



## EMERGENCIA DE LAS IDENTIDADES JUVENILES EN EL NORTE DE VERACRUZ: UNA REFLEXIÓN SOBRE CULTURA Y MIGRACIÓN EN EL TOTONACAPAN

### *Emergence of Identities of Young People in Northern Veracruz: a Reflection on Culture and Migration in the Totonacapan Region*

Ariel García-Martínez

*Resumen: El propósito de este artículo es reflexionar sobre la emergencia de nuevas identidades juveniles indígenas en el Totonacapan, al norte de Veracruz, como un fenómeno que experimentan los jóvenes tutunakú, o totonaca, ligado a los cambios ocasionados por la progresiva articulación de su sociedad con el resto del país a través de la educación, la tecnología, el trabajo y la migración. Se explora el fenómeno migratorio y sus consecuencias sobre las identidades y la cultura local, particularmente en el grupo doméstico y la comunidad.*

*Palabras clave: juventud indígena, identidad, migración, cambio social, totonacas, educación.*

*Abstract: This article explores the emergence of new indigenous youth identities in the northern Veracruz region known as Totonacapan as a phenomenon linked to changes experienced by this society due to its increasing connections with the rest of the country, through education, technology, labor and migration. In particular, it examines the relationship between the phenomenon of migration and its consequences for local cultures and identities, especially in terms of domestic and community formations.*

*Keywords: indigenous youth, identity, migration, social change, Totonac, education.*



Ariel García Martínez, maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-DF), México. Estudiante de Doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, México. Temas de especialización: juventud indígena y rural en Veracruz. Correo electrónico: aire68@gmail.com.

Enviado a dictamen: 12 de abril de 2016.  
Aprobación: 8 de septiembre de 2016.  
Revisiones: 2.

## Introducción

Hasta mediados del siglo XX los *tutunakú* del norte de Veracruz convencionalmente transitaban de la infancia a la edad adulta “a través de ceremonias que consagraban el compromiso matrimonial a edad muy temprana” (García, 2009: 9). Sin embargo, en el proceso de investigación<sup>1</sup> y registro etnográfico pudimos constatar que estas prácticas se reformulan en la medida en que los procesos de desarrollo económico y articulación a la cultura nacional cobran una mayor presencia en la región (García, 2014a: 16-17). Es en este contexto en el que se presenta la emergencia de las juventudes indígenas. Asimismo, en el presente artículo se aborda lo juvenil *tutunakú* desde la perspectiva de las identidades, considerando lo juvenil como un estado en la trayectoria vital, una condición novedosa en este pueblo originario. Siguiendo a Gilberto Giménez, entendemos la identidad como un proceso “intersubjetivo y relacional” (1997: 12) que se define por el contraste con otros actores sociales y por la selección de elementos, como la ropa, la música, los usos verbales, la concepción y el tratamiento del cuerpo, entre otros aspectos.

Como breve introducción, considero que es necesario entender las identidades juveniles indígenas como ejemplo y metáfora de la transformación de los pueblos originarios en el contexto contemporáneo. De esta manera, proponemos que en situaciones en las que la sociedad nacional ha alterado sustancialmente el estilo y forma de vida a partir de factores específicos como la educación —a través del sistema escolar—, la comunicación —a través de caminos y medios masivos como la televisión, la radio, la internet y la telefonía celular— y la economía —modificando el aparato productivo local—, pueden darse fenómenos similares (García, 2012: 77).

Estos factores impactan en la organización social y familiar de los pueblos, donde se generan nuevos espacios de identidad. En este proceso, las juventudes indígenas seleccionan, a través de un fenómeno de creación, recreación y apropiación, aquellos elementos

que les permiten dialogar con la sociedad nacional (García, 2012: 77). De manera simultánea, esta readecuación genera un estado de tensión al interior del entramado social, pues la adscripción a distintos círculos de pertenencia introduce contradicciones entre los papeles asignados tradicionalmente a los hombres y a las mujeres. Esto demuestra que la sociedad *tutunakú* es flexible frente a los cambios, lo cual podría ser una de las claves para entender la dinámica en la que se ven envueltas.

Como nota adicional es necesario destacar que algunos de los testimonios citados en este artículo corresponden a los años 2000 y 2001, cruciales para la emergencia de las identidades juveniles indígenas en el Totonacapan, y los datos de la encuesta fueron levantados entre el citado periodo y los años 2012 y 2013.

## Los estudios sobre las juventudes indígenas

A partir de la década de los ochenta del siglo pasado se empezaron a tratar de manera más fina los problemas de la aparición de la juventud (Feixa, 1998). En los ámbitos académicos, poco a poco la juventud se perfila como un sujeto de análisis y como un problema de construcción identitaria. Así, lo “joven” aparece, por una parte, como una dimensión de la vida social entre determinados límites de edad y, por otra parte, como producto de la interacción con otros sectores de la sociedad y sus poderes constitutivos. Sin embargo, y en términos generales, la revisión de la literatura también arroja otra certeza: las identidades juveniles indígenas no aparecieron como sujetos de interés investigativo hasta la primera década del milenio. En un periodo de aproximadamente quince años, los investigadores sociales fueron creando un corpus de conocimientos. Entre ellos se encuentran Maritza Urteaga Castro-Pozo (2010), Rossana Reguillo (2010), José Manuel Valenzuela Arce (2009), Maya Lorena Pérez Ruiz (2008), Carles Feixa y Yanko González (2006), a los cuales se sumaron otros que contribuyeron a llenar aquel vacío. Sobre este punto, Urteaga Castro-Pozo afirma:

Si bien la temática indígena ha sido un tema recurrente y tradicional en la antropología mexicana, el tema de los jóvenes indígenas no ha sido central en la investigación antropológica ni social, por lo menos así lo señala una revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios de México producida entre los años 50 y mediados de los 90. Son varias las razones de este desentendimiento, entre ellas, *la no existencia*, sino hasta épocas muy recientes, de un periodo etario que pudiera ser reconocido por la sociedad étnica bajo estudio como diferenciado de la infancia y de la adultez (Urteaga, 2008: 6).

En el ámbito particular del estudio de las juventudes indígenas conviene destacar las contribuciones de: Lourdes Pacheco, al citar el caso de los wixárikas de Nayarit, quien plantea la relación causa-efecto del trabajo asalariado sobre los jóvenes y su vinculación con la comunidad y descubre que “no pierden las valoraciones con respecto de sus actividades comunitarias, no obstante la cada vez mayor participación en la sociedad del dinero” (2010: 151); la de Tania Cruz, quien documenta con bastante solidez la emergencia de la juventud indígena en Los Altos de Chiapas a partir de diversos factores como la crisis agrícola, la migración, la escuela y la Universidad Indígena Intercultural (2012: 150, 155); la de Alejandra Aquino-Moreschi e Isis Contreras-Pastrana, quienes plantean la construcción de la juventud a partir de las disputas generacionales en la Sierra Norte de Oaxaca, donde las generaciones actuales *ayuuk* y zapotecas experimentan nuevas formas de ser y estar en la comunidad, lo que acarrea tensiones en las que el cuerpo, la sexualidad y las elecciones de vida son territorios en disputa (2016: 467-472), y, por último, la contribución de Juan Pablo Zebadúa sobre el Totonacapan Veracruzano en su estudio sobre las identidades juveniles, el rock y los jóvenes totonacos (2014).

Estos antecedentes nos permiten afirmar que la investigación sobre las juventudes y las identidades juveniles indígenas son un campo claramente definido con respecto a los primeros estudios que privilegiaban la juventud urbana en detrimento de otros sujetos de estudio.

A partir de una investigación previa, nuestra propuesta consiste en considerar la aparición de las juventudes indígenas como un periodo vital recientemente definido, “marcado en términos biológicos con la entrada a la pubertad y, en términos sociales, con la interrupción del tránsito del estado infantil al adulto de acuerdo a la ruta vital” establecida por la propia cultura (García, 2014a: 13). Una vez establecido este periodo, los procesos identitarios se pondrían en marcha teniendo como marco general la geografía y la historia reciente del Totonacapan.

Los sujetos que transitan por este periodo poseen un carácter plural y se caracterizan por la generación de un nuevo estatus al interior de la sociedad y la familia, a la par que experimentan procesos identitarios de autopercepción y heteropercepción. De este modo, apoyado en nuestra experiencia etnográfica y en los aportes de los investigadores citados, consideramos que es posible hablar de la emergencia de las juventudes indígenas en el norte de Veracruz, lo cual constituye un giro inédito en el curso de vida tradicionalmente establecido (García, 2014a: 32-34).

### Ubicación geográfica

El Totonacapan Veracruzano contemporáneo es una región comprendida entre las cuencas de los ríos Cazones, al norte, y Tecolutla, al sur. Al este limita con el Golfo de México y al oeste con la Sierra Norte de Puebla (Velázquez, 1996: 159). Ha sido una región históricamente caracterizada por condicionamientos económicos y políticos. Valga decir que durante todo el siglo XIX el Totonacapan sufrió transformaciones cuyo sello distintivo fue la modernización y el cambio social (Chenaut, 1995: 225). Los cambios se vieron acelerados a partir del primer tercio del siglo XX con el desarrollo de la industria petrolera, que reconfiguró el ordenamiento económico de la región a la par que se generaban nuevos centros urbanos como Poza Rica. Por otra parte, se fortalecieron núcleos de población como Coyutla —espacio central de este artículo—, que en el último cuarto del siglo XX se constituyó en punto de referencia de la zona serrana y en obligada vía de acceso a diversas comunidades del propio municipio

y a municipios vecinos como Jopala, en el estado de Puebla, y Mecatlán, Filomeno Mata y Coahuilán en el estado de Veracruz.

A pesar de las transformaciones que ocurrieron durante el siglo XIX y buena parte del XX, la sociedad totonaca aún pudo reproducir a nivel cultural en la sociedad local una serie de elementos propios, como la lengua, la religión o la indumentaria, en tanto que otros aspectos, como la economía, empezaron a articularse con el resto de la nación. Sin embargo, cuando los procesos de cambio se profundizaron, incidieron de forma dramática en la estructura social, al tiempo que empezaron a gestarse nuevos procesos identitarios (García, 2011).

### Comunidad indígena y migración

Sobre los procesos de integración a la economía capitalista en los pueblos originarios se han podido observar diversas repercusiones de mayor o menor profundidad.

En algunos casos modificaron las identidades locales; en otras ocurrió lo contrario, siempre y cuando se tratara de comunidades vitales y constituidas. De hecho, podría decirse que las transformaciones provocadas por la globalización no sólo no eliminaron estas identidades étnicas, sino que en algunos casos las fortalecieron, como lo demuestran diferentes estudios, entre los que destaca el trabajo de Catharine Good (1988), mientras en otros casos generaron alternativas a través de las redes de apoyo, como plantea Marielle Pepin en su estudio (2012).

En el trabajo de investigación de Good, esta autora evalúa la capacidad de reproducción de las relaciones sociales entre los nahuas de Guerrero en su articulación con la sociedad capitalista, y estima que esta sociedad no se encontraba en vías de extinción ni tampoco aislada. Una conclusión de Good es que fueron las relaciones específicas de los nahuas lo que les permitió “acomodarse dentro del modo capitalista” (Good, 1988: 17-18). Por otra parte, Pepin nos habla de las situaciones migratorias y de las transiciones de los mixtecos que van a la Ciudad de México, así como de

las contradicciones que se generan entre la comunidad de origen y su relación con los migrantes que regresan (Pepin, 2012: 105).

Para el caso del norte de Veracruz, el ingreso de las comunidades a la economía de consumo y las continuas crisis económicas afectaron el modo de vida agrario y volvieron urgente la necesidad de migrar para hacer frente a la escasez originada por el desplome de los precios del café en la década de los ochenta (*La Opinión*, 1982: 2).

Siguiendo nuestra argumentación (García, 2014a: 27-41), los procesos de cambio social en la región se experimentaron con mayor celeridad a partir de 1985, cuando se reparó y mejoró la carretera que comunica las poblaciones serranas —particularmente Coyutla, Filomeno Mata, Mecatlán y, posteriormente, Coahuilán— con la ciudad de Poza Rica, y alcanzaron su punto cumbre alrededor del año 2000, cuando las carreteras ya facilitaron la interconexión de todos los poblados mencionados. Este hecho, sumado al desplome del precio del café que ya inició desde principios de aquella década, afectó profundamente a la economía y el estilo de vida agrario de la región, lo que provocó un doble movimiento. Por un lado, como ya se anotó, se mejoró la infraestructura regional y, por el otro, la mayor articulación a la economía nacional convirtió a la región en vulnerable ante las crisis económicas nacionales.

Estas crisis afectaron el ámbito local al grado de presentarse un fenómeno migratorio en el que los primeros en desplazarse fueron los hombres adultos y jóvenes no casados, cuyo destino principal fueron los corredores industriales del centro del país. En un periodo reciente, Sergio Moctezuma-Pérez (2011) realizó un estudio sobre la migración en la comunidad de Naranjales, en el municipio de Mecatlán, Veracruz. En su trabajo encontró que el desplome de los precios del café a finales de la década de los ochenta desencadenó una ola migratoria en toda la región, proceso que ha sido continuo hasta el día de hoy.

Moctezuma-Pérez considera que la migración, en un primer momento, se dirigió a la Ciudad de México y Puebla, donde los hombres se dedicaron principalmente a la albañilería y las mujeres al sector de servicios, principalmente en Puebla. Otro destino migratorio

fue Monterrey y, en este caso, por ser un enclave más alejado del Totonacapan, los migrantes fueron hombres y mujeres solteros. En los primeros dos casos, muchos de los migrantes eran hombres casados que buscaban trabajo en ciudades cercanas desde donde pudieran volver en caso de alguna emergencia (Moctezuma-Pérez, 2011: 417-420).

A partir de los hechos señalados es posible afirmar que los espacios y posibilidades de acción de los jóvenes *tutunakú* son diferentes de los de sus padres debido a que muchos de éstos no se vieron impelidos a migrar, ni se sometieron a la tensión de habitar en ciudades o países extraños, a la par que se confrontaban con sus comunidades al regresar a ellas, o al desarraigo al integrarse a las sociedades a las que migraron.

En este sentido, la educación escolar y la migración se constituyen en recursos fundamentales para que los jóvenes *tutunakú* logran un espacio, una posición, un futuro que las condiciones económicas les han negado. De hecho, es posible distinguir dos tipos de migración a partir de estos elementos. La primera tiene que ver con la crisis agraria y la necesidad de trabajo, y la segunda con la búsqueda de mejores empleos a través de la educación superior. Esto, a fin de cuentas, va a resultar en maneras diferentes de entender su etnicidad.

Acerca del primer elemento podemos añadir que, si en la década de los ochenta del siglo pasado se planteaba que el campo mexicano enfrentaba una crisis y un proceso de desintegración como resultado de la expansión del sistema capitalista, en nuestros días tal fenómeno no es menor, sobre todo si se considera que los precios de los cultivos comerciales han determinado en gran medida la decisión de los jóvenes de migrar o no. Respecto al segundo elemento, una explicación tentativa tiene que ver con las expectativas creadas en torno a la educación y su asociación con niveles de vida considerados elevados para la región. Carreras como el magisterio y la abogacía ahora son de gran importancia y se considera que aseguran la vida del profesional y sus familias.

Como ya se destacaba en la parte introductoria, si alguna importancia tiene elaborar un estudio sobre la juventud y las identidades indígenas, ésta consiste en contemplarla como un ejemplo de la transformación de

las sociedades indígenas en los procesos de desarrollo contemporáneos. Por otra parte, cabe subrayar que la migración por sí misma no explica el cambio social en el Totonacapan, pero sí constituye un factor importante para entender todo el proceso de transformación en las nuevas generaciones. A partir de los resultados de anteriores investigaciones hemos observado una tensión entre las fuerzas que provienen de la sociedad nacional y las que emanan de la comunidad de origen, dos factores que dotan de peculiaridad al fenómeno migratorio.

Es importante destacar las repercusiones que esta experiencia vital tiene para los jóvenes, y también para el resto de la sociedad. Por ejemplo, se ha registrado una baja integración de algunos jóvenes que regresan y que eventualmente se reúnen en grupos que de manera ocasional, pintan grafitis, se embriagan y hacen escándalo. Aunque estos son minoría, no dejan de llamar la atención las actitudes que asumen hacia su propia cultura: no usan el “calzón”, insultan y se burlan de sus amigos y parientes llamándolos “indios” o “nacos”.

Otros migrantes también abandonan el traje tradicional aunque no lo hacen por una crisis de identidad o por el desprecio a sus propias costumbres, sino por la experiencia de saberse blanco fácil de los robos y agresiones en la Ciudad de México. Los que vienen de Filomeno Mata o Mecatlán, municipios serranos del Totonacapan, se ponen pantalón antes de abordar el autobús que los llevará a la ciudad. Cuando regresan, algunos vuelven a portar la indumentaria tradicional.

En la mayoría de los casos, la experiencia de la ciudad puede ser definitiva en la medida que confronta al joven con su propia adscripción identitaria. En este sentido, el abandono de la indumentaria puede ser una estrategia de supervivencia en la ciudad independientemente de su carácter transitorio o no. En otros casos, que pueden deberse a un menor capital cultural y económico, el abandono del traje “tradicional” llega a ser permanente, sin que esto implique el desarraigo de la propia comunidad.

En el caso de los jóvenes universitarios, el abandono de la indumentaria es a veces compensado por la elaboración de un discurso sobre el valor de la cultura propia, sin que

ello implique la obligatoriedad de portarla o de hacerlo selectivamente. En este aspecto, los estudiantes *tutunakú* están produciendo una interpretación novedosa sobre lo que significa ser miembro de los pueblos originarios a principios del siglo XXI.

### Los *tutunakú* y la escuela

Algunos estudiantes que logran salir de la región lo hacen con el apoyo de la familia, mientras otros combinan el estudio con el trabajo. De acuerdo con la mayoría de los docentes de enseñanza media de la región, el aprovechamiento del estudiante indígena se encuentra por debajo del promedio debido a razones económicas y culturales. Estas razones tienen que ver con el carácter bilingüe y campesino de los jóvenes. A pesar de ello, algunos estudiantes han interiorizado la importancia de la escuela como medio para conseguir trabajo y entre sus planes se encuentra seguir estudiando por lo menos hasta el bachillerato. Por otro lado, un sector más reducido intentará continuar los estudios universitarios en diferentes ciudades como Tuxpan, Poza Rica, Xalapa, Veracruz o la Ciudad de México.

La sede Espinal de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) se ha constituido en una opción para los egresados de bachillerato desde el año 2005. Sin embargo, su matrícula es reducida en comparación con el número de egresados del nivel de bachillerato. Una de las razones por la que los estudiantes no se inscriben en la UVI es que la carrera que esta universidad ofrece, la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, no les parece atractiva o lucrativa para los candidatos y sus familias ya que, como se apuntaba líneas arriba, el propósito de seguir estudiando es conseguir trabajos mejor pagados y éstos, a juicio de ellos, son el magisterio, la abogacía o la medicina.

Con información generada hace más de una década, en los años 2000 y 2001, y otra levantada en los años 2012 y 2013, fue posible hacer un cuadro comparativo.<sup>2</sup> En la primera muestra se aplicaron 720 cuestionarios y en la segunda 501, en las escuelas que se relacionan en el cuadro I.

Como se anotaba líneas arriba, las respuestas se procesaron de tal manera que los datos fueran comparables y el lector pudiera apreciar cómo algunas nociones del estudiantado indígena y rural han cambiado, mientras que otras se han mantenido a lo largo del periodo citado (ver cuadro 2).

Los datos muestran que durante el periodo de trece años la confianza en la escuela prácticamente se ha mantenido, porque muchos estudiantes afirmaron que entre sus planes estaba seguir estudiando, propósito que, por las condiciones económicas, no todos podrán cumplir (ver cuadro 3).

Un resultado cualitativo que se puede atribuir a la educación superior es la valoración de la propia cultura, a veces como afirmación del *tutunakú* frente al *luwán* o mestizo, otras como un discurso que de cierta manera parece fusionarse con el discurso oficial. Por otra parte, el sector no escolarizado puede llegar a rebelarse frente a la etiqueta de “indio”, lo que tiene sentido si recordamos el contexto de discriminación que sufren los pueblos originarios en el norte de Veracruz.

En la experiencia<sup>3</sup> de un ingeniero agrónomo y promotor cultural *tutunakú*, la situación de los estudiantes que migraron hace treinta años era compleja, tanto o más que hoy, porque salir del pueblo ponía a prueba estrategias que podían ir desde la negación del propio origen, hasta la afirmación del mismo. El retorno era igual de difícil ante la aceptación o el rechazo de la población frente a los nuevos proyectos de carácter agrícola impulsados por estos estudiantes. En una entrevista realizada en el año 2000, afirmaba:

Para poder estudiar tuve que salir de Coyutla. Estuve fuera como diez años y, cuando regresé para tratar de inculcarle a la gente lo que yo sabía, me costó mucho trabajo. Tuve que ponerme a hacer las cosas para que vieran que efectivamente funcionaban, para que ellos me aceptaran. Les daba risa lo que les decía. Siendo profesionista, siento que es un poco difícil, a lo mejor un doctor tiene más facilidad porque todos necesitan de él (M.P.L., 29 de noviembre de 2000, en García, 2009: 92).

En su opinión, la actitud de los jóvenes que salían del pueblo se proyectaba en dos sentidos:

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

Luego se van a una ciudad y se van a un nivel de obreros en el que el hecho de que no pronuncies bien el español implica que eres indio, y ese es el peor desprecio a ese nivel, porque está el otro, el de los profesionistas, donde ocurre lo mismo pero la actitud es diferente. Los que llegaron a concluir una carrera universitaria valoran sus raíces (M.P.L., 29 de noviembre de 2000, en García, 2009: 92)).

En este punto, la experiencia que se relata tiene un amplio parecido con lo que se ha escrito sobre los migrantes mixtecos oriundos de San Pedro Jicayán, en la costa de Oaxaca, donde para evadir la discriminación los migrantes ocultan los signos “más evidentes” de la indianidad, como la vestimenta y la lengua, y, al incorporar las competencias y atributos de los mestizos, ponen en marcha una especie de “mestizaje estratégico” sin por ello abandonar su cultura y sus orígenes (Pepin, 2006: 110-111).

### Migrar para trabajar

El ámbito laboral se ha diversificado en la medida en que las poblaciones han experimentado un crecimiento ligado no sólo al cultivo de productos comerciales como el café, la vainilla y la pimienta, sino también al incremento de las actividades comerciales y de los servicios públicos.

Sin embargo, esta oferta no puede satisfacer el total de la demanda laboral de la juventud, porque se generan pocos empleos y mal remunerados, lo que orilla a una gran cantidad de personas a desplazarse a la Ciudad de México, a Reynosa, en Tamaulipas, o a Estados Unidos. Esta situación se agrava en los periodos de crisis, como las originadas por el desplome del precio de productos regionales como el café, por las sequías y por otros desastres naturales, como la inundación de 1999.

Uno de los apartados más reveladores de la encuesta que levantamos en Coyutla tiene que ver con los destinos de la migración de quienes no tuvieron la opción de estudiar. Los resultados arrojaron que hace poco más una década, en 2000 y 2001, el 93.05% de los estudiantes contaba con un pariente que había salido a trabajar fuera del pueblo, siendo la Ciudad de México el destino más frecuente en aquella época, con un 55.67%, seguido por Estados Unidos, con un 10.29%, además de ciudades fronterizas como Reynosa, ciudades cercanas como Poza Rica y Veracruz, y otros destinos no especificados. Poco más de una década después, en el año de 2013, el 87.02% de los alumnos tenía un pariente trabajando fuera y el destino principal experimentó un viraje, siendo Estados Unidos el principal objetivo, con un 42.88%, seguido por la Ciudad de México, con un 26.37% (ver cuadro 4).

El segundo destino más importante era Reynosa, que se mantuvo en tal puesto a lo largo de ese periodo, mientras disminuyó la preferencia por Poza Rica de los migrantes (ver cuadro 5).

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

### Viaje a la ciudad

La cantidad de trabajadores que originalmente salieron de Coyutla hacia la Ciudad de México provenía también de los municipios serranos del estado de Veracruz como Filomeno Mata —también conocido como Santo Domingo—, Mecatlán y Coahuilán. Su

número podría calcularse entre 100 y 120 personas por viaje cada domingo, cantidad que en la actualidad se ha incrementado.

El futuro no siempre es incierto, porque variables como el capital cultural, expresado en el grado de estudios, y las redes sociales, fundamentadas en las relaciones familiares y de amistad establecidas en el pueblo de origen, van a establecer diferencias fundamentales en el tipo de empleo y en el éxito que tendrán en su periplo. Por lo general, los informantes encontraron una clara relación entre la caída de los precios de los productos agrícolas, la escasa oportunidad de trabajo y la necesidad de migrar para buscar remedio a su situación, ya sea en la Ciudad de México o en otros centros industriales, e incluso fuera del país.

Esto ya era notorio en los inicios del milenio, cuando un joven comerciante de Mecatlán, quien entonces contaba con 28 años, comentaba:

[Entre l]os problemas más graves que padece la gente en Mecatlán es que no se paga un sueldo que satisfaga nuestras necesidades como lo establece la ley. Aquí el sueldo es de treinta pesos diarios<sup>4</sup> y con eso apenas alcanzamos para vivir. Si queremos comer carne no podemos. Sería bueno que hubiera empleo y mejor salario (M.A.J., 18 de febrero de 2000, en García, 2009: 96).

Sin embargo, no toda la gente se quedó de manera permanente en su destino migratorio, sino que la decisión era variable, porque en algunos casos el matrimonio podía modificar los planes de retorno o eliminarlos o, por ejemplo, en la actualidad algunos hombres se quedan a vivir con sus parejas en los lugares de destino.

Como se mencionaba en líneas precedentes, los destinos más socorridos fueron primero la Ciudad de México y después Estados Unidos. Este es parte del testimonio de H.J.C., docente en el sistema de telebachillerato, quien al momento de su viaje apenas rebasaba los veinte años:

Me fui la primera vez en el año 2001. Allá tenía seis hermanos y me invitaron. Me dijeron: “Vente para

acá, para que conozcas. Te mandamos a traer y nosotros pagamos el coyote”. Y ya en ese entonces tenía dos años trabajando en el magisterio. Así que pedí permiso al sindicato y me lo dieron. Quería tener la experiencia, la vida del mojado. Saber cómo era la vida allá, en Estados Unidos. Contrataron un “coyote”, pagaron 1800 dólares (H.J.C., 18 de abril de 2013).

En estas palabras puede apreciarse que el migrar para trabajar se debe en la mayoría de los casos a motivos económicos, pero también a motivos vivenciales para satisfacer el hambre de conocer otras tierras y otras experiencias. Según este mismo informante:

Conocí otras experiencias de Honduras, El Salvador, Guatemala, porque, ora sí, que tienen que pasar tres, cuatro veces, mojado. De antemano sabemos que ellos no piensan trabajar en este país [México]. Y batallan mucho, sufren, porque pagan más. Tienen más peligro. Sobre todo las mujeres, que a veces se quedan sin dinero y tienen que prostituirse, en pocas palabras. Yo tuve la experiencia de convivir con otros indígenas peruanos, bolivianos, chilenos, ecuatorianos y centroamericanos. Como a mí me gusta la música andina, formé parte de un grupo andino. Tuve mucha experiencia, aprendí mucho de ellos, la lengua quechua, para cantar. Para mí el quechua no se me hizo difícil porque yo domino el totonaco, tengo la lengua suelta. Tocábamos en varios eventos, compartíamos ideas, comida y estaba contento. Mis hermanos de allá casi no salían y cuando empecé a tocar empezaron a relacionarse, conocieron más personas. Tuve una buena experiencia (H.J.C., 18 de abril de 2013).

Al volver se reincorporó a sus actividades profesionales y comunitarias, y afirmó: “ahora ya sí tengo de qué hablar, ya tengo tema de conversación con cualquier persona”. Es decir, concluía que el viaje le había dejado una experiencia positiva y un capital cultural que consistía en el conocimiento de ciudades de Estados Unidos, además de en la adquisición de pequeños objetos que compró en su estancia y que le llenan de orgullo.

## Consecuencias de la migración

Un aspecto importante de la migración tiene que ver con el impacto cultural que el retorno significa para los jóvenes. En primer lugar, es necesario exponer cómo les afectó el choque que, en algunos casos, se expresaba en términos de relaciones conflictivas al interior de la comunidad, por ejemplo con la aparición de asociaciones de jóvenes o “bandas” locales, y, por otra parte, al interior del grupo doméstico. Como expresan algunos investigadores, entre ellos Alberto Conejo (2002), el fenómeno migratorio también afecta la organización social, los hábitos de vida, el consumo y las formas de comportarse, elementos que en un momento dado inciden en la vida colectiva (Conejo, 2002: 75).

De acuerdo con los informantes, uno de los impactos más visibles del fenómeno migratorio tiene que ver con la indumentaria llamada “tradicional”. Los hombres cambian el calzón de manta por el pantalón de mezclilla, las mujeres la nahua, por la falda. Esto podría interpretarse como una respuesta defensiva ante los “otros”, la sociedad mestiza y nacional que los discrimina. La migración produce, entonces, un cambio tanto en hombres como en mujeres.

Con respecto a este tipo de experiencias, L.N.S.F., músico *tutunakú* de 27 años, piensa que la migración tiene muchas consecuencias, pues los retornados en algunos casos se burlan de la forma de hablar de sus amigos y aun de sus propios hermanos, aunque eso no sucede en todos los casos:

Esto de la discriminación se da más que nada por la globalización. Las personas luego dicen “pinche indio, pata rajada”. Esto se escucha en las comunidades y los mismos indígenas lo dicen. Y allí es cuando hay un conflicto conmigo, porque mi familia viene de esa herencia. Esto tiene que ver con la globalización, con la televisión. En la época de los cholos, todo mundo quería ser cholo. Quiere agarrar elementos que no son netamente de su comunidad, la forma de vestir, la forma de hablar, el *piercing*, el hip hop. Son parte de eso (L.N.S.F., 16 de febrero de 2013).

La relación con el idioma totonaco o *tutunakú* también se convierte en un problema ya que algunos se negaron a admitir que lo hablaban. Una estudiante *tutunakú* de 17 años opinaba:

Siento que algunos se avergüenzan de hablar el totonaco porque tienen un nivel más alto de estudios o porque se fueron a trabajar fuera del pueblo y les da pena, se avergüenzan de su comunidad o porque les enseñan el inglés, pues ya sienten vergüenza. En algunas ocasiones la propia persona se apena o porque sus amigos se burlan, o porque se siente más [importante que los demás]. Las costumbres y tradiciones son muy bonitas y se deben seguir conservando, yo no usé el traje tradicional porque no tengo y de mi familia sólo mi abuela lo usa (Y.M.D., 7 de marzo de 2012).

Una consecuencia más es que despreciaban algunas de sus costumbres, como las danzas. En otros casos, algunos renegaban de la “indianidad” de sus amigos y parientes. Sin embargo, este resultado no es generalizado, porque existen también aquellos migrantes que revaloran los aspectos de la cultura *tutunakú* y regresan a las fiestas patronales a cumplir promesas y bailar las danzas.

Otro resultado tiene que ver con las nuevas formas de sociabilidad que han asumido ciertos jóvenes. Con esto nos referimos a las pandillas o “bandas”, que no son significativas por su número o por su proporción demográfica, sino porque son percibidos entre un sector de la población adulta como una consecuencia perniciosa de la migración a la Ciudad de México. Se les cataloga como adictos, ladrones, antisociales o “marginales” porque con su indumentaria —playera y pantalón de mezclilla holgado— cuestionan su origen étnico y el papel que históricamente se les ha asignado en el entramado social del pueblo.

Los jóvenes miembros de las “bandas” son al mismo tiempo estudiantes y trabajadores en los comercios locales o en el campo durante el corte de café. Su presencia no es una mera copia de las expresiones violentas propias de las ciudades, sino que se manifiesta, principalmente, de manera simbólica a través de grafitis

rudimentarios que dibujan en las cercanías de sus “territorios” o esquinas. El interés por señalar el nombre de sus bandas puede interpretarse como una manera de decir: “aquí estamos”. Es decir, formulan señas de identidad que antes no existían en la comunidad.

Los grafitis se pueden apreciar en la actualidad en prácticamente todas las cabeceras municipales de la sierra y, aunque al principio causaron asombro entre los vecinos, luego se fueron acostumbrando.

Cabe mencionar que en la actualidad ha surgido una nueva generación de jóvenes que se distancian del estilo “cholo”, un estilo predominante a principios del milenio, y ahora se caracterizan por ser rockeros, metaleros o raperos y, en algunos casos, a través del ejercicio del arte buscan preservar la lengua (García, 2014b: 54-56; Zebadúa, 2014: 73-74).

### El grupo doméstico

La migración no sólo afecta la percepción de los migrantes acerca de sí mismos o el uso de la lengua, sino también tiene consecuencias al interior del grupo doméstico. Para comprender las transformaciones en el Totonacapan contemporáneo es necesario recordar diversos estudios en los que se relacionan las características de la familia *tutunakú* tradicional ubicada en un entorno agrario con una economía de subsistencia. No obstante la calidad de estas etnografías clásicas (Kelly y Palerm, 1952; Ichon, 1990), es innegable que las transformaciones en las últimas cuatro décadas han dado un giro a las relaciones sociales y las convenciones establecidas, específicamente en relación con las costumbres asociadas al matrimonio y a los roles de los hijos.

Una de las características de la familia campesina *tutunakú* es el reconocimiento de la autoridad familiar que descansa generalmente en el hombre de mayor edad, el hijo mayor y, a falta de estos, en una mujer. Esto es más evidente cuando el grupo de parientes que viven bajo el mismo techo interactúa con otros agentes sociales y políticos en tareas de cooperación y colaboración, en las que el jefe o jefa de familia se constituye como la voz del grupo (Del Ángel y Mendoza, 2002: 114).

En la familia tradicional, el matrimonio se llevaba a cabo de acuerdo con un procedimiento que iniciaba con el interés de los padres por casar al hijo, o por el deseo de este último de tener una compañera. Si los padres estaban de acuerdo, visitaban a los progenitores de la muchacha y les hacían la propuesta de petición de novia y de boda. Cuentan que, antiguamente, cuando un muchacho alcanzaba la edad apropiada, los padres platicaban y decían: “creo que ya es tiempo de que pidamos una muchacha para nuestro hijo, lo vamos a casar”, es decir, los jóvenes no intervenían en esta decisión, de modo que los padres visitaban a los de la muchacha “aunque no fuera del gusto del joven” (García, 2014a: 83).

Una vez que los futuros consuegros recibían la petición, examinaban la propuesta y, si el muchacho les parecía adecuado para su hija, se establecía una fecha para una próxima reunión a la que asistían los parientes del novio y sus padrinos de bautizo. Hasta ese momento los novios no podían cruzar palabra. Luego se pactaba una reunión posterior en la que el novio llevaba una serie de regalos, y en ese momento se fijaba la fecha de la boda. Cuando se concretaba el compromiso, la novia era vigilada para que no estuviera con otros hombres y su reputación no corriera peligro, pues era importante que llegara virgen al matrimonio. Estas preocupaciones no eran ociosas en tanto que, si la muchacha no estaba de acuerdo, podía fugarse antes de realizarse el compromiso (Chenaut, 2001: 271-277; García, 2014a: 82-87). Sobre esta costumbre, una estudiante *tutunakú* de catorce años opinaba:

La costumbre de casar muy jóvenes a las hijas ahora casi ya no se hace. Ahora ya se puede elegir con quién se quiere casar o con quién no. Pienso que esa costumbre estaba mal porque, al forzar a las hijas, los únicos que sacaban beneficio eran los padres (M.G.C.A., 7 de marzo de 2012).

En la actualidad, con las facilidades para desplazarse y buscar empleo en otros lugares, la situación ha cambiado no sólo en la costa, sino también en la parte serrana del Totonacapan. En relación con la Sierra Norte

de Puebla, Macario Bautista (2011) apunta que también se han dado cambios en la sociedad *tutunakú* serrana, por ejemplo, en la edad del matrimonio y en la configuración de la familia extensa. Sobre el primer punto, sostiene que antes se casaban a una edad más temprana, a diferencia de ahora. Otro aspecto que describe es el surgimiento de una mayor cantidad de familias nucleares, lo que atribuye al flujo de recursos que llegan de los migrantes y que aceleran la construcción de viviendas propias, ya que los jóvenes ven en la migración una opción para resolver sus problemas económicos. La necesidad de construir una vivienda propia tiene que ver con el propósito de reducir el tiempo de estancia con los padres, ya que los chismes pueden hacer peligrar la relación de la nueva pareja. Otro fenómeno tiene que ver con el papel que asumen las mujeres cuyo marido ha migrado, pues en estas circunstancias ellas tienen que fungir como cabezas de familia. Esta responsabilidad también deriva hacia los hermanos mayores, quienes sirven de apoyo a la madre para el cuidado de los más pequeños (Bautista, 2011: 129-131).

### Conclusiones

En el proceso de emergencia de las identidades juveniles indígenas se van construyendo categorías en la trayectoria vital que marcan un periodo entre la niñez y la vida adulta, de tal manera que se presenta la necesidad de construir la noción de “juventud” o “juventudes” de acuerdo con cada grupo específico; al mismo tiempo, los pueblos originarios sufren los impactos ocasionados por las nuevas rutas de la educación en los jóvenes, la migración y el retorno de los estudiantes (Pérez Ruíz, 2008: 23-39).

Estos fenómenos renuevan los elementos constitutivos de la cultura a la vez que producen tensiones dentro y fuera de la sociedad *tutunakú*. Estos rasgos han aparecido con toda claridad en el Totonacapan por lo menos desde hace cuatro décadas, y se siguen intensificando en el presente. Como se planteó en el inicio de este artículo, el estudio de las juventudes e identidades juveniles indígenas significa abordar un fenómeno emergente que es cada vez más visible y no puede ser visto de una

manera superficial, dado que no puede considerarse equivalente a un grupo definido solamente por su edad biológica, ni se puede homologar su problemática a la de las juventudes urbanas, lo cual generaría probables confusiones a la hora de levantar, por ejemplo, un censo a nivel nacional. Al contrario, la experiencia investigativa y etnográfica acumulada a lo largo de estos años nos ha permitido vislumbrar que el estudio de estos nuevos sujetos tiene que ver con procesos complejos de cambio social al interior de las comunidades.

Uno de estos factores, de enorme poder e influencia en los procesos de cambio en el Totonacapan, es la migración, nacional e internacional, que se presenta como un proceso a través del cual los jóvenes *tutunakú* aprenden a dialogar, a desafiar y a negociar con la sociedad no indígena. Uno de los saldos importantes de este proceso es la necesidad de ocultar o destacar, según sea el caso, los símbolos de identidad étnica. Esto provoca que en determinadas circunstancias se apropien de ciertos símbolos juveniles “universales”, a través de objetos o actitudes como la ropa, el corte de cabello o la música, lo que no significa necesariamente renunciar a la identidad y la propia cultura, sino que involucra una estrategia de aquellas sociedades flexibles que se adaptan para permanecer.

### Notas

<sup>1</sup> Los datos presentados en este artículo fueron registrados durante el trabajo de campo realizado los años 2000-2001, 2009, 2012 y 2013. En la primera etapa correspondieron a mi trabajo para la tesis de maestría (García, 2009). La temporada de campo del año 2012 y 2013 se realizó con el apoyo del Instituto de Veracruzano de la Cultura (IVEC) y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA).

<sup>2</sup> En los años 2000 y 2001, se aplicó una encuesta al 100% de los estudiantes de enseñanza media de la cabecera municipal. Originalmente el cuestionario contenía un total de 21 preguntas divididas en los siguientes temas: familia, religión, trabajo, política, educación, sexualidad y autoridad familiar. Los resultados arrojan datos que al final se combinaron con los resultados de nuestra

observación y las opiniones de los propios sujetos de la investigación. Con la segunda muestra, hecha en los años 2012 y 2013, se aplicó una nueva encuesta con un cuestionario similar en las preguntas que se formularon más de una década atrás. Las encuestas constituyen una muestra no probabilística. La primera encuesta se aplicó al 100% de los estudiantes de cuatro escuelas de la cabecera municipal de Coyutla. La segunda encuesta contempla las mismas escuelas, pero tomando una muestra más pequeña. El criterio de selección en los años más recientes consistió en aplicarla a un grupo de primero, segundo y tercero de la Telesecundaria y de la Secundaria Técnica 48, así como a un grupo de primer, segundo y tercer semestre de cada bachillerato.

<sup>3</sup> Las entrevistas datan de los periodos señalados en la primera nota y se centran en diferentes temas, incluyendo algunas experiencias migratorias de los jóvenes tutunakú en su carácter de actores centrales del proceso de emergencia que se desarrolla en el presente artículo. Todas las entrevistas fueron realizadas en Coyutla, Veracruz, con excepción de L.N.S.F., quien fue entrevistado en Papantla, Veracruz.

<sup>4</sup> En el año 2000.

### Referencias bibliográficas

- Aquino-Moreschi, Alejandra e Isis Contreras-Pastrana (2016). "Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca". En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1): 463-475.
- Bautista Ramírez, Macario Lauro (2011). *Wa lapaxkit. El noviazgo entre los jóvenes de bachillerato de San Andrés Tlayehualancingo*. Tesis de maestría, CIESAS, México.
- Conejo Arellano, Alberto (2002). "La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador". En *Yachaykuna*, 3, junio. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/conejo.pdf> (consultado el 22 de septiembre de 2012).
- Cruz Salazar, Tania (2012). "El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico". En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, X(2): 145-162.
- Chenaut, Victoria (1995). *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*. México: CIESAS/INI.
- Chenaut, Victoria (2001). "Disputas matrimoniales y cambio social en Coyutla, Veracruz (México)". En *Boletín Antropológico* (Universidad de Los Andes), año 20, III(53): 293-312.
- Del Ángel Pérez, Ana Lid y Martín A. Mendoza Briseño (2002). "Cultura y sobrevivencia familiar en la etnia Totonaca, México". En *Papeles de Población*, 8(32): 95-120.
- Feixa, Carles (1998). *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel.
- Feixa, Carles y Yanko González Cangas (2006). "Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina". En *Papers: Revista de Sociología*, 79: 171-193.
- García Martínez, Ariel (2009). *Juventud indígena en Coyutla: construcción de identidades en el espacio rural*. Tesis de maestría, CIESAS, México.
- García Martínez, Ariel (2012). "Juventud indígena en el Totonacapan Veracruzano". En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, X(1): 75-88.
- García Martínez, Ariel (2014a). *Cultura e identidad indígena en Veracruz: juventudes en el Totonacapan del siglo XXI*. México: Instituto Veracruzano de la Cultura.
- García Martínez, Ariel (2014b). "Rock y juventudes indígenas en el Totonacapan". En Martín de la Cruz, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa (coords), *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. México: UNICACH/Juan Pablos Editor, pp. 43-57.
- Giménez, Gilberto (1997). "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En *Revista Frontera Norte*, 9(18). Disponible en: [http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1f18\\_Materiales\\_para\\_una\\_teor%C3%ADa\\_de\\_las\\_identidades\\_sociales.pdf](http://www2.colef.mx/fronteranorte/articulos/FN18/1f18_Materiales_para_una_teor%C3%ADa_de_las_identidades_sociales.pdf) (consultado el 28 de mayo de 2013).
- Good Eshelman, Catharine (1988). *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*. México: FCE.
- Ichon, Alan (1990). *La religión de los totonacos de la Sierra*. México: INI.
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm (1952). *The Tajin Totonac*. Washington D.C.: United States Government Printing Office.

- La Opinión de Poza Rica* (1982). “Dejan campo libre para ‘coyotes’ en la comercialización del café”. 1 de febrero, núm. 9969, p. 2.
- Moctezuma-Pérez, Sergio (2011). “Factores que intervienen en la migración de indígenas totonacos de Veracruz”. En *Ra Ximhai*, 7(3): 415-425.
- Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes C. (2010), “Los últimos guardianes. Jóvenes rurales e indígenas”. En Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. México: FCE, pp. 124-153.
- Pepin Lehalleur, Marielle (2006). “Des réseaux aux communautés de pratiques. Ethnographie de trois vagues migratoires depuis la côte du Oaxaca (Mexique)”. En *Cahiers des Amériques Latines*, 51-52. París: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine. Disponible en: <http://www.iheal.univ-paris3.fr/IMG/CAL/cal51-52-dossier7.pdf> (consultado el 4 de junio de 2012).
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.) (2008). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México: INAH.
- Reguillo, Rossana (coord.) (2010). *Los jóvenes en México*. México: FCE/CONACULTA.
- Urteaga Castro-Pozo, Maritza (2008). “Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana”. En *Ponto-e-Virgula*, 4. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP. Disponible en: <http://www.pucsp.br/ponto-e-virgula/n4/dossie/pdf/ART9MaritzaUCPozo.pdf> (consultado el 21 de mayo de 2012).
- Urteaga Castro-Pozo, Maritza (2010). “Género, clase y etnia. Los modos de ser joven”. En Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*. México: FCE/CONACULTA, pp. 15-51.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Velázquez, Emilia (1996). “Mercados y tianguis en el Totonacapan veracruzano”. En Victoria Chenaut (coord.), *Procesos rurales e historia regional (sierras y costas totonacas de Veracruz)*. México: CIESAS, pp. 157-181.
- Zebadúa Carbonell, Juan Pablo (2014). “Estilos juveniles e identidades en el Totonacapan. Rockeros, consumidores y transculturados”. En Martín de la Cruz, Efraín Ascencio Cedillo y Juan Pablo Zebadúa (coords), *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. México: UNICACH/Juan Pablos Editor, pp. 59-76.

**Cuadro 1. Escuelas de enseñanza media y media superior de la cabecera municipal de Coyutla, Veracruz**

	<b>Año de fundación</b>	<b>Número de cuestionarios aplicados. Año 2000-2001</b>	<b>Número de cuestionarios aplicados. Año 2012-2013</b>
Telesecundaria	1972	185	148
Secundaria Técnica 48	1976	298	134
Bachillerato "Lorenzo Azúa Torres"	1980	121	86
Telebachillerato	1988	116	133
<b>TOTAL</b>		<b>720</b>	<b>501</b>

Fuente: elaboración propia.

**Cuadro 2. Importancia de la escuela para los estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media, Coyutla (2000-2013)**

	<b>2000-2001</b>		<b>2012-2013</b>	
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Mucho	673	93.47	442	88.22
Poco	28	3.88	28	5.58
Nada	3	0.41	1	0.19
No sabe	5	0.69	20	3.99
No contesta	11	1.52	10	1.99
<b>TOTAL</b>	<b>720</b>	<b>99.97</b>	<b>501</b>	<b>99.97</b>

Fuente: elaboración propia.

**Cuadro 3. Planes de los estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media de Coyutla (2000-2013), al terminar el grado de secundaria y bachillerato**

	<b>2000-2001</b>		<b>2012-2013</b>	
	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>	<b>Frecuencia</b>	<b>Porcentaje</b>
Trabajar	132	18.33	84	16.76
Seguir estudiando	529	73.47	378	75.44
Casarse	0	0	0	0
Poner un negocio	25	3.47	3	0.59
No sabe	15	2.08	3	0.59
No contesta	19	2.63	33	6.58
<b>TOTAL</b>	<b>720</b>	<b>99.98</b>		<b>99.96</b>

Fuente: elaboración propia.

**Cuadro 4. Estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media de Coyutla (2000-2013) que tienen parientes que han migrado**

	2000-2001		2012-2013	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje
Sí	670	93.05	436	87.02
No	38	5.27	25	4.99
No sabe	5	0.69	9	1.79
No contesta	7	0.97	31	6.18
TOTAL	720	99.98	501	99.98

Fuente: elaboración propia.

**Cuadro 5. Destino de los parientes de los estudiantes, hombres y mujeres, del sistema de enseñanza media Coyutla (2000-2013) que han migrado**

	2000-2001		2012-2013	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje
Ciudad de México	373	55.67	115	26.37
Reynosa	48	7.16	30	6.88
Monterrey	8	1.19	12	2.75
Poza Rica	31	4.62	12	2.75
Tuxpan	2	0.29	3	0.68
Papantla	6	0.89	2	0.45
Veracruz	9	1.34	1	0.22
Estados Unidos	69	10.29	187	42.88
Otro	124	18.5	74	16.97
TOTAL	670	99.95	436	99.95

Fuente: elaboración propia.