

Referencia para citar este artículo: Aquino-Moreschi, A. & Contreras-Pastrana, I. (2016). Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (1), pp. 463-475.

# Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca\*

ALEJANDRA AQUINO-MORESCHI\*\*

Profesora-Investigadora del Ciesas, México.

ISIS CONTRERAS-PASTRANA\*\*\*

Doctoranda del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin, Alemania.

*Artículo recibido en enero 26 de 2015; artículo aceptado en marzo 24 de 2015 (Eds.)*

• **Resumen (descriptivo):** *En este artículo analizamos desde una perspectiva etnográfica, de qué forma se construye y experimenta la juventud en diferentes comunidades ayuuik y zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca, México. En el centro del análisis ubicamos los conflictos generacionales por la definición de subjetividades, en particular, las tensiones que tienen que ver con el cuerpo, las identidades y las apuestas de vida individuales y colectivas. A partir de material etnográfico y entrevistas en profundidad mostramos cómo, si bien los sujetos jóvenes son herederos de las luchas de sus predecesores y mantienen en su mayoría un fuerte compromiso comunitario, también están planteando otras formas de ser joven que desestabilizan las subjetividades y las prácticas establecidas al interior de sus pueblos.*

**Palabras clave:** Jóvenes, población indígena, migración, identidad (Tesoro de Ciencias Sociales de la Unesco).

## Community, young people and generation: Disputing subjectivities in the Sierra Norte of Oaxaca

• **Abstract (descriptive):** *Using an ethnographical perspective this article analyzes how young people construct and experience youth in different Ayuujk and Zapotec communities, in the North Sierra of Oaxaca, Mexico. At the heart of this analysis are generational conflicts caused by the definition of subjectivities. These subjectivities are particularly associated with tensions regarding the body, identities and individual and collective life plans. Using evidence collected from ethnographic material and in-depth interviews the authors show how young people have inherited the struggles of*

\* Este artículo de investigación científica y tecnológica es resultado del diálogo entre dos investigaciones realizadas por las autoras en la Sierra Norte de Oaxaca, México, con jóvenes de la región. La primera es una tesis doctoral en Sociología de Alejandra Aquino-Moreschi, titulada "Entre lutttes indiennes et 'rève américain'. L'expérience migratoire des jeunes indiens mexicains aux Etats-Unis". *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (Francia). Investigación iniciada el 1 de octubre de 2004 y terminada el 10 abril de 2010. Financiada por una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), código: 188959. La segunda investigación es una tesis de maestría en Antropología Social de Isis Contreras-Pastrana titulada "Colectivos juveniles ayuuik: nuevas formas de ser y estar en comunidad". Investigación iniciada el 1 de septiembre de 2011 y terminada el 23 de mayo de 2014. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México). Financiada por una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), código: 322654. Área: Sociología; subárea: Antropología. Los nombres que aparecen en las citas de las entrevistas son seudónimos.

\*\* Antropóloga y Socióloga. Master en sociología política (Instituto José María Luis Mora). Doctora en sociología por la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (Ehess). Profesora-Investigadora del Ciesas-Pacífico Sur. Correo electrónico: alejandra.aquinom@yahoo.com

\*\*\* Antropóloga. Máster en antropología social (Ciesas-Pacífico Sur). Doctoranda del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin. Correo electrónico: yolitzinacatl@gmail.com



*their predecessors and generally maintain a strong commitment to their communities. The results also propose other ways to be young that destabilize subjectivities and o k strong community engagement, they are considering other ways of being young that destabilizing subjectivities and practices established in their communities.*

**Key words:** Youth, indigenous peoples, migration, identity (Unesco Thesaurus Social Science).

### **Comunidade, jovens e geração: contestando subjetividades na Serra Norte de Oaxaca**

• **Resumo (descritivo):** Este artigo analisa, a partir de uma perspectiva etnográfica, a forma de se construir e experimentar a juventude em diferentes comunidades ayuujk e zapotecas da Serra Norte de Oaxaca, México. No centro da análise, foram colocados os conflitos entre gerações pela definição de subjetividades, principalmente, as tensões relacionadas com o corpo, as identidades e os projetos de vida individuais e coletivos. Embora os jovens sejam herdeiros das lutas de seus antecessores e tenham mantido um forte compromisso comunitário, por meio de material etnográfico e entrevistas em profundidade, foi possível perceber que eles também estão considerando outras formas de ser jovens, as quais modificam as subjetividades e as práticas estabelecidas ao interior dos seus povoados.

**Palavras-chave:** Juventude, população indígena, migração, identidade (Thesaurus de Ciências Sociais da Unesco).

**-1. Introducción. -2. Los “jóvenes indígenas”: implicaciones de una categoría incierta. -3. El enfoque en la generación. -4. Las disputas generacionales por la migración y el modo de vida. -5. La disputas por el control de la sexualidad. -6. Las disputas por el “buen vestir y el buen ser ayuujk”. -7. Las disputas por la identidad ayuuk. -8. Conclusiones. -Lista de referencias.**

#### **1. Introducción**

Como ya lo han señalado diferentes autores, durante mucho tiempo los jóvenes “indígenas” fueron los grandes ausentes dentro de los estudios sobre juventudes (Pérez-Ruiz, 2011, Urteaga, 2008, 2011); este campo de investigación le ha dado prioridad a la dimensión de clase sobre la étnica y ha centrado su análisis en los jóvenes de las ciudades y en las culturas juveniles desarrolladas en estos contextos (González, 2003, Feixa & González, 2006). En la última década, sin embargo, esto está cambiando y se ha conformado un campo de estudio en el que el sujeto “joven indígena” se ha puesto al centro del debate e interés (véase Pérez-Ruiz, 2008, Urteaga, 2011, Cruz, 2009, 2012, Ruiz-Lagier, 2011, Feixa & González, 2006). A pesar de ello, todavía estamos lejos de conocer profundamente a estas “otras” juventudes, por lo que tenemos que seguir desarrollando investigaciones basadas en trabajo de campo de largo aliento y no renunciar a problematizar las categorías que hemos usado hasta el momento para pensar a estos jóvenes.

Este artículo es un esfuerzo por abonar a esta tarea. Nuestro objetivo central es analizar desde una perspectiva etnográfica, de qué forma se construye y experimenta la juventud en diferentes comunidades ayuujk y zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca. Para ello nos proponemos visibilizar las disputas y negociaciones generacionales por la definición de subjetividades, en particular, las tensiones que tienen que ver con el cuerpo, las identidades y las apuestas de vida individuales y colectivas.

Los hallazgos que se presentan en el artículo son producto de dos investigaciones con enfoque etnográfico desarrolladas en la Sierra Norte de Oaxaca, con jóvenes zapotecos originarios del municipio de Villa Hidalgo Yalalag (2004-2010), y jóvenes ayuujk de Santa María Tlahuitoltepec y Tamazulapan del Espíritu Santo (2011-2013). En ambas investigaciones buscamos comprender qué pasa con los jóvenes de esta región y cuáles son las experiencias que están marcando esta etapa de su vida. Estas tienen como sustento varios años de trabajo etnográfico en las comunidades mencionadas, así como entrevistas en

profundidad con diferentes jóvenes, colectivos juveniles y personas de la generación anterior.

El escenario en el que se han desarrollado los procesos analizados resulta particularmente interesante ya que desde la década de 1970 la Sierra Norte, ha sido cuna de diferentes procesos de lucha por la defensa del territorio, la autodeterminación comunitaria y la afirmación positiva de la lengua, la cultura y las formas de organización comunitarias. Además, fue ahí donde nació una de las corrientes más importantes de pensamiento crítico de descolonización de los pueblos originarios: el pensamiento de la comunalidad (véase Díaz, 2001, Martínez-Luna, 2003), que ha impactado de diferentes formas en las nuevas generaciones.

Paralelamente a estos procesos político-culturales, la historia de la Sierra Norte está marcada por las migraciones a diferentes ciudades de México y Estados Unidos. Más de medio siglo de desplazamientos humanos han traído consigo múltiples transformaciones socio-culturales que hoy se reflejan también en otras formas de ser joven.

## 2. Los “jóvenes indígenas”: implicaciones de una categoría incierta

Si bien la inclusión de la etnicidad en el estudio de las juventudes y la creación de un subcampo de investigación sobre las “juventudes indígenas” es un esfuerzo por visibilizar a los jóvenes pertenecientes a los diferentes pueblos originarios de América Latina y una manera de poner en cuestión la perspectiva dominante dentro de este campo de estudio. Prácticamente no existe una reflexión sobre el significado y las implicaciones analíticas y políticas al utilizar la categoría de “jóvenes indígenas” y priorizar la dimensión étnica en nuestros análisis en detrimento de otras -como la dimensión de clase o de género. En un artículo al respecto, Maya Lorena Pérez-Ruiz (2011) señala justamente la necesidad de desnaturalizar la categoría de “indígena” y comenzar a preguntarnos por el sentido que le damos, así como por sus implicaciones. En otras palabras, tenemos el reto de alejarnos del sentido común y de lograr una verdadera

ruptura epistemológica (Bourdieu, 1995) con esta categoría incierta.

Antes de comenzar a exponer nuestros estudios de caso, queremos compartir algunas reflexiones y observaciones que emergieron durante nuestros trabajos de campo, las cuales nos alertaron sobre algunos peligros o implicaciones que contiene la categoría de “joven indígena” y nos llevaron a optar por las de jóvenes zapotecos y ayuujk.

Una primera observación durante nuestro trabajo de campo fue que la mayor parte de los jóvenes con los que dialogamos no se autoadscriben como indígenas. Como lo expresaron en diferentes entrevistas, ellos se “descubren indígenas” al emigrar a la ciudad, cuando son categorizados de esta forma por otras personas o por ciertas instituciones públicas. Ni en los lugares de origen, ni dentro de sus familias esta identidad tiene sentido, en estos espacios las identificaciones más fuertes son la comunitaria y la del pueblo al que pertenecen. Por ejemplo, los jóvenes de Tlahuitoltepec y Tamazulapan se reconocen como personas de “Tlalui” y de “Tama”, y como parte del pueblo *ayuujk* o mixe. En Yalalag, por su parte, los jóvenes se reconocen como yalaltecos y como zapotecos de Yalalag, aunque la conciencia de una identidad regional como pueblo zapoteco es menos fuerte que entre sus vecinos *ayuujk*.

La negativa de los jóvenes para identificarse con la categoría de “indio” o “indígena” -impuesta a sus pueblos desde la colonización y perpetuada durante varias décadas de políticas indigenistas-, no significa que desconozcan sus raíces históricas, al contrario, es una forma de resistir ante la imposición de denominaciones externas que mantienen un sentido despectivo y una función clasificatoria que puede provocar su racialización, estigmatización y/o folklorización. Entonces, si los jóvenes no se identifican con esta categoría y si además resulta estigmatizante ¿tiene sentido seguir usándola? ¿no sería contribuir a su racialización?

Otro problema que encontramos con la categoría de “indígena” es que hasta la fecha no tiene un significado certero. A lo largo del siglo XX hubo muchos esfuerzos desde la antropología mexicana y las políticas indigenistas para establecer los criterios más

adecuados para definir a los “indígenas”. Guillermo Bonfil-Batalla (1995) mostró ya hace mucho tiempo las inconsistencias de todas estas definiciones y señaló que dicha categoría no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, dado el gran espectro de variación y contraste, la categoría únicamente permite señalar una particular relación social: la relación colonial y la condición de colonizado. Si lo único que realmente denota esta categoría es una relación histórica de carácter colonial, al usarla ¿no estaríamos reduciendo a estos jóvenes a la figura de sujetos colonizados?

Por otra parte, el uso de la categoría de “indígena” sin una adecuada problematización también contribuye a invisibilizar la diversidad de pueblos que han sido definidos de esta manera, es decir, es una categoría que homogeniza a una población muy diversa. Pero el problema no es solo la invisibilización de esta diversidad, es también que el uso del concepto nos puede hacer caer fácilmente en generalizaciones que no se sustentan empíricamente -hechas a partir de casos insuficientes o poco representativos- y que contribuyen a crear estereotipos y prejuicios sobre estas poblaciones, y de esta manera ayudan a perpetuar el racismo en nuestra sociedad.

Además, como señalan Feixa y González (2006, p. 190) los supuestos que definen la conformación de una juventud “indígena” muchas veces “aparecen como una ‘imposición identitaria’, con asideros parcialmente empíricos, debido a que estas adscripciones no han sido indagadas o lo han sido residualmente y de la peor forma posible: esencializándolas”.

Otro peligro que contiene el uso de esta categoría es la tendencia a focalizarnos en una sola dimensión identitaria -la étnica- en detrimento de otras identidades, que incluso podrían ser más importantes para los jóvenes en esa etapa de su vida. Durante nuestro trabajo de campo pudimos constatar que los jóvenes movilizan múltiples identidades, según el contexto y el momento en que se encuentren, y que no siempre privilegian su etnicidad. De hecho, muchas veces resulta más importante la identificación con el pueblo de origen, la clase social, el género o la misma identidad juvenil. Además, como Pérez-Ruiz (2007)

ha demostrado, la categoría de “étnico” o de “grupo étnico” resulta altamente problemática ya que se trata de una categoría clasificatoria “que se ejerce desde las sociedades y grupos dominantes para designar a los ‘otros’; y que sobre la base de las diferencias culturales, establece fronteras y justifica las relaciones de dominación que se ejercen sobre ellas” (2007, p. 35). No es fortuito que cuando se trabaja con jóvenes “mestizos” la etnicidad nunca cobra relevancia, y de hecho se actúa como si estos jóvenes no tuvieran etnicidad. En otras palabras, la etnicidad solo se busca en los grupos en situación de dominación y considerados desde el poder como culturalmente diferentes (Pérez-Ruiz, 2007, p. 35).

Con esta reflexión no queremos decir que en lo absoluto no se deba de usar el concepto de “indígena”, esto dependerá de cada caso de estudio, del contexto nacional y del enfoque de la investigación. Por ejemplo, si se estudian las luchas políticas de estos pueblos, el concepto resulta pertinente porque permite señalar que comparten una historia de despojo y opresión y que tienen una demanda común: el reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas. La categoría también resulta pertinente si se estudian las políticas públicas que el Estado ha dirigido a estas poblaciones, el racismo, la discriminación, entre otros. Pero para el análisis de los jóvenes encontramos más problemas que ventajas.

En todo caso, lo más importante, es no caer en lo que Pierre Bourdieu (1995) llama la “trampa del objeto preconstruido”, que se retoma de la realidad sin ningún tipo de ruptura conceptual y que nos lleva a concebir el mundo social de modo realista o de manera sustancialista.

### 3. El enfoque en la generación

Una forma de lograr esta ruptura epistemológica consiste, según diferentes autores, pensar en términos relacionales y constructivistas, en lugar de hacerlo a partir de realidades palpables o de grupos definidos de personas (Bourdieu, 1995, Becker, 1998). ¿Qué significa esto para el estudio de las juventudes?

En primer lugar, desnaturalizar la noción de joven como categoría biológica universal para ubicarla en su contexto histórico-social (Pérez-Ruiz, 2010, Urteaga, 2008, Valenzuela 2009, Margulis & Urresti, 1996), lo que supone tomar distancia de los enfoques que han visto a los jóvenes como un grupo de edad definido por cortes -muchas veces arbitrarios-, o bien en función de intereses de control poblacional o de inserción productiva (Alpizar & Bernal, 2003).

Desnaturalizar la noción de joven nos permite cuestionar las definiciones hegemónicas de lo joven desarrolladas casi siempre desde la postura del sujeto adulto/masculino/occidental (Bourdieu, 1992, Duarte, 2000, Escobar & Mendoza, 2005) y resaltar la diversidad de formas de experimentar la juventud (Duarte, 2000).

Pero para lograr dicha ruptura, también es indispensable enfocar lo “joven” como una categoría de clasificación social. Como apunta Pierre Bourdieu (1992) en su célebre ensayo sobre la juventud: las clasificaciones por edad, al igual que por sexo, clase y “raza”, son una forma de producir un orden social que le otorga a cada persona un lugar determinado en la estructura. Desde esta perspectiva no tiene sentido estudiar al sujeto joven de forma aislada, sino siempre en sus luchas y tensiones con la generación adulta; luchas por el poder y los recursos. Como ha mostrado el autor, frecuentemente las aspiraciones de las nuevas generaciones entran en conflicto con las de los adultos ya que de una generación a otra, puede modificarse el lugar en la estructura social y las posibilidades de tener acceso a los diversos bienes (Bourdieu, 1992). De ahí que muchos de los conflictos entre generaciones sean conflictos entre sistemas de aspiraciones, es decir, por la hegemonía en la producción de subjetividades.<sup>1</sup>

En las siguientes páginas, justamente buscamos visibilizar las disputas generacionales en medio de las cuales se construye la juventud en la Sierra Norte de Oaxaca, y para ello introducimos en nuestro análisis el concepto de generación. El cual, como señala Enrique Martín

Criado (2009, p. 345), resulta una herramienta fundamental para cualquier sociología de la juventud que renuncie a la identificación de la edad biológica con la edad social, y que en cambio plantee la producción social de las edades.

Sin la idea de agotar los debates en torno al concepto de generación, vale la pena señalar que para que se pueda hablar de generación no es suficiente la contemporaneidad cronológica (Mannheim, 1990), se necesita que se cumplan varias de las siguientes condiciones: 1) Que las personas hayan nacido en el mismo momento histórico y en el mismo contexto socio-cultural; 2) Que hayan vivido el mismo tipo de experiencias sociales (por ejemplo, migración internacional); 3) Que compartan el mismo lugar en la estructura social (clase); 4) Que se identifiquen y reconozcan entre ellos, al mismo tiempo que son identificado por otros (es decir, existe una identidad, entendida como representación de un “nosotros” frente a un “otro”), y 5) Que compartan una forma parecida de interpretar el mundo (subjetividades e ideologías). (Véase Mannheim, 1990, Bourdieu, 1992, Contreras-Pastrana, 2014, Duarte, 2002, Feixa, 1999, Ghiardo, 2004, Martín-Criado, 2009, Vargas, 2012).

#### 4. Las disputas generacionales por la migración y el modo de vida

La migración a Estados Unidos es uno de los campos centrales en el que los jóvenes *ayuujk* y zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca están produciendo nuevas experiencias de juventud. Desde la década de 1980 la migración al Norte se convirtió en una práctica común de los pueblos serranos, y se incorporó como parte del ciclo de vida de las nuevas generaciones.

En el municipio zapoteco de Yalalag, algunos de los jóvenes que emigraron durante la década de 1990 y 2000 son hijos de la generación de la “emergencia indígena”, una generación que impulsó las luchas por la defensa de sus recursos naturales, la autodeterminación comunitaria y la afirmación positiva de sus identidades como pueblos zapoteco y *ayuujk* (Aquino-Moreschi, 2010).

<sup>1</sup> Siguiendo a Ortner (2006) entendemos por subjetividades el conjunto de esquemas emocionales y de percepción, que le permiten a los sujetos actuantes dotar de sentido a su mundo y a su acción, comunicarse intersubjetivamente y legitimarse.

En Yalalag, la emigración masiva de los hijos de esta generación produjo tensiones, ya que los adultos tenían la expectativa de que los jóvenes dieran continuidad a sus procesos organizativos y a sus luchas. Ellos soñaban con que sus hijos estudiaran y luego se comprometieran con el pueblo, como una nueva generación aún mejor preparada que ellos. Como explica Flor, la hija de uno de los miembros más activos de la generación de la “emergencia indígena” en Yalalag:

La ilusión de mi papá era que nosotros nos metamos más un poquito en las cosas del pueblo, de la lucha, porque te digo que a mí él me mandaba a las reuniones de mujeres, a las reuniones de las comunidades que había. Mi papá me involucraba con tal de que yo empiece a sentir un poco de amor hacia el movimiento popular (Los Ángeles, 2006).

Aunque a Flor le gustó mucho la experiencia en el movimiento, dentro de sus planes futuros no estaba “dedicar su vida a la lucha”. A ella, como a muchos otros jóvenes, lo que en ese momento les preocupaba era cómo ganarse la vida. Para los jóvenes, sobre todo para las mujeres, no es fácil tener un buen trabajo en el pueblo, pueden bordar, hacer rebozos, hacer guaraches, lavar ropa, ir al campo, pero son trabajos que únicamente les permiten sobrevivir. Como explica Flor:

Yo estaba en el grupo juvenil del movimiento, y había danza. Era muy bonito en lo que se refiere al ambiente cultural, educativo, político, pero ya en lo monetario es cuando vi que no había salida. Entonces es cuando dije: “¿Qué se me espera a mí andando en esto? Mejor emigro”. O sea, (...) Él siempre ha estado pegado a la lucha, entonces yo pensé que si seguía así, pues, prácticamente iba a caer casi en lo mismo que él y íbamos a estar siempre sin dinero y mi mamá iba a seguir trabajando toda su vida (Los Ángeles, 2006).

Sus padres se oponían a su migración porque no era el tipo de futuro que habían soñado para ella y porque sabían que la mayor parte de los jóvenes que se van, no regresan.

Como explica su mamá:

Yo no quiero perder un hijo más. No quiero pasar por eso otra vez. Lo del dinero es pura mentira. Lo que siempre debe de haber es la unión familiar, de nada nos sirve que se van para ayudarnos si, de todos modos, de alguna forma los perdemos. Porque tú, una vez que te vas a ir, ya no vas a regresar (Los Ángeles, 2006).

La generación de la “emergencia india” vivió la migración de sus hijos y de toda esa generación de jóvenes como un acontecimiento doloroso. Ellos estaban convencidos de que en Estados Unidos no les esperaba un gran porvenir; pues han visto que, aunque la mayor parte de los migrantes logre juntar dinero y haga grandes casas en el pueblo, del otro lado de la frontera se enfrentan cotidianamente a la experiencia de la “ilegalidad”, el racismo y la explotación, como explica Pedro: “Ellos [los jóvenes migrantes] tienen sus razones. No los criticamos, pero sí nos duele, porque el problema es que lo aprovechan esta gente de allá de los Estados Unidos, porque ellos lo que quieren es mano de obra barata, allá los explotan” (Pedro, Yalalag, 2001). El problema es que para los jóvenes las posibilidades de ganarse la vida en un campo devastado por las políticas neoliberales, resulta sumamente difícil, además de que los imaginarios colectivos sobre la vida en el Norte les resultan atractivos (véase Castañeda-Camey, 2014).

## 5. La disputas por el control de la sexualidad

Otro de los campos en el que se disputan subjetividades entre jóvenes y adultos es el de sexualidad. Hasta la década de 1970, en Yalalag existían diferentes prácticas para controlar la sexualidad de los jóvenes, particularmente de las mujeres. Así que no pocas señoras de la generación de la “emergencia indígena” vivieron el encierro en el espacio doméstico al entrar a la pubertad; se casaron bajo matrimonios arreglados por los padres; no pudieron experimentar un noviazgo antes del matrimonio, entre otras cosas.

Si bien actualmente los jóvenes yalaltecos han adquirido mayor autonomía para dirigir sus vidas, persiste un control estricto sobre su intimidad que produce tensiones entre las dos generaciones. Por ejemplo, hasta la fecha se “ve mal” que una mujer joven pasee sola en la comunidad. Como explica una joven: “Aquí no se usa estar paseando en la calle, cada quien está encerrado en su casa. Pocos son los que van a visitar en otras casas, aunque sea su familia, porque luego, luego, te critican” (Elvia, Yalalag, 2005).

El control sobre la movilidad femenina no solo viene de la familia, muchas veces la comunidad, por medio de prácticas, como el chisme o la crítica, ejerce una fuerte presión para que las jóvenes se queden en sus casas y, cuando no lo hacen, pueden ser rechazadas: “Yo, como soy alguien que sí saludo y que sí salgo porque así me acostumbré desde chica, porque yo salía a vender cosas, pues, a veces hay personas que hablan mal de mí y que no quieren que sus hijas se acerquen a mí” (Elvia, Yalalag, 2005).

Para los padres controlar las salidas de sus hijas tiene por objetivo, “proteger” la reputación de las jóvenes y con ello preservar su “honor” y el de la familia, el cual todavía se percibe como algo estrechamente relacionado con la sexualidad de los hijos (particularmente con la virginidad femenina). Como explica Clara, una joven migrante:

A mí todavía me tocó esa costumbre de que a partir de la primaria ya nadie podía salir. A mí me pasó eso. Mi abuelito me encerró, por eso yo pienso: gracias a Dios mi mamá vino a tiempo y nos llevó a Estados Unidos con ella. Si no, ya me hubieran casado. Mi abuelito siempre me decía: “Te voy a casar, te voy a casar”. Ya estuviera casada y con niños. Por eso yo le digo a mi mamá: “Gracias a Dios que viniste por nosotras y nos venimos para acá (Yalalag, 2005).

Los jóvenes reciben mucha presión para comportarse conforme a los códigos dominantes sobre el pudor y el respeto en función del género. Por ejemplo, de una mujer se espera que sea “decente” y trabajadora, lo

que desde la lógica de la generación anterior significa ocuparse de las tareas domésticas, ser pudorosa, recatada, seria, no tener novios, no frecuentar amigos, entre otras características. En el caso de los hombres varones, si bien se acepta mejor su movilidad, éstos también reciben presión para comportarse conforme a la norma. Como explica Mauricio, un joven de 23 años que se encuentra desde hace tiempo en Estados Unidos:

Aquí [en Yalalag] la gente está bien cerrada, y luego, luego a uno lo ven mal. La gente es muy critica. Uno no puede hacer nada. Para ellos, si uno tiene una novia es un pecado, si te andas besando con la novia a medio camino, peor. La gente se te queda mirando como si nunca hubieran visto algo así, nada que ver como en la ciudad” (Mauricio, Yalalag, 2005).

Frente a estas prácticas de control que limitan la autonomía de los jóvenes, el Norte se imagina como un espacio lleno de libertad, donde podrán vivir su propia vida sin ser criticados ni juzgados por la comunidad. Aunque esto no siempre sea así, para muchos jóvenes, Estados Unidos representa un espacio de mayor libertad en el que tienen la posibilidad de disfrutar por más tiempo de este periodo de su vida. Como explica una joven:

Ahí tienes la libertad de expresarte y de hacer lo que tú quieras. Nadie te critica. Yo lo veo claro, por ejemplo, en el vestir, en el salir, tener novio; en cambio, aquí [Yalalag] sí te juzgan, te dicen todo y que por qué esto, y por qué el otro; ahí no. Yo veo, por ejemplo, cómo tienen a mi prima Tere, totalmente encerrada. Lo que pasa es que mi tío todavía tiene la mente cerrada. No la deja vestirse como jovencita. Yo no soportaría vivir así, para nada, y tener un esposo así tampoco, para nada, no, para nada. Allá es muy diferente la vida [...] Porque yo ahorita, a los veintiséis años que tengo, yo disfruto la vida. Tengo una relación, pero sigo disfrutando, salgo y todo”. Aquí es muy diferente que en el pueblo (Irma, Yalalag, 2005).

## 6. Las disputas por el “buen vestir y el buen ser *ayuujk*”.

José González, “Pepe-loco”, caminaba en el centro de la comunidad de Tlahuitoltepec con su “cresta punk”, era la década de 1990 y la idea era “verse malditos, gandayas y locos” (José, Tlahuitoltepec, diciembre 2012); Roberto, unos años menor que Pepe-loco, en la misma época, se pintaba la cara de blanco con negro, “loco pues, maldito”, escuchaba trash-metal y retaba a la autoridad junto con sus amigos. Victorino en la comunidad vecina de Tamazulapam era “rocker”, usaba “playera negra”, botas largas, extensiones en las orejas y modificación de dientes; la idea era “impresionar” a otras bandas. Así, las playeras negras, crestas punks, perforaciones, rastas o dreadlocks, expansiones, tatuajes y la música como el rocanrol y el reggae fueron parte de la construcción de esta generación de jóvenes *ayuujk*, la cual se caracterizó por la apropiación de algunos elementos de las culturas juveniles urbanas y una ruptura con la generación anterior. Se vivía un ímpetu por retar la tradición y la costumbre, pero sobre todo la moral; también se quería innovar, modificar, revelar, cuestionar, liberar; y el cuerpo fue un espacio de disputa para ello. Estos hombres y mujeres, nacidos a finales de la década de 1960 y principios de 1970, forman parte de la que llamaremos “la generación de los márgenes y las rupturas”, nombre que le hemos otorgado por las disputas y los cuestionamientos que le hicieron al sistema comunitario mediante la apropiación de culturas juveniles urbanas.

Hacia finales de la década de 1980 muchos de los jóvenes de entonces emigraron a la Ciudad de México para trabajar como albañiles o atendiendo pequeños negocios en mercados y tiendas, las mujeres en cambio se dedicaron a la limpieza de casas particulares. En ese momento la ciudad era un espacio en el que se expresaban diferentes culturas juveniles: “chavos banda”, *punks* en sus distintos géneros, el metal y el *dark* o movimiento oscuro, “las culturas subterráneas” o el *underground*, movimientos ligados a las periferias de la ciudad, justo donde se establecían los jóvenes de la sierra *ayuujk*.

Una vez de regreso a sus pueblo, la “generación de los márgenes y las rupturas”

se aglutinó en torno a la música rock, la cual funcionó como elemento identitario, ideológico, estético y performativo, que al mismo tiempo retaba a la comunidad y marcaba una ruptura con las generaciones anteriores, especialmente con la de la “emergencia indígena” que proclamaba, entre otras demandas, una lucha política desde la identidad *ayuujk* sin “contaminación” de influencias externas consideradas “negativas”.

Estoperoles, crestas punks, hombres y mujeres jóvenes con playeras y pantalones negros, caras pintadas de blanco y negro, cabello largo, tatuajes de tinta china, lenguaje *ayuujk* mezclado con argot de castellano “chilango”, drogas, alcohol, música punk, metalera o gótica son algunos de los elementos que eran puestos en escena en el espacio comunitario. Como recuerda uno de los jóvenes de la época:

Aquí en Tlahui andaba con mis pelos parados, a veces los sábados ahí nos sentábamos en la pulcata, en la plaza, con la banda, pero nosotros lo hacíamos como una forma de revelarnos ¿no?, porque aquí es un pueblo y siempre hay limitaciones: “¡mira ese güey como anda con cabello largo!”, la gente se burla de uno nada más, “¡míralo ha de ser maricón!”. O dicen “los güeyes que ves ahí de playera negra o greñudos son los que matan a la gente o son los que roban”, y así nos veían acá (José González, entrevista, diciembre 2012).

Así, estos jóvenes modificaron el paisaje visual y sonoro del pueblo, en el que dominaba la vestimenta y la música tradicional de instrumentos de viento, prácticas impulsadas por la generación de la “emergencia india”. Los jóvenes rockeros a partir de nuevas prácticas juveniles cuestionaron los principios y discursos comunitarios del “buen ser” *ayuujk*, ligados por ejemplo a un tipo de vestir, en el caso de los hombres, camisa preferentemente blanca y pantalones formales, en el caso de las mujeres el traje tradicional. Pero también a un “buen” comportamiento al interior de la comunidad, que implicaba, por ejemplo, no mantener relaciones cercanas con el otro género a menos que se buscara matrimonio.

Las prácticas de la generación de los “márgenes y las rupturas”, causaron grandes

tensiones con la generación de la “emergencia india”, la cual durante toda la década de 1980 hizo muchos esfuerzos para la valoración de la tradición, la cultura y la lengua *ayuujk*, tal como ellos la entendían. Para esto impulsaron numerosas actividades educativas, pero también construyeron una estética propia y promovieron la afirmación de ciertos elementos visuales y sonoros pensados para el fortalecimiento de un proyecto político-cultural a nivel regional.

Para la generación de la “emergencia india” la entrada en la escena comunitaria de otras estéticas y prácticas juveniles resultó en ese momento chocante, y su respuesta fue de rechazo, pues consideraban que atentaban contra la cultura y la identidad *ayuujk*. De hecho, las innovaciones que introdujeron en la comunidad eran vistas como “contaminación cultural” y “etnocidio”. Como lo narra un joven de esa generación:

Ellos [la generación de la “emergencia india”] eran los que decían “alineen a estos chavos”, o “da mala imagen de la comunidad que anden así”, como ellos traían gente de afuera, se veía mal que chavos así anduvieran en Tlahui, si se supone que Tlahui era un pueblo en donde no debe de haber eso, ¡pueblo ejemplar!, y nosotros damos mala imagen (Diario de campo, Tlahuitoltepec, 2012).

Con la música rock llegaron también las bandas; dos grupos de afinidad musical se consolidaron a nivel micro regional (Tlahuitoltepec, Tamazulapam y Ayutla): por un lado los simpatizantes del rock, con géneros como el metal, dark y punk; por otro los que escuchaban reggae, y rock suave y hasta trova. A partir de esta adscripción se entablaron disputas territoriales muchas veces violentas, que se expresaron tanto al interior de cada comunidad, como a nivel regional. Esta situación llevó a que en reiteradas ocasiones se tratara el tema de las “pandillas” en las Asambleas comunitarias. En un primer momento se tomaron como medidas precautorias el encierro en la cárcel comunitaria de aquellos que portaran “playeras negras”, como lo señala Roberto, metalero de la comunidad de Tlahuitoltepec e hijo de un maestro de la generación de la “emergencia india”: “Nos metían a la cárcel a cada rato, o

sea, había veces que la cárcel terminaba llena de puros chavos y algunos los acusaban de rateros que robaban en las casas pero solo era para tenerlos ahí por la apariencia, solo por el hecho de llevar una playera negra, a la cárcel” (Roberto, Tlahuitoltepec, entrevista, 2012).

A final de la década de 1990 la violencia entre bandas se acrecentó en toda la región, entre los diferentes grupos se entablaron batallas cada vez más intensas en el marco de las fiestas comunitarias. El saldo de ello fue un número importante de jóvenes que permanentemente eran encarcelados, altercados con policías comunitarios y castigos a jóvenes “playeras negras” por decisión de la Asamblea o del síndico. Una estrategia de control de la estética transgresora, fue censurar el cuerpo, así que les cortaban el cabello y les daban camisas blancas a quienes portaban playeras negras: “Cuando pasaban justicia a algunos chavos sí les cortaban el cabello en la sindicatura, les daban camisas blancas, para que se vistieran bien, camisas de vestir” (Rigoberto, entrevista 2012).

Después de un periodo de violencia entre bandas y de represión comunitaria, el movimiento contracultural de los jóvenes *ayuujk* fue tomando nuevas rutas. En la comunidad de Tlahuitoltepec, por ejemplo, este se fue diluyendo por la “represión comunitaria” y el propio proceso del movimiento. Como explica un joven:

Estas expresiones se terminaron por la dictadura, cualquier sociedad en donde haya dictadura, se esconden las expresiones ¿no?, o sea no sé si es buena esa onda, pero hay un control, y el control lo tiene la Asamblea, a la mejor puede estar manipulada la Asamblea y todavía no entiende esas cosas culturales y continúan con la idea del buen ser, bien vestir, del buen estar (Roberto, Tlahuitoltepec, diciembre 2012).

Por otra parte, muchos de estos jóvenes fueron conformando nuevos colectivos e iniciativas que eran mejor vistas en la comunidad, por ejemplo, formaron un grupo de “Jarapeo Ranchero” que en la actualidad

ameniza las fiestas comunitarias de diversos pueblos de la región.

En el caso de Tamazulapan, después de un enfrentamiento entre bandas en la que un joven perdió la vida y otros quedaron heridos se vino un periodo de “tregua”, y muchos jóvenes dejaron temporalmente la comunidad. Sin embargo, sus prácticas abrieron brecha para que las nuevas generaciones pudieran expresarse a través de otras culturas juveniles sin tanto conflicto con la comunidad.

### 7. Las disputas por la identidad *ayuuk*<sup>2</sup>

Actualmente uno de los debates generacionales que está teniendo lugar en algunas comunidades de la Sierra Mixe se relaciona con la identidad *ayuujk*, nuevas generaciones de jóvenes -herederos tanto de la generación de la “emergencia indígena” como de la generación de “los márgenes y las rupturas”- se han agrupado en colectivos político culturales y están poniendo en cuestión las representaciones dominantes de lo que significa ser *ayuuk* en una comunidad.

Para ilustrar el contenido de estos debates vamos a presentar algunos planteamientos de los rasta-*ayuuk*, un grupo de jóvenes de Tamazulapan que se identifican con la música reggae y con el movimiento rasta jamaicano, quienes en el año 2005 conformaron el Colectivo Cultura y Resistencia *Ayuuk* (Crea).

Estos jóvenes tienen entre 15 y 28 años y pertenecen a una generación que hereda de sus padres -muchos de ellos de la generación de la “emergencia indígena”- el compromiso con la vida comunitaria y el interés de seguir valorando la lengua y la cultura propia. Pero al mismo tiempo se interesan e identifican con la música reggae -introducida en la región una década atrás por la generación de los “márgenes y las rupturas”. La inspiración directa de los rasta-*ayuuk* fue el movimiento rasta que conocieron durante su paso por la Ciudad de México. Los rasteos retoman los principios

básicos del rastafarismo y lo fusionan con lo que imaginan fue la cultura azteca.

Los jóvenes del Crea se reivindican como “rasta-*ayuuks*”, porque esto les permite sintetizar dos de sus principales referentes identitarios: por un lado, la música reggae con su ideología rastafari que busca la armonía con la naturaleza y con la humanidad; por otro, la comunidad de origen como el espacio en donde encuentran sus referentes culturales más significativos y desde donde quieren pensar el “retorno cultural” y la crítica a la sociedad. Con ello dan muestra de su capacidad de agencia para autodenominarse y apropiarse y recrear diferentes las categorías de identificación (véase Hecht & García, 2010, p. 991).

Los jóvenes *ayuuk* encuentran en la música reggae y la filosofía rastafari una fuente de inspiración estética e ideológica, que los lleva a crear su propia música rasta en lengua *ayuuk* y en castellano, y a retomar algunos elementos performativos de la cultura rasta como son los dreadlocks y los colores verde, amarillo y rojo -que además son los mismos colores que contiene la bandera *ayuujk*. Pero el rastafarismo para ellos no es solo una expresión estética o artística, es toda una filosofía de vida en la que encuentran convergencias con la de la comunidad. En palabras de Timio, miembro fundador de este colectivo: “El rasta-*ayuujk* es un ser que tiene conciencia de sí mismo, de lo que es y de lo que hace y también mantiene su tradición, su lengua” (Tamazulapan, 2012). Además, de acuerdo a lo que manifiestan los jóvenes, ser rasta es sinónimo de “respeto entre hermanos” (haciendo referencia a los seres humanos en general); también es “guardar una relación respetuosa con la naturaleza”; mantener un “pensamiento positivo” o “vibra positiva”; “tener un interés por la comunidad” y “tener conciencia de lo que acontece en la comunidad y el país”. Para otros jóvenes el rastafarismo *ayuuk* es además una forma de oponerse al sistema individualista que promueve el *Babylon* o el “sistema que oprime”, lo que para ellos está representado por “el gobierno, la injusticia, la desigualdad y la opresión hacia los pueblos indígenas del país”.

Pese a las convergencias que para los jóvenes del colectivo existen entre el

2 Dependiendo de la variante dialectal también pueden autodenominarse como *ayuuk* o *ayook* entre otras. En este caso *ayuujk* corresponde a la variante de Tlajuitoltepec y *ayuuk* a la de Tamazulapan.

rastafarismo y la vida comunitaria *ayuuk*, las críticas de los adultos a su colectivo no se han hecho esperar y han enfrentado severos cuestionamientos por parte de la comunidad. Por ejemplo, que el reggae y el rastafarismo viene de “afuera” y no es propio de la cultura *ayuuk*. Estos cuestionamientos han generado reflexiones entre los jóvenes del colectivo sobre qué significa ser *ayuuk* hoy en día. Como explica Timio, uno de los jóvenes fundadores del movimiento:

Nos reuníamos y hablábamos de esas cosas, que si éramos *ayuuk* o ya no éramos *ayuuk*, todos dábamos nuestra opinión sobre eso, hasta lo escribíamos y después decíamos por qué sí éramos *ayuuk*, por qué sí nos identificábamos así. Y ya decíamos que porque hablamos la lengua, nacimos aquí en Tama, nuestros padres son de aquí, eso era lo que más decíamos, también que queríamos seguir siendo de aquí (Timio, Tamazulapam, 2012).

Al interior de la comunidad, sin embargo, persisten representaciones negativas sobre lo rasta, como la identificación de estos jóvenes con la violencia, el vandalismo, el consumo de drogas y alcohol. “Nos tachan de vándalos, de drogadictos, de que vamos a hacer cosas malas” menciona un joven rasta de 15 años de edad (Raúl, Tamazulapam, noviembre 2012). Ser rasta sigue conteniendo atributos de pertenencia social negativos que a los ojos de la comunidad son incompatibles con el ser *ayuuk*. De ahí que muchas veces hayan sido acusados de ser los promotores de “algo ajeno a la comunidad” y de ya no ser *ayuuk*. Los jóvenes, sin embargo, lo ven de otra manera:

Nosotros somos *ayuuk* y queremos seguirlo siendo, no por el hecho de que nos guste esto del reggae vamos a decir que ya no somos *ayuuk*, por el contrario queremos ser y estar en la comunidad, ser parte de ella y contribuir con ella en lo que podamos (Timio, Tamazulapam, 2012).

Las reflexiones que se han dado desde el Crea nos permiten visibilizar cómo se están construyendo nuevas formas de ser joven *ayuuk*, y cómo estas nuevas representaciones

de lo *ayuuk* al mismo tiempo que dinamizan y mantienen viva la identidad, perturban las representaciones comunitarias sobre lo *ayuuk*. Pero también cuestionan las representaciones nacionales hegemónicas sobre las identidades “indígenas” como algo “tradicional” e “inamovible”.

## 8. Conclusiones

En este artículo analizamos de qué forma se construye y experimenta la juventud en diferentes comunidades *ayuuk* y zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca. Siguiendo una perspectiva constructivista y relacional, pusimos en el centro de nuestro análisis los conflictos generacionales entre sistemas de aspiraciones, es decir, por la hegemonía en la producción de subjetividades entre la generación de la “emergencia indígena” -que hacia finales de la década de 1970 impulsó diferentes procesos de lucha y afirmación de sus identidades como pueblos *ayuuk* y zapotecos- y las generaciones que vinieron después.

Los jóvenes de hoy, si bien son herederos de las luchas de sus predecesores, están planteando otras formas de ser joven, de ser *ayuuk* o zapotecos y de estar en la comunidad; las cuales desestabilizan las subjetividades y prácticas instauradas al interior de sus pueblos. Las principales tensiones se experimentan desde el cuerpo, las identidades y las apuestas de vida individuales y colectivas. Los jóvenes son cuestionados por ver en la migración un nuevo proyecto de vida; por su vestimenta y por su ejercicio de la sexualidad; por su identificación con culturas juveniles urbanas que los inspiran para afirmar su identidad *ayuuk* y su pertenencia comunitaria, pero también los llevan a crear nuevas identidades juveniles inéditas en sus pueblos. Así, si bien discursos como la comunalidad, la autonomía y la identidad como resistencia continúan permeando el interés de los jóvenes zapotecos y *ayuuk*, a su vez claman otras libertades y otras formas de vivir su juventud. En síntesis, se trata de tensiones que tienen que ver con libertad, autonomía y con el sentido que cada generación le otorga al ser y estar en la comunidad.

## Lista de referencias

- Alpizar, L. & Bernal M. (2003). La construcción social de las juventudes. *Última Década*, 19, pp. 105-123.
- Aquino-Moreschi, A. (2010). La generación de la emergencia indígena y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización. *Cuadernos del Sur*, 29 (15), pp. 7-21.
- Becker, H. (1998). *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research While You're Doing It*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonfil-Batalla, G. (1995). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*. Tomo I, (pp. 337-357). México, D. F.: INI, Ciesas, Inah.
- Bourdieu, P. (1992). La "jeunesse n'est qu'un mot". En P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, (pp.143-154). Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1995). La práctica de la antropología reflexiva. En P. Bourdieu & L. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, (pp. 161-196). México, D. F.: Grijalbo.
- Castañeda-Camey, N. S. (2014). El imaginario juvenil urbano sobre la migración y la vida en Estados Unidos. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 12 (2), pp. 617-630. Doi: 10.11600/1692715x.1227200214.
- Contreras-Pastrana, I. (2014). *Colectivos juveniles ayuujk: Nuevas formas de ser y estar en comunidad*. Tesis para optar por el título de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Oaxaca, México.
- Cruz, T. (2009). Mudándose a muchacha. La emergencia de la juventud en indígenas migrantes. En E. Freyermuth & S. Meneses. *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*, (pp. 169-212). México, D. F.: Ciesas.
- Cruz, T. (2012). El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico. *Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*, 10 (2), pp. 145-162.
- Díaz, F. (2001). *Comunidad y comunalidad*. México, D. F.: La Jornada Semanal 314.
- Duarte, K. (2000). ¿Juventud o Juventudes?: Acerca de cómo mirar y remirar a las juventudes de nuestro continente. *Última Década*, 8 (13), pp. 59-77.
- Duarte, K. (2002). Mundos jóvenes, mundos adultos: lo generacional y la reconstrucción de los puentes rotos en el liceo. Una mirada desde la convivencia escolar. *Última Década*, 16, pp. 95-113.
- Escobar, M. & Mendoza, N. (2005). Jóvenes contemporáneos: entre la heterogeneidad y las desigualdades. *Nómadas*, 23, pp. 10-19.
- Feixa, C. (1999). Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4 (2), pp. 1-18.
- Feixa, C. & González, Y. (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Papers*, 79, pp. 171-193.
- Ghiardo, F. (2004). Generaciones y juventud: una relectura desde Mannheim y Ortega y Gasset. *Última Década*, 12 (20), pp. 11-46.
- González, Y. (2003). Juventud rural: trayectorias teóricas y dilemas identitarios. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 19 (63), pp. 153-175.
- Hecht, A. C. & García M. (2010). Categorías étnicas. Un estudio con niños y niñas de un barrio indígena. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8 (2), pp. 981-993.
- Mannheim, K. (1990). *Le problème des générations*. Paris: Nathan.
- Margulis, M. & Urresti, M. (1996). La juventud es más que una palabra. En M. Margulis (ed.) *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*, (pp. 13-30). Buenos Aires: Biblos Sociedad.
- Martín-Criado, E. (2009). *Diccionario crítico de ciencias sociales*. México, D. F.: Plaza y Valdés.
- Martínez-Luna, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. México, D. F.: Conaculta, Campo A. C.
- Ortner, S. (2006). *Anthropology And Social Theory: Culture, Power, And the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.

- Pérez-Ruiz, M. (2007). El problemático carácter de lo étnico. *Revista Cuhsó*, 13 (1), pp. 35-55.
- Pérez-Ruiz, M. (2008). *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. México, D. F.: Inah.
- Pérez-Ruiz, M. (2010). *Desnaturalizar la noción de joven. Retos para la investigación de los jóvenes indígenas en México*. Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, Ciudad de México, México.
- Pérez-Ruiz, M. (2011). Retos para la investigación de los jóvenes indígenas. *Alteridades*, 21 (42), pp. 65-75.
- Ruiz-Lagier, V. (2011). El estudio de la juventud como representación social en la población acateca de origen guatemalteco en Chiapas. *Revista Alteridades*, 21, (42), pp. 103-11.
- Urteaga, M. (2008). Jóvenes e indios en el México contemporáneo. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 6 (2), pp. 667-708.
- Urteaga, M. (2011). Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud. *Alteridades*, 21 (42), pp. 13-32.
- Valenzuela, J. (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México, D. F.: El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablos.
- Vargas, S. (2012). Generación, trabajo y juventud. Relatos de vida de jóvenes mixtecos y zapotecos en el circuito de migración rural hacia la frontera norte. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2, pp. 163-177.