los flujos globales no es pasiva porque los objetos de los que se apropian no orientan completamente su identidad. En cambio, para construirla entran y salen de su tradición, toman elementos del repertorio cultural de la comunidad, pero también del mundo globalizado que penetra las metrópolis y sus periferias.

A través de redes sociales al interior de San Cristóbal, en Toluca y otras ciudades del país comparten e intercambian imágenes e ideas que reelaboran para adecuarlas a su contexto espacial. El mismo proceso sucede con la tradición que tienen que reproducir, con creatividad y a su manera la adaptan para construir un imaginario que explique sus orígenes y su lugar dentro de la comunidad.

Una característica diferenciadora entre los jóvenes y los adultos es el significado que dan a las fiestas. Los segundos mantienen la sacralización de la conmemoración, en cambio los primeros la han mundanizado, es decir, su interés es en torno a los actos que celebran a los santos (bailes, comidas, alcohol, suspensión temporal de reglas). Pero esta actitud es pasajera, ya que en el momento en que se introducen en roles “adultos” (esposa/o, madre, padre) se involucran en la parroquia con responsabilidades en las festividades.

4. Socialidad y formas de imaginarse

El siguiente capítulo está constituido de dos partes, en la primera se continúa con el análisis de la identidad de los jóvenes de San Cristóbal, pero con referencia a otros grupos transfronterizos como los cholos, o globales como los grafiteros y los patinadores. Se analizan los lugares de entretenimiento y socialidad, así como las agrupaciones mencionadas.

En la segunda parte, se indaga sobre las formas en que se imaginan las y los jóvenes. Ya que la imaginación vincula la subjetividad de la vida cotidiana y de los flujos globales, en esta sección se averigua a quiénes admiran y cómo imaginan su vida en el futuro.

Anteriormente señalé que la agencia juvenil, para esta investigación, está compuesta de dos elementos: la socialidad y la imaginación. A través de éstos se pueden aprehender los procesos que las y los jóvenes desarrollan para interactuar con dinámicas locales y globales.

Por otro lado, la socialidad está vinculada al espacio, es una forma de apropiarse de él y convertirlo en el lugar de interacción, de juego, de intercambios entre pares y de despliegue de gestos que construyen e interpretan los jóvenes mientras ocupan el lugar. La imaginación en cambio muestra, de manera abstracta, la vinculación entre supuestos locales y globales, es decir, qué elementos incorporan a sus narraciones para visualizarse en el futuro.

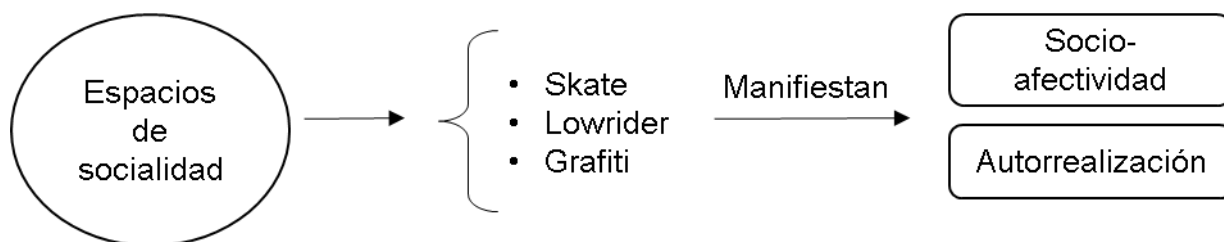
4.1 Adscripciones identitarias juveniles en San Cristóbal Huichochitlán

Otra dimensión de la identidad de las muchachas y muchachos de San Cristóbal Huichochitlán es su adscripción a grupos de referencia juveniles. La contracción de los flujos informativos y la aceleración del tiempo, interconectan a los jóvenes que se encuentran en diferentes lugares del mundo, lo que permite el intercambio de ideas y productos. Esta condición “significa que hoy más que nunca la identidad está atravesada por fuerzas que rebasan la dimensión local y la conectan a «comunidades imaginadas», en el sentido usado por Anderson [1983], que desbordan los límites del Estado-nación” (Reguillo, 2013a, pág. 54). A continuación se analizan estas “comunidades” de las que forman parte algunos chicos entrevistados en la investigación.

Como se verá, las adscripciones identitarias son espacios de interacción cotidiana que se encuentran al margen de las instituciones socializantes (familia, escuela, trabajo, religión, etc.), pero que también enseñan sus propias reglas y valores. Los grupos son espacios de socialidad en los que están juntos, por el gusto de compartir tiempo y actividades. Patinar, escuchar música, intercambiar experiencias, en suma, “cotorrear con la pandilla”, son actividades cargadas de camaradería que dan vida y forma a los grupos de skatos, low rider y grafiteros.

En los lazos de grupo, se manifiesta la socioafectividad. Los chicos exaltan valores como la solidaridad, el respeto y la hermandad entre ellos y hacia la comunidad. Si alguien necesita dinero para la patineta o la bicicleta, lo apoyan. Si la familia de un miembro necesita manos para trabajar, colaboran. Si algún vecino es asaltado, intervienen. Otro resultado del compañerismo y el compromiso con el grupo es la autorrealización. Establecerse metas y alcanzarlas –dominar un truco con la patineta, llevar la bicicleta a concursar, murales reconocidos fuera de la ciudad– generan en los chicos orgullo y satisfacción por todo el esfuerzo que se hizo y el apoyo que recibieron. En el siguiente cuadro se resumen estas condiciones.

Cuadro 4 Alcances de las adscripciones juveniles en San Cristóbal Huichochitlán



Fuente: Elaboración propia con base en grupos de discusión y entrevistas

Considero que en la socialidad y la agencia de las y los jóvenes de San Cristóbal se concretan en la comunidad y los flujos globales. Ya que negocian con las imágenes, los discursos, los productos y las ideas que les enseña su comunidad y con las que vienen de otros contextos. Para estos jóvenes es importante mostrar su origen y en los lugares que visitan expresar de dónde son originarios.

Como ya se señaló anteriormente, la presencia de las chicas es menor que la de los chicos en la calle. Lo mismo sucede en los grupos identitarios. Los tres que a continuación se estudian, están constituidos únicamente por jóvenes hombres, aunque dijeron que hay chicas patinadoras y grafiteras, en el trabajo etnográfico su presencia estuvo ausente.

4.1.1 Lugares

Antes de entrar de lleno a las agrupaciones quiero detenerme en los lugares. De acuerdo con las muchachas y muchachos los espacios en los que se entretienen están principalmente en el centro de Toluca. Dentro de San Cristóbal, las canchas de fútbol fueron las más nombradas. Los domingos es el día en que familias y grupos de amigos asisten como jugadores o espectadores, la más popular es la llamada “el campo del gigante”. No sólo usan su tiempo libre en ese deporte, sino que al terminar se bebe alcohol, intercambian las opiniones respecto al partido y se van a comer fuera de casa.

El mismo día por las tardes en el quiosco hay payasos que realizan un pequeño espectáculo reuniendo a un puñado de gente que se divierte con chistes y bromas.

En el grupo de discusión 3 distinguieron entre las actividades de entretenimiento y consumo de los adultos y los jóvenes, afirmando que los primeros salen los miércoles de plaza a comprar los víveres para la alimentación, mientras que las chicas jóvenes como ellas van a plazas comerciales en Toluca.

Una joven expresó que prefiere pasar tiempo en San Cristóbal con sus amigas

Todas mis amigas con las que yo me llevo así súper bien viven todas en San Cristóbal y lo que hacemos es por ejemplo ir al centro comprar un helado, platicar, estar en quiosco, ver los payasos, ver a los skate, ver cómo juegan, dar una vuelta por el centro, de ahí, irnos a una capilla que le dicen el ojo de agua, atrás hay unos columpios, hay una resbaladilla y nos encanta ir ahí. Podemos llegar ahí a la una de la tarde y regresarnos a las siete de la noche sin darnos cuenta de que estuvimos

un buen de tiempo. Ese lugar es donde nos sentimos, no sé relajadas, nos gusta estar ahí (GD3L, 2016).

Para un joven estas actividades no pueden considerarse como actividades culturales porque “tampoco es como que tengamos muchas expresiones artísticas, o musicales o así, eso nada más las tenemos cuando son feria de algo o que se celebra tal cosa y así. Pero de ahí en fuera...incluso creo que lo podemos ver aquí en la casa de cultura porque no hay mucha gente” (GD1R, 2016).

Los lugares que visitan en Toluca, principalmente, son el centro, la concha acústica, la terminal, los portales, la gran plaza, el estadio, la alameda, galerías, plazas outlet y el parque bicentenario. Son espacios en los que interactúan con sus pares y con su familia. Sobre todo el día de descanso de los padres es el tiempo de convivencia, en que pueden salir a pasear fuera de los lugares cotidianos, comer algo diferente, hacer compras, ver tiendas.

4.1.2 Grupos

Skatos

Como se mencionó anteriormente, por las tardes un grupo de chicos sale a patinar en el centro de San Cristóbal. El skate es una disciplina de las calles²¹, propia de escenarios urbanos. Por tanto en San Cristóbal Huichochitlán el skate emerge como practica colectiva cuando el centro de la comunidad se urbaniza. De acuerdo con testimonios de los jóvenes, la apariencia del centro es reciente²²:

De hecho antes en la plaza había árboles. Aquí en la explanada, ahorita donde está el quisco estaba llena de árboles grandotes [...] la delegación, esa parte no estaba.

²¹ Se origina en California entre los años 1950 y 1960. Una tabla de madera con ruedas para transitar sobre el asfalto, imitando los movimientos del surfista sobre las aguas. Su difusión por el mundo y en Latinoamérica está estrechamente ligada con las industrias culturales y un mercado que en la década de 1970 capitalizó esta “expresión corporal” a través de revistas y productos ligados con la tabla y el atuendo (Ricardo Sarví, 2012).

²² Hacia el año 2000, se remodeló la plaza cívica, pero aún no estaba construido el quisco y las actuales instalaciones de la delegación (Navarrete Sánchez, 2000)

Nada más que tumbaron los árboles, supuestamente para beneficio de nosotros (M. 2016).

Por ejemplo antes, había muchos árboles grandes, a lado de la iglesia, por donde está el quisco, habían árboles muy grandes y los quitaron por construir lo que ahorita hay (B. 2016).

Cuando yo estaba chiquito, como en quinto de primaria, este, mi tío, este tenía una patineta que... y mí me llamaba la atención. Después le dije que me enseñara y ya me trajo con sus amigos. Todavía no estaba este centro que actualmente está. Me trajo con sus amigos, me fueron enseñando y lo practico hasta hoy (GD2ED, 2016).

En la narración que un joven hace sobre cómo llegó al skate, afirma que “en ese tiempo la escena del street era muy bajo, estoy hablando de cinco años atrás [...] Pero en esos tiempos no había mucho apoyo de que venías y ya encontrabas todo en el centro. En esos tiempos, había por lo mucho dos patinadores aquí en San Cristóbal, ¡dos patinadores!” (E. 2016). Es decir, la llegada del asfalto y la construcción del quisco, posibilitaron la popularización del skate entre los jóvenes de la comunidad.

Actualmente quince jóvenes, aproximadamente, se congregan en un grupo denominado “Skate SC: Patinar San Cristóbal”. No gozan de la formalidad de otras agrupaciones o clubes, aunque tienen un rito de ingreso, no se apegan necesariamente a él. Éste consiste en dos modalidades, golpear los genitales del candidato en el asta de la plaza central o invitar una comida a los demás integrantes.

Este aspecto está relacionado con una dimensión recurrente en los relatos de los jóvenes entrevistados²³: las sensaciones. El deseo de sentir adrenalina a través de la patineta los mantiene activos. Para algunos la relevancia del skate es sentir “que vuelas por los aires”, la diversión, la perseverancia, la satisfacción de ponerse metas y cumplirlas. Pero también está el dolor. De acuerdo con uno de los chicos fundadores de Skate SC, el propósito del rito de iniciación es

²³ Y con narraciones encontradas como las recuperadas en *Skate, espacios urbanos y jóvenes en la ciudad de La Plata* (Ricardo Sarví, 2012).

Aprender a lidiar con el dolor. Si no sabes lidiar con el dolor, no saber ser skate. ¿Por qué? Te voy a dar un ejemplo: cualquiera puede llamarse skate. Pero si te caes a la primera y te rompiste un pie o te cortaste o te raspaste y lo dejas solamente por eso, no eres capaz de patinar. Si eres capaz de lidiar con el dolor, sabes lo que es la pasión por el skate y no vas a sentir el dolor, no lo vas a sentir. En vez del dolor vas a sentir la satisfacción de hacer el truco. Es un requisito importante aquí. El que quiera ser nuevo integrante, lo abrimos de piernas, lo cargamos y pues...listo...hasta que llore (E. 2016).

Patinar también les ayuda a aliviar angustias o preocupaciones: “bueno a mí hace que no me aburra que me olvide de los problemas. Es lo que me hace olvidar los problemas. Me desahogo” (GD2EM, 2016); “cuando estoy triste o así cuando me enojo con mis papás, hay problemas. Sólo agarro mi patineta y me salgo afuera. Y así me gusta el ruido de las llantas cuando me deslizo por el pavimento, como que me relaja me hace olvidar los problemas” (GD2ED, 2016).

Por otro lado, en el discurso social de los skatos²⁴ hay tres elementos constantes. En primer lugar, el skate como una forma de contracultura deportiva, es decir, al no estar tan institucionalizado, encuentran en el skate, una oposición a otros deportes, el espacio de libertad y autorrealización. Por este medio desarrollan habilidades de manera autónoma y a su propio ritmo.

Y no es lo mismo que jugar fútbol. Jugar fútbol es sólo golpear un balón y anotar goles y en el skate te caes...hay muchos trucos que tienes que intentar e intentar. Si te caes te vuelves a levantar (GD2EM, 2016).

¡Vamos patina! no juegues fútbol, el fútbol solamente es un pasatiempo, eso es fácil, el fútbol solamente es patear el balón y dominarlo, cosa que todos pueden hacer, si

²⁴ Para Chávez Méndez el discurso social es el centro y regulador de los grupos de discusión. Está constituido por una ideología –que integra a los individuos al sistema social– por tanto el discurso comprende el “conjunto de producciones significantes que operan como reguladores de lo social” (2004, pág. 96). No es propio de la subjetividad interior del individuo, sino exterior, por esta razón, en el grupo de discusión, en tanto situación discursiva, reordena el discurso diseminado y expresa “lo que se dice”.

quieres algo difícil y divertirse, agarra una patineta y caite las veces que quieras, hasta donde puedas, hasta donde puedas, hasta que saque el truco (E. 2016).

Un segundo elemento en el discurso de los patinadores es que no cuentan con el apoyo de su familia “nunca va haber apoyo de la familia, lo van a ver mal como vagos, como vas a ir a perder el tiempo. Pero a la vez, podrán criticar y criticar pero nunca va a haber apoyo” (E. 2016); “en papás es muy raro, casi nunca van a apoyarte” (GD2EM, 2016).

En tercer lugar, y de la mano de esta aparente oposición²⁵, están los prejuicios de parte de la comunidad. Primeramente, de los delegados en turno y en consecuencia de la policía, así lo expresa un chico: “la gente dice que somos como delincuentes, vagos porque patinamos. Pero sólo hacemos un poco de deporte” (GD2ED, 2016). En una tarde que charlaba con los chicos, al ver pasar una patrulla, todos se juntaron con patineta en mano y detuvieron la práctica por unos minutos. En San Cristóbal han criminalizado el deporte y en algunas ocasiones han subido a los chicos a las camionetas oficiales, les destruyen la patineta y los pasean un rato para intimidarlos. Estas actitudes son también expresión del escenario urbano, que no es solamente el espacio de interacción social, sino de conflictos, de desavenencias y negociaciones, desde la perspectiva de Urteaga Castro Pozo (2011), son las disputas sociales entre jóvenes y adultos por el espacio público. En una tarde de observación en el quisco mientras tomaba una fotografía a un par de jóvenes patinadores, un hombre se acercó y me dijo: “qué triste ver a los jóvenes así...drogándose”, el vínculo que el hombre hizo entre jóvenes, patinetas y estética fueron las adicciones. Se lamentó largamente por eso, afirmando que la delegación, la iglesia y la familia no hacen nada, se dan cuenta de ello, pero no les importa.

Paralelamente, en el mundo del skate hay mecanismos de reconocimiento al talento de los patinadores. El patrocinio de tiendas a los chicos es una forma, les proporcionan artículos y más beneficios mientras ellos hagan publicidad a la tienda

²⁵ Digo aparente, porque el mismo chico que afirma no tener apoyo en la familia, recibió su primera patineta de parte de su papá y posteriormente otra fue quemada por su mamá después de que se fracturó mientras patinaba.

El patrocinio depende del nivel del patrocinador. Desde lo que va de un diez a un cien por ciento. El cien por ciento es cuando ya te dan...cada mes un paquete de dieciocho patinetas, más dinero, más tu ropa, más fotos. Ya ese el cien por ciento. Digamos que yo ya estoy en un cuarenta y cinco por ciento de que me dan una patineta cada mes, me dan dinero para los viáticos a veces. Bueno me dan lo de los viáticos y ropa, tenis, lo que necesite. No puedo exigir mucho porque es algo que te dan, es un apoyo, ya lo que me den, yo lo hago por gusto. Si yo lo hago de corazón para qué quiero otra cosa (E. 2016)

Los chicos patinadores *amateurs* son publicidad barata para las tiendas, pues además de promocionar las marcas en los eventos masivos, a través de las redes sociales suben videos y fotografías de sus prácticas mencionando el nombre de la tienda. El ímpetu de los chicos patinadores es aprovechado por las tiendas, pues la inversión es baja en comparación con los clientes que pueden atraer.

Otra dimensión sobresaliente del skate es la concerniente a las redes sociales y el ciberespacio. Valenzuela Arce lo expresa de la siguiente manera “Por momentos parecería que la práctica del skate tiene dos aristas o vertientes: la concretamente física o material, con cuerpos que vuelan, con golpes que duelen, y la más intangible o virtual que sucede en el ciberespacio (que se desarrolla aunque llueva, nieve o truene, sea de día o de noche). Dos facetas o caras de la misma moneda que se complementan y que contribuyen al armado del mismo objeto” (2009, pág. 92). YouTube, por ejemplo, resulta didáctico: “Agarré mi patineta, vi tutoriales de cómo hacer trucos [...] empecé a ver trucos básicos [...] Así es como empecé a patinar” (E. 2016). A través de esta plataforma aprenden trucos, conocen a patinadores de otras latitudes y promueven sus propias experiencias. En Facebook e Instagram comparten sus videos y fotografías con redes sociales más inmediatas como amigos de San Cristóbal y el Valle de Toluca.

Lowrider

Otra forma pública y juvenil son los Lowrider. Ésta es una manifestación del cholismo de chicanos en la frontera norte del país, sin embargo, no todos los

lowriders son cholos, incluso algunos buscan diferenciarse de ellos. Son clubes que se dedican a la modificación de autos de las décadas de 1950, 1960, 1970, 1980 y 1990 y a su exposición en los carshow. Utilizan como logotipo un rostro con bigotes, lentes y sombrero. Algunas de sus características más llamativas, es que las ranflas²⁶ brincan o se inclinan con la ayuda de un sistema hidráulico (Valenzuela Arce, 2009).

Como otros productos o estilos, esta “cultura” la conocieron a través de primos o amigos. El medio que los llevó al conocimiento de las bicicletas fue el rap. Primero escucharon la música, y como bola de nieve, después los llevó a la ropa, al lenguaje y al lowrider. Por carencias económicas se han concentrado en las bicicletas únicamente, pues, aunque son costosas, son más accesibles de comprar y ensamblar que un vehículo. Pero la esperanza de que alguno tenga su carro lowrider en el futuro está viva en los chicos. “Nos late andar rolando bajo” (Mr. Hitter)

Algunos como Ese Mischto transitaron previamente por otras expresiones juveniles “Empecé con el brake²⁷, después con la patineta, ya después con el BMX²⁸ y después tuve un accidente y ya de ahí pos empezó a gustarme lo que es la cultura Low Rider y de allá pa´ acá ando trayendo. Mucha gente se queda por algo y ya poco a poco va modificando, va conociendo este estilo de vida”.

Se identifican también como cholos, gente de barrio, “porque van de la mano, del estilo cholo, el estilo pachuco, el estilo lowrider” (Ese Mischto, 2016). De acuerdo con Valenzuela Arce “cholo tradicionalmente ha sido utilizado de manera peyorativa para referirse a gente baja, inculta, ruda, soez, tosca, etc., [...] ha estado también asociado con el color de la piel: el cholo es moderno, el «prietito», el indio o el pobre, connotaciones que traspasan las fronteras y llegan a Estados Unidos, donde a partir del siglo pasado se utilizó para designar a los migrantes, fundamentalmente a los mexicanos” (2009, pág. 162). Cuando hablan de sí mismos, se plantan en el discurso de la marginalidad, y no por seguir una ideología, sino porque conocen muy bien las desigualdades sociales. Además de los aspectos señalados incluyen en sus relatos y su identidad la discriminación por causas étnicas. Son el lado “malo”

²⁶ Forma de nombrar a los vehículos.

²⁷ Baile urbano asociado con el hip hop.

²⁸ Ciclismo acrobático.

de la calle porque en ella “se aprende desde una droga y conoces de todo [...] porque en el barrio hay de todo, hay gente que no más es drogadicta, hay gente que nomás es ratera [...] y tú a lo mejor alguna vez lo hiciste [...] todos hemos hecho algo malo” (Mr. Hitter, 2016). Como afirma Valenzuela Arce “la palabra cholo ha sido retomada por grupos de jóvenes para autodefinirse. Son grupos subalternos identificados con las expresiones que tradicionalmente ha definido al de «hasta abajo».” (2009, pág. 163). De acuerdo con Mr. Hitter hay tres aspectos del cholo, el amoroso, el reflexivo y el agresivo. Ellos representan el último por situarse “hasta abajo”.

La vestimenta hace referencia a aspectos de la ocupación laboral: el paliacate o pañuelo, usado para detener el sudor en la frente, los cholos lo utilizan casi cubriendo sus ojos “de esta manera, para poder ver, debe levantar la cabeza lo cual le da un cierto aspecto desafiante” (Valenzuela Arce, 2009, pág. 173). Los pantalones vienen del trabajo en la industria, la camisa es usada en regiones frías, la playera blanca de influencia militar y los zapatos son cómodos porque están destinados para estar muchas horas de pie. El estilo “significa que uno siempre anda bien firme. Planchado. Con los Dickies²⁹. Pero nosotros siempre nuestro pantalón va como vagabundo, como marihuano, o como cualquiera” (Ese Mischto, 2016).

Los tatuajes representan la “introducción cutánea de nostalgia que cobra forma en el nombre o la imagen de las cosas queridas: el nombre de la madre o la jaina, el barrio, la virgen, el cristo, el ángel, el homie, la vida loca, la muerte o la pinta” (Valenzuela Arce, 2009, pág. 190). El primer territorio habitable, el cuerpo, ha sido estampado por Mr. Hitter con referencias religiosas, políticas, étnicas y familiares. Se encomienda a la Santa muerte que trae en el cuello y en el costado; evoca a Villa y Zapata, luchadores por la tierra; invoca a dioses aztecas que representan la continuidad consanguínea y la tierra a la que pertenece; Toluca en el pecho y Contreras en la espalda, el arraigo grabado en la piel.

En 2006 se establece el Club Low Riders Bikes Toluca SCH, con Mr. Hitter a la cabeza hasta la fecha.

²⁹ Marca estadounidense de ropa. Los pantalones y camisas son preferidas por los cholos en este sello.

Como tres años [...] nada más nos juntábamos prácticamente cada año, que era la feria de San Cristóbal. Un día domingo que se fue a traer el santito de la catedral para acá, ahí nos unimos en el desfile y así fueron como tres años. Pero ya en el 2007 le dije [a mi primo] «pos hay que formar un club ¿no?». Y ps formamos un club y poco a poco los que se van integrando y se quieren meter (Mr. Hitter, 2016).

Nosotros solos decidimos empezar el club. Éramos muy pocos entonces, poco a poco nosotros nos dimos a conocer y varios carnales se empezaron a interesar y ya nos empezaron a decir que si se podían integrar y sí adelante. Osea nosotros no les damos la invitación sino, que ellos, las personas se integran al club. Osea nosotros no los buscamos sino que ellos vienen (Ese Mischto, 2016).

Las actividades que realizan como club es la exposición de sus bicicletas a solicitud expresa, ya que su finalidad es dar a conocer la cultura lowrider. También participar en la procesión de la fiesta patronal y concursar en festivales como King of Kings Lowrider Bike Festival en la Ciudad de México. Ese Mischto se está preparando para contender en la siguiente edición: “yo voy por el primer lugar dentro de un año. Ése es mi objetivo. Yo este año quedé en el treceavo lugar pero ahora voy por el primero. Ese es mi objetivo, llegar al primer lugar. Entonces te pones metas y pues hay vas poco a poco”.

A través de estas actividades pretenden romper con prejuicios, “tratar de darles el lado bueno de nosotros, porque somos como cualquier otra persona” (Mr. Hitter, 2016). Por su apariencia infunden miedo y se piensa que son delincuentes. Es verdad que el cholo va de la mano de violencia, armas y drogas, pero a pesar de ello, el club quiere mostrarse como otra forma interacción. Ahora mostrar el lado “bueno” del cholo “pero nosotros ya lo hicimos, ya lo vivimos, ya sabemos qué se siente o qué pasa y sabemos cuáles son los resultados y sabemos que los resultados son la muerte prácticamente, son problemas sin solución otros con solución y ya uno lo vivió y dice, ps ya para qué lo hago, osea ya me la llevo derecha y ya nomás redactamos [en canciones] lo que ya vivimos o lo que estamos viendo” (Mr. Hitter, 2016). Entre ellos son solidarios y si se les convoca para ayudar a otras

personas con gusto asisten. “La verdad no es así, porque no nos han conocido más bien como somos. Nosotros somos tranquilos al lugar que nos invitan. Más que nada aquí entre nosotros es el respeto. Aquí no nos hablamos como dicen, perdona la palabra, como güey, nosotros somos una familia. Somos carnales. Aquí tratamos de cuidar esa hermandad, esa familia que hay” (Ese Mischto, 2016). En el barrio de la Trinidad, donde se reúnen normalmente, han tratado de cambiar las opiniones sobre ellos, por ejemplo ayudando a quienes son asaltados.

Mr. Hitter además es artista, compone canciones de rap y tiene un grupo desde 2009 llamado Tresecretos. Difunden con este género la vida de los marginados en Toluca. Sus canciones exaltan la vida del barrio, las drogas y el territorio. Sea que se enorgullezcan de Toluca “la bella, la fría” o de San Cristóbal Huichochitlán. Relatan experiencias de la vida cotidiana, fracasos, triunfos, confrontaciones, amores. *Así es el barrio* y *Lowbike’s S-C-H*, son canciones emblemáticas por sus referencias a la delincuencia y la violencia en San Cristóbal:

Lowbike’s S-C-H

Salimos a la calle listos pa’ dar el rol
se junta la plebada wacha mi homeboy
bicicletas chingonas les decimos lows
los homitos listos entonces vámonos.
Aquí tirando cruzing en la bike y triciclos
dorados y cromados todos pulidos.
Llantas cara blanca, asientos de terciopelo
de la marca lowrider
piezas de caramelo.
Súbele a esta rola que suene el estéreo
Toluca lowbike para el mundo entero.
Todos en el club bien firmes en este pedo
los homies a la línea y los cuadros hasta el suelo
de las bikes cholitas diferentes modelos
todas bien tumbadas así las tenemos por toda la Street

y donde quiera que andemos.
Con los homies vagando aquí tirando barrio
por las calles de cruzing vamos rolando bajo
por todo Toluca ya saben cómo andamos
lowbike S-C-H es lo que anda rifando
la raza nos wacha en caravana puro loco
malandros tinteados rapados del coco
embaicados y volando con los ojos rojos
representando al barrio estamos nosotros
en dos llantas o tres llantas los rines van girando
wacha la caravana que vamos pasando
la raza nos mira y se quedan impactados
por la tropa por las bikes
por lo cholos bien planchados.
Por toda la ciudad y en los barrios cotorreando
y en dos tres eventos ahí también andamos
haciendo presencia levantando nuestro lado
lowbike S-C-H siempre representando
Toluca la bella edomex aquí andamos.
Levantando el club donde quiera que estamos.
Siempre dejamos huella estos pinches vatos
súbele macizo que se escuche en todos lados.
Si los tuiches suenan la ranfla anda brincando
el estilo de vida que nosotros llevamos
Tarde o temprano tu vas a wacharnos en la calle
o en tu barrio aquí y en cualquier lado.

Una característica a resaltar del lowrider en San Cristóbal, es que esta manifestación no es juvenil exclusivamente. Hay adultos mayores de cuarenta años atraídos por el estilo, la estética, las bicicletas y el discurso con el que se identifican. Aquellos que son padres, también involucran a sus hijos con la ropa o con pequeñas

bicicletas. Una de las críticas que han recibido *juvenólogas y juvenólogos* es que, pareciera que todas las prácticas juveniles que describen y analizan son distintivos únicos de los jóvenes, cuando hay adultos que también se involucran en ellas. En el caso del lowrider es así, lo que complejiza los estudios juveniles y dinamiza las dimensiones de lo juvenil.

Grafiteros

Una tercera forma de adscripción de los jóvenes son los *crews*. Aunque su aparición pública es menor, su valor en la apariencia de San Cristóbal es importante. Los *crews* a los que pertenecen los jóvenes están constituidos por chicos de diferentes poblados y no se conforman territorialmente, es decir, no hay un grupo que sea de jóvenes sancristobalenses únicamente. La decoración de las paredes también se hace en solitario y no es necesario juntarse con los demás cuando el deseo de pintar los aborda.

Atinadamente Trejo Sánchez afirma lo “poco explorados y reconocidos, [que] son los graffiteros de los pueblos y comunidades que han sido absorbidos por el crecimiento urbano de la ciudad. Las paredes interminables de terrenos baldíos y casas siempre en construcción han permitido dar rienda suelta al impulso de pintar” (2015, págs. 11-12). No en vano denomina a estos murales como “*paisaje posrural*”, ya que en San Cristóbal se les puede apreciar entre maleza, animales de corral y asfalto. Como el skate, los grafiteros son un expresión urbana que “advirten de entrada que no están dispuestos a renunciar a la ciudad en su conjunto, que no hay fronteras y aduanas simbólicas suficientes para contenerlos dentro de un espacio delimitado” (Reguillo, 2013a, pág. 92).

Un sobresaliente *graffer* de San Cristóbal pinta en solitario y en ocasiones con amigos del crew Crea Group, “somos un grupo que nada más se dedica a veces. Nos ponemos de acuerdo, decimos ideas, hacemos bocetos. Pero realmente pintamos aparte. Cuando tenemos proyectos grandes sí nos juntamos a pintar. Pero realmente pintamos solos, cada quien pinta por donde quiere” (M. 2016). Él realiza vectores, que son dibujos animados.

El ya mencionado festival “Kings of our own world” llevado a cabo en abril de 2016, tuvo como origen la reunión de antiguos amigos y la difusión del arte callejero:

Otro amigo, bueno, tres amigos más, de aquí de la comunidad [lo organizamos]. Este...tenemos años conociéndonos, más de quince años y obviamente unos ya se casaron, tienen su familia, trabajan, tienen otra actividad. Y decidimos juntarnos otra vez, como viejos amigos. Charlar, cotorrear. Y decidimos hacer un festival de grafiti y de música aquí. Ahorita ya llevamos dos años. Muy buenos eventos, muy buenos exponentes de música, de grafiti y esperemos que esto siga. Cada vez más grande. Que se escuche en otros lugares, otros estados. Somos los primeros en hacerlo. Por ejemplo hay otras organizaciones que se dedican a hacer otras cosas, por ejemplo tocadas de punk, de rock o de ska. Pero son muy pocos y lo hacen no muy seguido. Nosotros queremos hacerlo seguido para que vaya creciendo (M. 2016).

El grafiti es un medio a través del cual los chicos están en constante movimiento y en vinculación con otros crews y jóvenes de otras ciudades, no sólo físicamente sino virtualmente también. Es decir, a través de festivales se conocen e intercambian conocimientos y experiencias, además de que su trabajo es reconocido incluso por empleadores. Por ejemplo, Crea Group ha pintado murales para Nissan y Chevrolet. Individualmente, el graffer entrevistado ha pintado en ciudades como Oaxaca, Guadalajara, Chiapas, Veracruz, San Luis Potosí, Monterrey y Celaya. Estas experiencias son cruciales en la vida del joven “he conocido a mucha gente. Muchas amistades. Vivencias...he visto lugares que nunca imaginé ver. Conocido gente que nunca pensé que hubiera tenido la oportunidad de conocer. Buenos amigos. Buenas amistades. Muy buena fiesta” (M. 2016).

Un mes después del festival arriba aludido, hubo en la casa de cultura un ejercicio de cooptación de grafiteros aledaños a San Cristóbal. Organizaron una exposición con cuadros de cinco artistas callejeros y la titularon “Mundo Graffiti”. Asistieron alrededor de cincuenta personas a la inauguración, con autoridades de la delegación y del Instituto Mexiquense de Cultura. En ella exaltaron el talento de los chicos y la labor de las instituciones al reconocerlos.

Algunos de estos chicos no escapan a la “pobreza, falta de oportunidades, represión y control [que] son la constante en el mundo de estos jóvenes rayadores” (Reguillo, 2013a, pág. 97).

4.2 Formas de imaginarse

4.2.1 Personalidades

Al cuestionarles sobre personas que admiran y que les gustaría emular, las reacciones y respuestas fueron distintas. En primer lugar, hubo quienes fueron espontáneos y con naturalidad mencionaron nombres, de manera opuesta estuvieron los que se sorprendieron de la pregunta y afirmaron que no necesitan admirar a otras personas ya que la autenticidad los caracteriza.

Entonces no, y aparte también dentro de lo que yo pienso está el no tratar de ser alguien, pos alguien más que no seas tú porque entonces este, al tratar de caerle bien a todos o hacer cosas que realmente no te van a hacer sentir bien. No, cuando yo no estoy buscando ser alguien [más] (GD1R, 2016).

Los que respondieron inmediatamente, son aquellos que están adscritos a alguna “cultura juvenil” y sus referentes identitarios o ejemplos a seguir están relacionados con el medio, como el skate, grafiti, el teatro o la música. Así por ejemplo los patinadores admiran a otros skatos mundialmente conocidos como Fernán Origel, Steve Williams y David González. Un chico relata lo emocionante que fue conocer a su ídolo después de seguirlo a través de las redes virtuales:

Ese día estaba Fernán Origel, un patinador que ya era patrocinado por una marca de Estados Unidos como DC Shoes, Eco. ¡Osea un mexicano patinando con nosotros! Y yo dije «¡ayer vi un video de él, y mañana lo voy a ir a ver!». ¡Osea eso me motivó más! (E. 2016).

Los motivos por los que admiran a estos personajes están relacionados con sus historias de vida, son personas que superan obstáculos, alcanzan la fama a través del patrocinio, dominan la disciplina y establecen sus propias empresas.

Steve Williams. Es un patinador que me enseñó muchos valores. A veces también pierdes valores cuando patinas y él los conserva. Estadounidense. Él tiene una marca que se llama DJK. Él fue fundador de esa marca gracias a una motivación que tuvo, por el dos mil once, cuando ganó el premio al skate del año en el anillo de diamante. Y sí cuando dio su discurso dijo «esto es un regalo y un premio yo lo veo como esfuerzo, no por ser el mejor ni tener las mejores cámaras, ni tener el mejor ideal, esto es fruto de mi esfuerzo, y esto para mí es solamente un regalo». Es muy sencillo el sujeto. (E. 2016).

David González. Es un skater de Colombia. Y me gusta, porque me gusta como patina, cuando se cae lo vuelve a intentar otra vez no se da por vencido. Y este, es rockero como lo que me gusta a mí. Yo he visto videos en YouTube y ya lo fui conociendo más [...] me gusta como patina y quiero ser como él. Este cuando comencé a patinar, este, me caigo y me levanto me acuerdo de él. Ha tenido varias caídas fuertes y este como que me motivo en él (GD2ED, 2016).

Yo a Steve Williams. Un skate igual, es uno de los que, es uno de los mejores patinadores del mundo y me gusta como hace sus trucos e igual cuando sea y así, vuelve a intentarlo. Me gusta como hace trucos, el hell flip. Él fue el que creó una marca de DJK, de ropa y de patinetas, sudaderas, gorras, playeras, tablas y pues muchas cosas [...] porque él fue uno de los primeros patinadores que patinaba y fue él que creó su propia marca (GD2EM, 2016).

Al tenerlos como ejemplos se motivan para mantenerse en el deporte y algún día ser como ellos en algunos de los aspectos arriba mencionados. Sobre todo en el skate los discursos son muy similares entre los miembros del grupo en San Cristóbal e incluso con otros fuera de las fronteras estatales y nacionales. Soportar el dolor, no darse por vencido, levantarse, intentar una y otra vez, son cualidades exaltadas en los patinadores famosos y entre ellos mismos.

Una chica estudiante de teatro, maestra en la casa de cultura y entusiasta promotora de las artes en San Cristóbal expresó su entusiasmo por actores famosos, pero también por personalidades locales:

Admiro de aquí a los actores que conozco de la compañía universitaria. Admiro mucho a mi profesor, se llama Guillermo Arámbula Martínez. A él lo admiro como persona, como actor, como en todo es un gran modelo. Me gusta mucho la energía con la que transmite, la fascinación con la que transmite, lo hace muy enérgico. Entonces te despierta, te hace tomarle mucha atención a lo que hace [...] A Johnny Depp, me gusta mucho pero en cuestión de actor. La manera en que cambia sus personajes, la manera en que le crees una cosa y luego hace otro personaje y es completamente diferente al que había hecho anteriormente. Entonces la transformación de un verdadero actor [...] Pero me gustaría que lo que yo haga pues sea mí misma. Hay a quienes admiro pero me gustaría ser sólo yo (B. 2016).

Por otro lado, las y los jóvenes que no están vinculados con alguna forma de expresión juvenil, manifestaron su admiración por miembros de su familia, resaltando atributos que tienen que ver con el trabajo, la provisión y los consejos que proporcionan.

A mi bisabuela. Porque... siempre la vi siempre que era feliz. Siempre, aunque ya tenía como ciento y tantos años, este...siempre andaba de aquí para allá y ahí la veía uno este, arando la tierra, sembrando, en las noches lavado. Siempre estaba activa, siempre estaba feliz, siempre contaba anécdotas...y...para mí es como mi inspiración. Y... alguien que yo admiro porque...eh...lograr llegar a esa edad y vivir como ella vivió con toda la experiencia que tiene, pues es admirable (GD1R, 2016).

A mi abuelita. Porque a pesar de que, de los años que tiene y ya no puede ella trata de darnos a nosotros es lo mejor. Aunque no tiene para comer, ella le da a sus animales. Y sí yo quisiera ser como ella, porque a pesar de los años yo siguiera activo (GD1C, 2016).

Mi papá. Porque cuando era chico que no le hacían mucho caso sus papás este, quería trabajar muy chico. Se fue a la Ciudad de México, y cierta persona que lo crio como su hijo...y nos ha dado consejos de cómo se da la vida (GD3C, 2016).

De hecho sí, porque mi papá es de esos hombres que no se da por vencido. Siempre ha salido adelante pase lo que pase. Se encontró gente en el camino que le dijo «no vas a poder, tú no vas a salir adelante, no vas a ser nadie en la vida». Mi papá, es lo que es, es una persona que nunca se ha dado por vencida. Siempre nos aconseja muy bien. Él nos ha enseñado la vida como es. Él nunca nos ha dicho «no vas a poder. Tú tienes las capacidades, todos tenemos capacidades y simplemente tienes que aprender a que tal vez no eres buena en esto, pero eres buena en esto». Él es una persona en que puedo confiar, en quien siempre confiaré (GD3L, 2016).

Una chica en cambio, refirió a un amigo de la familia recientemente fallecido. Su admiración radica en la oposición que representaba frente a su padre. Es decir, este personaje le daba consejos inversos a los señalamientos que el papá hacía sobre ella, por lo que su cariño y admiración los dedica a él.

Había una persona que sí admiraba. El señor Rubén y era una persona que así era muy, muy buena. Nos daba consejos...nos decía que no permitiéramos que nadie nos dijera que no podíamos (GD3M, 2016).

Esta escena durante el grupo de discusión tres se tornó terapéutica, ya que esta chica fue la primera en tener una larga intervención entre lágrimas y sollozos. La actitud nostálgica continuó con las demás participantes y creo que influyó en las respuestas de las otras chicas pues también se les cortaba la voz cuando hablaban.

4.2.2 Futuro e incertidumbre

El futuro para las muchachas y muchachos de San Cristóbal es ambivalente. Por un lado, hay quienes tienen planes para su vida adulta, con propósitos profesionales y materiales. Con el ímpetu de salir a otras ciudades y no permanecer en la comunidad de origen. Saben en qué institución estudiarán su carrera y después a

dónde se irán a laborar. Quienes hicieron este tipo de afirmaciones fueron las chicas del grupo de discusión tres, fueron espontáneas e impulsivas en pensar su futuro.

Pues [me veo] siendo un pequeño empresario...y teniendo un pequeño bar para apoyar la escena local. Y lo que no hubo cuando yo era joven, que haya (E. 2016).

Yo quiero estudiar ingeniería química. Quiero un *mustang* y un perro y mi casa. Porque mi papá, desde que éramos chicas nos ha dicho que NO vamos a vivir con él. «Ustedes se van a conseguir su casa» y dice «no van a vivir conmigo». Mi mamá no es de las que «sí voy a cuidar a tus hijos». De por sí no quiero casarme y no quiero tener hijos. Creo que mis primeros ejemplos sobre amor en casa, no me sirvieron. Entonces yo no quiero casarme. Voy a estudiar la profesión que yo quiera y voy a hacer mi casa, y todo va a ser mío. Porque no quiero depender de nadie (GD3M, 2016).

[Me imagino] trabajando. Haciendo las cosas por mí. Mi padre también es como ella dice. Osea mi papá y mi mamá me dicen «yo no cuidaré a tus hijos, si vas a trabajar busca un lugar donde dejarlos, busca quien los cuide yo no los voy a cuidar y...tu casa va a ser tuya, has tú casa, no vas a vivir aquí». Es lo que siempre me han dicho y sí yo quiero trabajar. A mí no me gustan los números. Así los números en cantidad no me gustan. Me gusta más lo que es la ciencia. No me gusta tomar apuntes, osea no me gusta escribir tanto. Me gusta hacer cosas prácticas. Pienso trabajar, hacer mi casa... (GD3L, 2016).

Estudiando lo que yo quiera. Psicología. Hacer mi casa. No depender mucho de mis padres y cuando ellos lo necesiten apoyarlos. También quisiera apoyar a gente que está así en la calle (GD3C, 2016).

Pues [me imagino] lejos, bueno fuera del país no. Pero sí del estado igual y por los medios de trabajo, de igual manera aquí, como en otros lugares no hay economía...pues uno sí tiene que ver la forma de cómo crecer la economía (GD4C, 2016).

A mí me gustaría, salir a otros lugares, conocer su arte. Por ejemplo, me encanta la idea de alguna vez ir a estudiar un semestre a España arte dramático o una maestría. O algún otro estado, Puebla o Veracruz que son los estados en los que tienen arte dramático (B. 2016).

Por otro lado, los más reflexivos en este asunto no se imaginan con las especificidades anteriores. Están conscientes de las inestabilidades contemporáneas y prefieren vivir al día, el miedo a la frustración por planes incumplidos los orilla a no planear nada para su futuro.

Es que es eso. Porque otra vez vuelvo a lo mismo, igual y nada más soy yo, pero...yo siempre he creído que...bueno yo no me puedo ver ¿no? Como soñar y tener algo mente, pero casi no me gusta así como hacer planes que esto y lo otro y lo otro. Porque a veces uno puede caer en la frustración, a veces, bueno, no a veces, siempre andan cambiando las cosas. Entonces...no me gusta mucho hacer eso es más como de...eh voy a promover la felicidad que es por lo que admiro a mi bisabuela. Y bueno promover la felicidad implica que las personas que me rodean estén bien, estén feliz, porque si ellos no están bien entonces yo no voy a estar bien. Pero es como mi máximo, mi máximo fin. Es como me puedo ver porque no concibo verme no sé con algún carro o este casado con tal persona. No" (GD1R, 2016).

Pues no, no me imagino. Ahorita puedo decir que voy a tener carro o familia y al momento no voy a tener nada. Así que es mejor no soñar ni tener planes que no vamos a poder tener (GD1C, 2016).

Mi vida...no aún...no me la imagino, sólo sé que este. Pues que quiero tener mi casa propia, este, no dependa de mis papás. Eso es lo que más quiero (GD3K, 2016).

Pues de cierta manera toda la vida sí, porque sería algo soberbio decir que no quiero vivir aquí en San Cristóbal porque no sé, aquí tienes a tu familia, a tus amigos a todo lo que has hecho, el tiempo que has vivido. Bueno sí salir a otros lados, viajar, cambiar la rutina de siempre, salir a pasear a otros lugares, estados, algunos países. Pero quedarme a vivir aquí sí. Porque como dice mi compañero, la gente de la

ciudad se quiere venir a vivir a estos lados por la tranquilidad y los de aquí se quieren ir allá. Pues no, de cierta manera vivir aquí, bueno sí un tiempo. No sé si viva todavía, pero lo que me resta de vida sí. No soy de esos que me veo en un futuro. Odio la incertidumbre, porque no sé a lo mejor planeas algo, si te llega salir, puedes planear y te llega a salir (GD4AR, 2016).

Pues yo...bueno yo digo que todo se da en su tiempo y yo pues la verdad sí me gustaría terminar en otro lugar. Todos queremos lo mejor, pero a veces no sabes qué puede pasar en el destino o así. Y pues yo la verdad digo si se va a dar algo, se tiene que dar y si no, tampoco no hay que perder la cosas...y me gustaría mínimo quedarme aquí porque aquí nació ora sí de aquí soy (GD4AD, 2016).

Aquí nació, aquí quiero terminar. Aquí me vieron nacer, aquí crecí, corrí. Y sí quiero que mi vida se quede en San Cristóbal (M. 2016).

A través de estas afirmaciones se percibe en los muchachos y muchachas incertidumbre, no están seguros si habrá fuentes de empleo, si tendrán acceso a ellas. En sus narrativas se descubren percepciones sobre la crisis por la que pasa el país, saben de la inestabilidad económica y lo reemplazables que pueden ser los trabajadores para las empresas. No se fían de un futuro seguro.

De acuerdo con Zygmunt Bauman, la modernidad líquida ha transformado el fantasma que movía a la modernidad sólida: el progreso. El trabajo duro y el esfuerzo llevarían a la humanidad a un estado mejor del que se encontraban. También daba seguridad a la mano de obra y era una certeza que se permanecería en el mismo empleo toda la vida. Pero en la actualidad el discurso del progreso ha terminado y quedan dos incertidumbres: ¿quién va a mover el mundo hacia adelante? ¿Qué es lo que ese agente debería hacer para mejorar la situación? La respuesta es: "hoy viajamos sin una idea de destino que nos guíe". Entonces el trabajo ya no ofrece seguridad, identidades y proyectos de vida; tampoco es un fundamento ético de la sociedad ni de la vida individual. La flexibilización trajo consigo contratos breves, renovables o incluso ni siquiera hay contratos; leyes laxas para atraer inversionistas y reformas legales para mantener al capital en un lugar,

en palabras del autor “los empleos seguros en empresas seguras resultan solamente nostálgicas historias de viejos” (2004, pág. 143).

Esta condición pone a dudar a los jóvenes sobre su futuro y por tanto no se dan el privilegio de imaginarse con estabilidad en su vida adulta, podemos afirmar junto con Rossana Reguillo que “pese a las especificidades y diferencias dadas por la situación y la ubicación social que guarda cada grupo de jóvenes, todos parecen compartir una idea precaria del futuro y experimentar la vivencia del tiempo discontinuo” (2013a).

Conclusión

En este capítulo se analizaron las formas de agregación juvenil en San Cristóbal Huichochitlán. Con el grupo de amigos establecen vínculos afectivos que los mueven a la solidaridad y la camaradería. En el grupo también se establecen metas a lograr y de esa manera autorrealizarse y extender su autoestima.

A través de las adscripciones identitarias se genera una afiliación de forma imaginada a comunidades globales, aunque no se conozcan cara a cara comparten la pasión y los obstáculos por una práctica social (patinar, pintar, modificar) de tal forma que están unidos sin importar el lugar de procedencia. Hablan en plural y se consideran un grupo que atraviesa fronteras. Paralelamente inscriben en sus prácticas símbolos o títulos que exalten el origen, en este caso la comunidad. Al establecer un nombre para sus agrupaciones San Cristóbal Huichochitlán es parte de la nomenclatura como expresión del orgullo que sienten de pertenecer al lugar y para darlo a conocer cuando salen del territorio.

A través de los skates, los low y los grafiteros, se pudo observar que hay disputas por el espacio ya que se torna en escenario de conflicto por el uso que le dan. El quisco y sus alrededores es multifacético en tanto es apropiado por diferentes pobladores: los adultos –la mayoría mujeres– transitan y permanecen los días de plaza y de sesiones informativas por parte del estado; niñas y niños juegan en las instalaciones del gimnasio al aire libre o con sus juguetes; previo a festividades los comerciantes se instalan para vender artículos religiosos o decorativos; las madres esperan a sus hijos que salen de la primaria; los jóvenes

dan muestras de habilidades urbanas y algunos ancianos los contemplan, otros ven que “la juventud ya no es como antes”.

En cuanto al trabajo de la imaginación, éste no goza del estatus que Appadurai (2001) afirma y sucede lo mismo que con los consumos culturales: sus identidades no dependen totalmente de cómo imaginen otras formas de vida. Están expuestos a narraciones provenientes de otras latitudes y culturas, pero no son constituyentes plenamente de su identidad. Como se señaló, únicamente los jóvenes que están adscritos a alguna práctica juvenil, admiran a figuras del gremio, pero únicamente eso. No son referentes inamovibles que quisieran imitar, sino que son fuente de inspiración para ser innovadores y auténticos en sus actividades.

Las reflexiones de las y los jóvenes en cuanto al futuro son ricas porque expresan un sentimiento generalizado también en personas adultas. Hay desconfianza en las instituciones que tradicionalmente han guiado la vida nacional (gobierno, partidos políticos, sindicatos, escuela, iglesia) y no creen que haya liderazgos honestos que transformen al país. La crisis económica actual se manifiesta en sus familias y los muchachos –principalmente– tienen que trabajar en el negocio familiar u otro empleo para ajustar los gastos. Cansados de mentiras y falsas promesas el desencanto lo expresan al resistirse a participar en actividades electorales.

Sus planes son a corto plazo, es más seguro vivir el ahora. En cambio, pensar en su vida adulta les resulta difícil, ingresar a universidades es complicado y acceder a un trabajo estable y duradero aún más. Las y los jóvenes viven en un ambiente de objetos y relaciones efímeras, volátiles y difíciles de asir. La incertidumbre sobre la situación económica y política del país, sobre su familia y su comunidad, les impide imaginarse con seguridad laboral y médica. No piensan en el futuro, únicamente lo esperan.

5. San Cristóbal Huichochitlán a colores: ensayo fotográfico

Este último capítulo es un estallido de colores, de personas, de movimientos, de testimonios, de vida. A lo largo de la investigación y como parte del trabajo etnográfico, capturé en fotografías parte de la vida comunitaria de San Cristóbal Huichochitlán. Más de 1400 imágenes resultaron en el periodo de agosto de 2015 a noviembre de 2016. El ensayo se compone de 45 fotografías, cada serie proyecta un aspecto de la comunidad y aunque están divididas cinco secciones, hay interrelación entre los conjuntos.

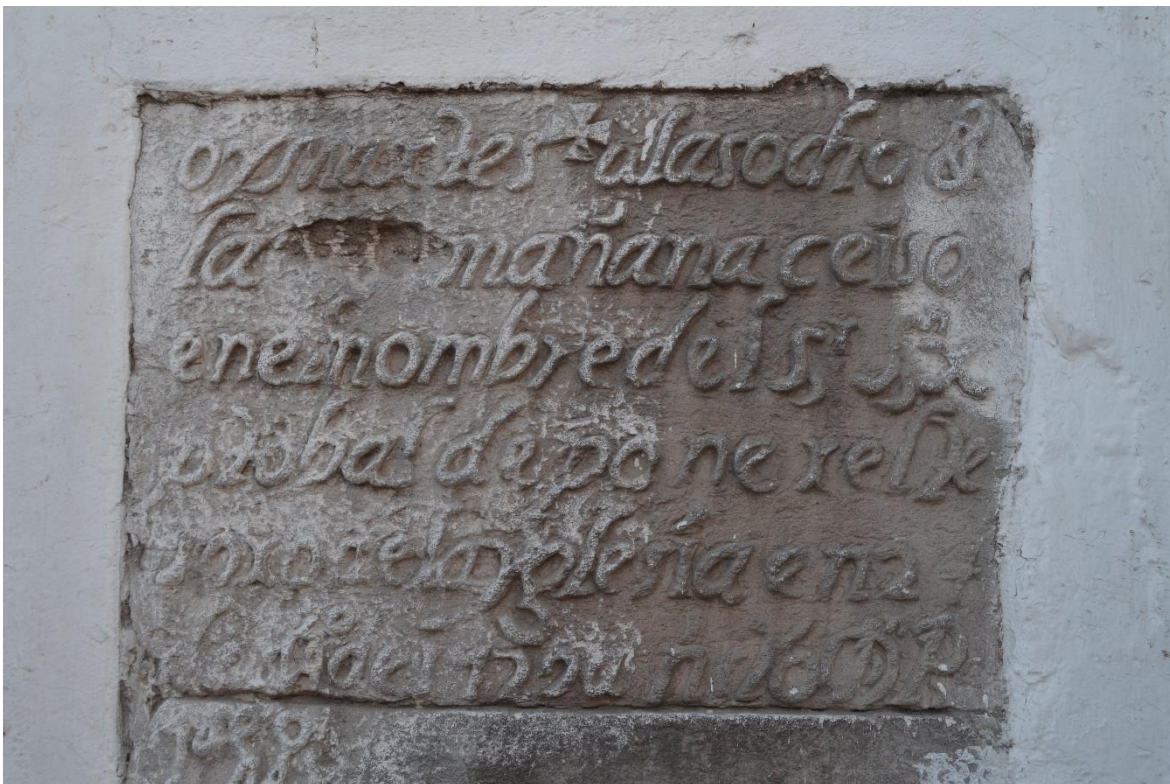
La imagen está cargada de sentido, hay intencionalidad en ella. En este caso las fotografías que a continuación se exponen pretenden mostrar al espectador, de manera acumulativa y secuencial, la vida pública de una comunidad. Su historia, tradiciones y expresiones creativas de sus habitantes.

Los protagonistas son niños, jóvenes, adultos. Pero también los objetos y acciones que son el centro de las tradiciones. Los lugares que son apropiados a través de variadas actividades. La festividad, el ritual y la solemnidad atraparán al espectador.

Por medio de estas fotografías quise mostrar que la historia está tatuada en los muros y los cuerpos. Que la tradición se (re)produce desde diferentes generaciones y cada una la dota de significados propios a su experiencia con la comunidad.

I. Paredes que cuentan historias

El origen



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Los templos




Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Cimientos



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

¿Coexistencia de lenguas?



El territorio de San Cristóbal Huichochitlán tiene sus raíces en el tiempo prehispánico cuando la zona fue habitada por los otomíes, incluso antes de la llegada de otros grupos como los mazahuas y matlatzincas.

A principios del siglo XVIII, después de dos siglos de ser una de las localidades de San José de Toluca y posteriormente, formar parte de San Pablo Autopan, fue erigido como pueblo independiente.

Ra hai dige San Cristóbal Huichochitlán di petsi ya Ne mpa mayamu habu ra m'ui ga m'ui ya hñähñu, ne m'etho dige ba ehe dige xangu ya jäi habu ya hñätho ne dige piekajo.

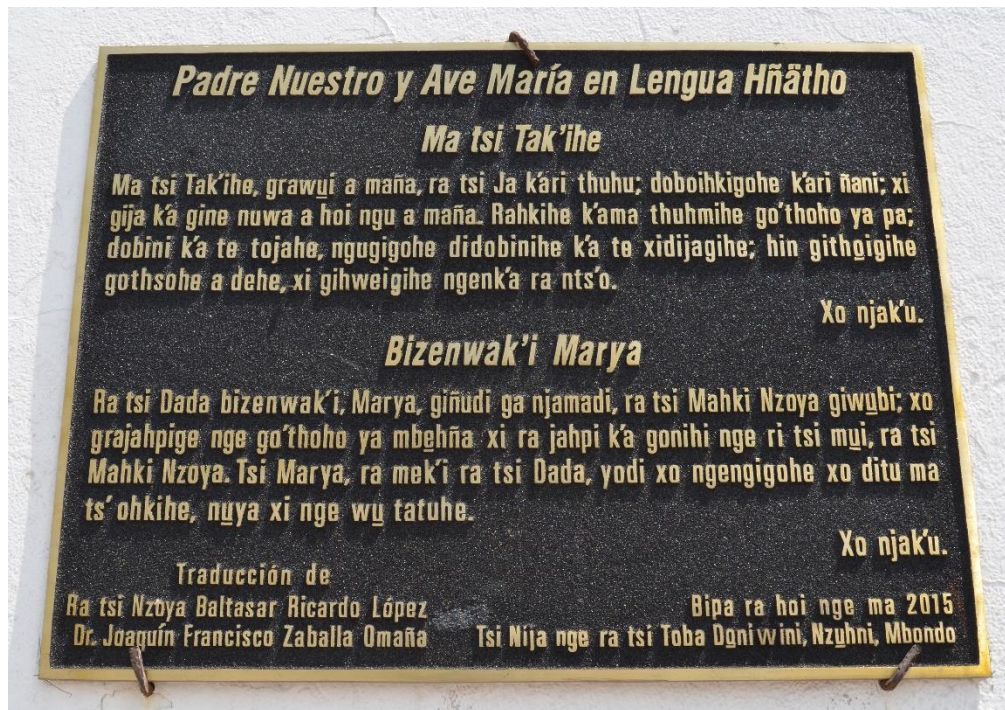
Ne ra n´a dige mpa XVIII, mef'a dige ya mpa ne di m'ui n´a hnini dige San José de Toluca ne digempu, ga m'ui dige San Pablo Autopan, ga pädi habu hnini n´a.

Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Distintivo



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Sin título



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Palabras nuevas



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

II. La construcción del lugar (espacios significados)

Para bailar el trompo



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Para el romance



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Para la cascacarita



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Para alabar



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2015

Para la gimnasia



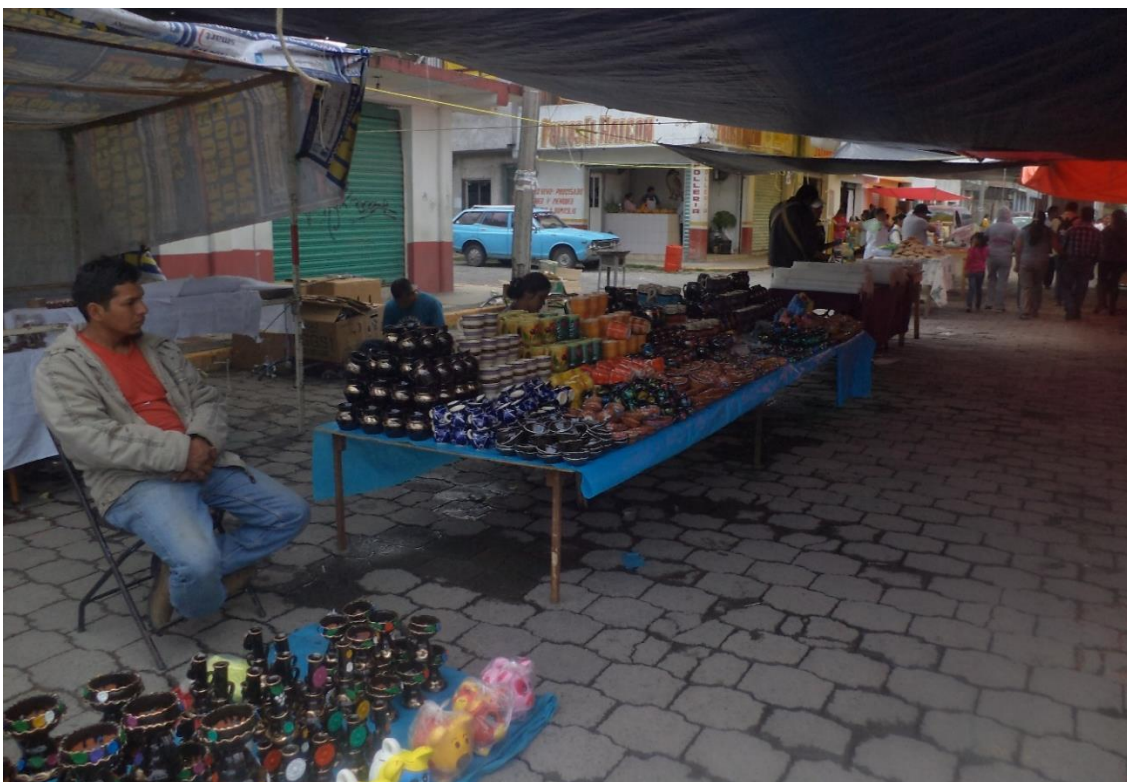
Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Para tejer



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Para vender



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2015

III. Continuidad con el pasado: la tradición

San Cristóbal



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

La siembra en el tiempo



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

La limpieza anual



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2015

Velando a mamá



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Las manos de Gloria



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Cristos de palma



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Multitudes



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Tomen su cruz...



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Bailando el torito



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

¡Felicidades!



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Los frijoles



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

IV. Las muchachas, los muchachos y su comunidad

Rodando bajo



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Identidad en la piel



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Comenzando el vuelo



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Cicatrices



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Ofrenda



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Fe joven



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2015

La procesión 1



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

La procesión 2



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Equilibrios



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Solidaridad



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Música para el viacrucis



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

V. Otras historias

Calle Hidalgo antes



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2015

Calle Hidalgo después



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Sin título



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Letras



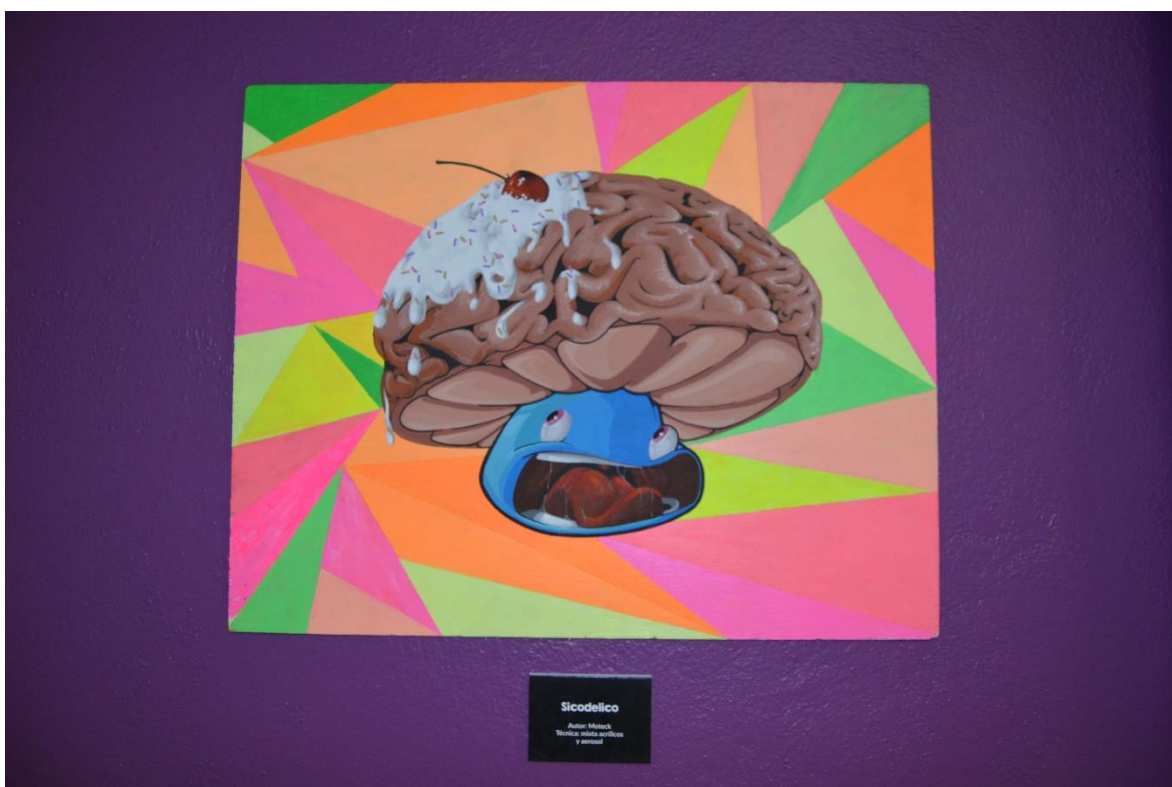
Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Dragon Ball for ever



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Sin título



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Sin título



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Grafiti en tres dimensiones



Archivo personal. Ruth Ortega Saldívar, 2016

Conclusión general

El propósito de esta investigación fue conocer a las y los jóvenes otomís de San Cristóbal Huichochitlán, cómo interactúan entre prácticas globales y locales, cómo se ven dentro de la comunidad de origen y cómo se imaginan en el futuro. Para ello recurrí a conceptos teóricos que me ayudaran a analizar estos aspectos, tales como el binomio global-local, agencia juvenil y socialidad.

Desde el planteamiento del problema la investigación estuvo dirigida hacia las culturas juveniles, sin embargo, este trabajo es también sobre el cambio social en una comunidad. Al ser la constante en la historia de la civilización humana, el cambio a veces es imperceptible, otra es brusco, pero lo cierto es que la mayoría de las veces hay quienes se resisten a él. A la transformación de regímenes, de instituciones o de tradiciones.

Estas últimas son de las más delicadas porque su variación es lenta, en los intersticios y la cotidianidad. Lo cierto es que nunca es pasiva e invariable. A lo largo del texto vimos cómo se inventa y consolida, cómo se protege y se actualiza. Es la responsabilidad a la que están expuestos las y los jóvenes de San Cristóbal Huichochitlán. Los ancianos entristecen al ver que ya no hablan la lengua hñätho, pero se consuelan recordando que no la transmitieron para protegerlos de la discriminación.

A pesar de la inclusión jurídica y territorial de San Cristóbal Huichochitlán a la ciudad de Toluca la marginación de los indígenas persiste. Aunque los jóvenes no se comunican entre sí a través del hñätho se les discrimina por su apariencia y por lo que representan: la tradición –vista como atraso.

Es cierto que sienten orgullo de sus costumbres y orígenes, pero no todos los jóvenes están dispuestos a ser los guardianes y reproductores del conjunto de prácticas que identifican a la comunidad. Sobre todo aquellos que no se identifican como jóvenes indígenas, ya que no hablan el idioma, no usan atuendos típicos y no saben explicar el significado de los ritos, desde su perspectiva si no cumplen con estas características no pueden autodenominarse otomís.

Los que desean dar continuidad al grupo étnico aseguran que no se avergüenzan de participar en las tradiciones y aunque no hablen la lengua de sus

antepasados, el hecho de compartir el linaje con ellos y vivir en el mismo territorio los dota de una identidad étnica que esperan continuar.

Las y los jóvenes luchan por el reconocimiento dentro y fuera de su comunidad. Al interior pretenden mostrarse como una generación que puede continuar la tradición con innovaciones y que no necesariamente tienen que llevar el mismo estilo de vida que sus padres para destacar en sus trayectorias de vida. Hacia afuera buscan el reconocimiento como indígenas que no se avergüenzan de ello y en cambio quieren exaltar el nombre de su comunidad y su origen étnico donde quiera que se muevan. Sus aspiraciones son terminar con las diferencias entre mestizos e indígenas en la ciudad de Toluca y en el país. A diferencia de las investigaciones citadas al inicio del texto, las y los jóvenes de San Cristóbal no tienen una confrontación directa con las autoridades comunitarias por la transformación de las costumbres específicas, o con autoridades legales por la obtención de derechos. Su disputa se queda en el ámbito de lo simbólico, el dilema está en qué representan dentro de su comunidad y fuera de ella.

Considero que los jóvenes sancristobalenses no se enfrentan a la pregunta “¿globalizarse o desaparecer?” por la que se preocupa la antropóloga Pérez Ruíz (2008), ya que en el cuestionamiento subyace una preocupación por el conflicto y la pérdida cultural. En San Cristóbal Huichochitlán es evidente que la tradición es plástica y mantiene constantes intercambios con otras culturas, el mayor ejemplo es el origen de la fiesta del santo patrono, con unos cuarenta años de vida se ha afianzado tanto como la lengua que data de la época prehispánica. Es decir, la tradición que tanto se cuida y defiende no ha sido estática, está cambiando y año con año se agregan elementos nacionales y globales de forma tan tenue que no se somete a discusión colectiva si tienen que estar ahí o no, simplemente se adaptan.

Las y los jóvenes están globalizados y paralelamente tienen arraigo a su cultura indígena. La forma en que expresan ambas condiciones es a través de la reelaboración y reinterpretación que hacen de su historia, su tradición y sus vínculos con ideas e imágenes de otros lugares. Esta es la principal estrategia que utilizan para hacer coexistir flujos globales y locales. A través de la autoadscripción y autoidentificación que hacen a otros grupos de referencia (la comunidad indígena,

los estudiantes, los patinadores, etc.) conforman una identidad equilibrada entre ambos contextos.

La comunidad y los jóvenes son ambivalentes. Como pueden criticar duramente al régimen priista estatal, también se pueden encontrar mantas de agradecimientos y loas al presidente municipal –oriundo del poblado. Afirman estar cansados de mentiras y corrupción, pero cuando se les convoca a movilizarse en contra de estas actitudes se niegan a hacerlo por temor a dejar de recibir beneficios. En las entrevistas expresan un profundo desencanto por la clase política, empresarial y religiosa. En oposición a estos pensamientos pude apreciar, durante la presentación del libro *El santo rosario en lengua española y otomí*, el despliegue de devoción hacia el presidente municipal y el monseñor de la ciudad por parte de jóvenes, adultos, jefes supremos y servidores públicos.

Otras formas por las que se manifiesta la ambivalencia son, por un lado, la aspiración de los jóvenes de ayudar a su comunidad y transformar las relaciones de dominación que se establecen desde la iglesia católica y la delegación, y por el otro el desinterés en la participación en la vida cívica de la comunidad. El cambio –vía la institucionalidad– se queda en deseo únicamente, ya que acceder a las entidades –religión y estado– supone actuar bajo la misma lógica de corrupción y mentiras. Para algunos jóvenes es más cómodo no involucrarse y esperar que algún día ocurra algo diferente.

Sin embargo, no todos piensan así, hay jóvenes que ven el cambio a través de la cultura y la educación. La sensibilización a través del arte y la creatividad y la concientización por medio de la preparación académica, son la esperanza que tienen los jóvenes para superar la marginación, la pobreza y la injusticia.

Finalmente, un tema pendiente en los estudios sobre juventud consiste en preguntarse por jóvenes indígenas que no nacieron en contextos rurales y no son migrantes en ciudades metropolitanas. La forma en que representan su entorno y su identidad no es igual en cada uno de esos escenarios, así como los conflictos y tensiones a las que se enfrentan como se vio en esta investigación.

Bibliografía

- Albrow, M. (2006). "Viajando más allá de las culturas locales. Paisajes sociales en una ciudad global". En U. Beck, *Hijos de la libertad* (págs. 260-285). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. Argentina: Ediciones Trilce/FCE.
- Arteaga Botello, N., & Alfaro Sánchez, C. (2001). *Disparidades regionales en la Zona Metropolitana del Valle de Toluca*. México: Universidad Autónoma de México.
- Banks, M. (2010). *Los datos visuales en investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bello Maldonado, Á. (2011). Los espacios de la juventud indígena. Territorio y migración en una comunidad purépecha de Michoacán, México. En M. L. Pérez Ruíz, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 161-179). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Canales, M., & Peinado, A. (1995). Grupos de discusión. En J. M. Delgado, & J. (. Gutiérrez, *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (págs. 287-316). España: Síntesis.
- Castells, M. (2006). Informacionalismo, redes y sociedad red: una propuesta teórica. En M. Castells, *La sociedad red: una visión global* (págs. 27-75). Madrid: Alianza Editorial.

- Chávez Méndez, M. G. (2004). *De cuerpo entero...todo por hablar de música. Reflexión técnica y metodológica del grupo de discusión*. Colima: Universidad de Colima.
- Contreras Pastrana, I. V. (2014). Colectivos juveniles ayuujk: nuevas formas de ser y estar en la comunidad. Tesis inédita de maestría. Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Cruz Roa, J., & Herrera, P. (2011). El empleo en México. Del modelo de sustitución de importaciones (ISI) al modelo de libre mercado. *Economía y Sociedad, XVII(27)*, 49-63. Obtenido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=51021186004>
- Delgado, M. (2010). La comunidad como sueño y como añoranza. *Cátedra de Filosofía Contemporánea*. Barcelona. Obtenido de <http://www.ub.edu/catedrafilosofiacontemporanea/sites/all/images/files/Delgado.pdf>
- Feixa, C. (1999). *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.
- Gama, F. (2008). Mazahuacholokatomunk: la identidad urbana de los jóvenes indígenas y rurales en la ciudad de México. *JOVENes: Revista de estudios sobre juventud(27)*, 26-54.
- García Álvarez, L. F. (enero-abril de 2015). Nosotros integramos la forma de ver el mundo de nuestra comunidad y de la ciudad. La juventud mixteca en el Área Metropolitana de Monterrey, Nuevo León. *Cuicuilco(62)*, 242-264.
- García Canclini, N. (2006). El consumo cultural: una propuesta teórica. En G. (. Sunkel, *El consumo cultural en América Latina* (págs. 26-49). Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- García Martínez, A. (junio de 2012). "Juventud indígena en el Totonacapan Veracruzano". *LuminaR. Estudios Sociales y Humanísticos, X(1)*, 75-88.
- Giménez, G. (enero-abril de 2002). Globalización y cultura. *Estudios sociológicos, XX(1)*, 23-46. Obtenido de [chrome-extension://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/http://www.redalyc.org/pdf/598/59805802.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/598/59805802.pdf)

- Giménez, G. (2005). Cultura, identidad y metropolitanismo global. *Revista Mexicana de Sociología*, 67(3), 483-512. Obtenido de <http://www.redalyc.org/pdf/321/32105302.pdf>
- Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. México: CONACULTA/Instituto Mexiquense de Cultura.
- González Ortiz, F. (2012). *Megalópolis y cultura*. México: Miguel Ángel Porrúa/UAEM.
- Grady, J. (2001). Becoming a visual sociologist. *Sociological imagination*, 38(1/2), 83-119.
- Guber, R. (2015). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. México: Siglo XXI Editores.
- H. Ayuntamiento de Toluca. (2014). *Gaceta Municipal Especial*. Toluca: Honorable Ayuntamiento de Toluca.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Básica.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Obtenido de <http://www.economia.unam.mx/academia/inae/inae2/u2l2.pdf>
- Hernández, C. d. (2010). El cambio de uso de suelo y su impacto sociocultural en San Cristóbal Huichochitlán (tesis de licenciatura inédita). Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Iadevito, P., & Bavoleo, B. (2015). Telenovelas coreanas en América Latina. Una aproximación desde los estudios culturales. *Revista Mundo Asia Pacífico*, IV(6), 25-39. doi:10.17230/map.v4.i6.02
- IBBY/Banamex. (2015). *Primera encuesta nacional sobre consumo de medios digitales y lectura*. México. Obtenido de http://www.ibbymexico.org.mx/images/ENCUESTA_DIGITAL_LECTURA.pdf
- Igreja, R. (2008). Negociando identidades. La participación de los jóvenes en las organizaciones indígenas de la ciudad de México. En M. L. Pérez Ruíz,

- Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 219-237). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- INEGI. (2016). *Encuesta nacional sobre disponibilidad y uso de tecnologías de la información en los hogares, 2015*. Aguascalientes: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (25 de enero de 2016). *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Obtenido de http://www.inegi.org.mx/lib/olap/consulta/general_ver4/MDXQueryDatos.asp?#Regreso&c=27770
- Jiménez Guzmán, H. (2002). Punks en el gueto hña: la construcción de prácticas discursivas de resistencia en las comunidades otomíes de la periferia de Toluca. (Tesis de licenciatura inédita). México, D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Juhász-Mininberg, E. (2009). Local-global. En M. Szurmuk, & R. McKee Irwin (Edits.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (págs. 161-168). México, D.F.: Siglo XXI Editores/Instituto Mora.
- López Monjardin, A., & Coronado Malagón, M. (2014). *Comunidades en movimiento*. México: CONACULTA/INAH/ENAH/Editorial Navarra.
- Machado Aráoz, H. (2011-2012). "Los dolores de nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación". *Nostramo. Revista Crítica Latinoamericana*, IV(5), 25-37.
- Marcial, R. (2013). Expresiones juveniles en el México contemporáneo. Una historia de las disidencias culturales juveniles. En R. Reguillo, *Los jóvenes en México* (págs. 183-224). México: CONACULTA/FCE.
- Martínez Hernández, V. (2008). *La periferia y la transición de lo rural a urbano en la Zona Metropolitana de Toluca, estado de México (1990-2005) (Tesis inédita de maestría)*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Medina, G. (2013). Tecnologías y subjetividades juveniles. En R. Reguillo, *Los jóvenes en México* (págs. 155-182). México: CONACULTA/FCE.
- Montero Plata, L. (2014). *El mundo invisible de Hayao Miyasaki*. Palma de Mallorca: T. Dolmen Editorial.

- Montoya Arce, J. (1995). Políticas de planeación urbana en la delimitación de lo metropolitano. El caso de la Zona Metropolitana de Toluca. *Papeles de Población*(8), 37-54. Obtenido de chrome-extension://oemmnndcbldboiebfnladdacbfmadadm/http://www.redalyc.org/pdf/112/11200804.pdf
- Navarrete Sánchez, R. M. (2000). *San Cristóbal Huichochitlán*. Toluca: H. Ayuntamiento de Toluca.
- Negrín da Silva, D. (enero-abril de 2015). Makuyeika: la que anda en muchas partes. *Cuiculco*(62), 37-59.
- Pérez Ruiz, M. L. (2008). "Jóvenes indígenas en América Latina: ¿globalizarse o morir?". En M. L. Ruiz, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 9-41). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Ruiz, M. L. (2011). "Retos para la investigación de los jóvenes indígenas". *Alteridades*, 21(42), 65-75.
- Pérez Ruíz, M. L. (2015). *Ser joven y maya en un mundo globalizado*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Salazar, G. (8 de julio de 2014). El significado cultural del meme se propaga con el relajo cibernético. *La Jornada*. Obtenido de <http://www.jornada.unam.mx/2014/07/08/cultura/a07n1cul>
- Pérez, J. I., Rebollar, S., & Gaytán, J. F. (2007). Descampesinización de una comunidad indígena campesina en México. *Observatorio de la Economía Latinoamericana*(75).
- Portal Ariosa, M. A., & Álvarez Enriquez, L. (2011). Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica. En L. Álvarez Enríquez, *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la Ciudad de México* (págs. 1-25). México: Miguel Ángel Porrúa/UNAM.
- Regalado, A., & Zamora, R. (2011). De Santiago Mextitlán a Santiago de Querétaro. Los jóvenes en Barrio Séptimo. En V. A. (coord.), *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*. Querétaro: INAH/UAQ/Gobierno del Estado de Querétaro/CONACYT.

- Reguillo, R. (2013a). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*. Buenos Aires: Siglo XXI/Mínima.
- Reguillo, R. (2013b). *Los jóvenes en México*. México: FCE/CONACULTA.
- Ricardo Sarví, J. (2012). *Skate, espacios urbanos y jóvenes en la ciudad de La Plata (tesis inédita de maestría)*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Obtenido de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/31293/Documento_completo_.pdf?sequence=1
- Robertson, R. (2000). Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Zona Abierta*(92-93), 213-242. Obtenido de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/R%20Robertson.pdf>
- Romer, M. (2008). Los hijos de migrantes indígenas en la ciudad de México. Problemas de identidad étnica. En M. L. Pérez Ruíz, *Jóvenes indígenas y globalización en México* (págs. 205-218). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sandoval Forero, E. A. (1997). *Cuando los muertos regresan*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Serrano Santos, M. L. (enero-abril de 2015). "Soy de los dos lados, a la mitad me quedo". Estilos de vida en jóvenes indígenas urbanos de San Cristóbal de las Casas Chiapas. *Cuicuilco*(62), 149-173.
- Simmel, G. (1917 [2002]). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa. Obtenido de <http://www.colegiodrriodelaloza.edu.mx/pedagogia/segundo/sociologia%20de%20la%20educacion/26046626-Simmel-Georg-Cuestiones-fundamentales-de-sociologia-1917.pdf>
- Terrazas Merino, M. (2008). Jóvenes quechúas del Ayllu Chari, La Paz, Bolivia: identidad, globalización, imaginarios y bienes culturales. En M. L. Pérez Ruíz, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 141-160). México: Instituto de Antropología e Historia.
- Trejo Sánchez, J. A. (2015). *El asalto del graffiti en el Valle de Toluca*. México: Animación sociocultural y video comunitario A.C.

Urteaga Castro Pozo, M. (2008). "Jóvenes e indios en el México contemporáneo". *Revista latinoamericana de ciencias sociales, niñez y juventud*, 6(2), 667-708.

Urteaga Castro Pozo, M. (2011). *La consturcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*. México: UAM/Juan Pablos Editor.

Urteaga Castro Pozo, M., & García Álvarez, L. F. (enero-abril de 2015). "Dossier. Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamerica". *Cuicuilco*, 22(62), 7-35.

Valenzuela Arce, J. M. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: Editorial Colegio de la Frontera Norte.

Valladares de la Cruz, L. R. (2008). Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de México. En M. L. Pérez Ruíz, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina* (págs. 69-91). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.