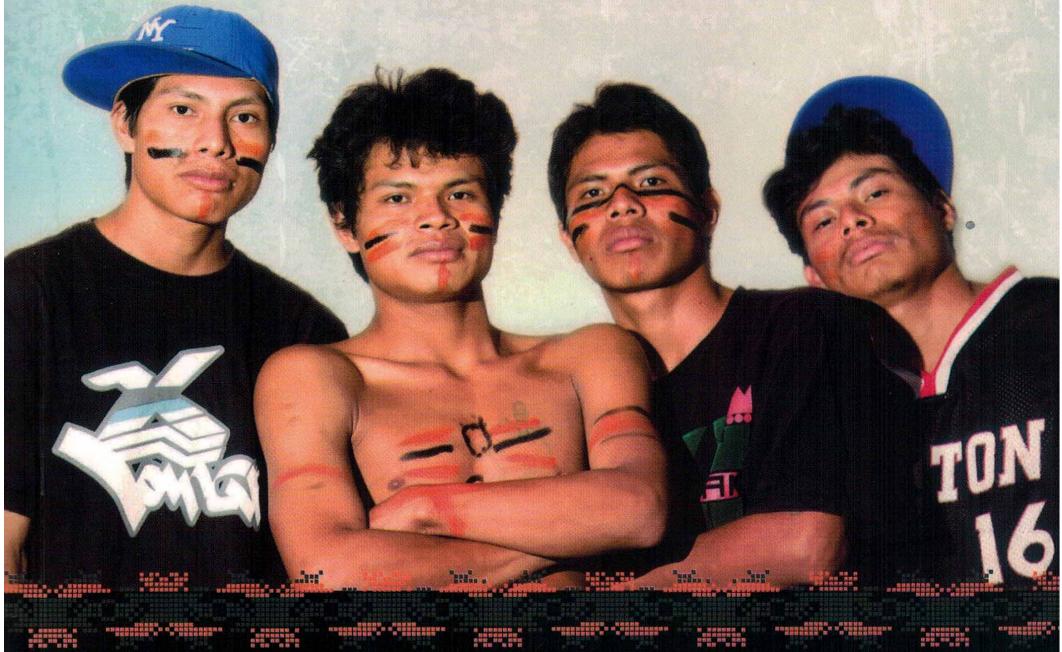


# JUVENTUDES INDÍGENAS

De hip hop y protesta social  
en América Latina



Maya Lorena Pérez Ruiz y Laura R. Valladares de la Cruz  
*Coordinadoras*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

75 ANIVERSARIO

JUVENTUDES INDÍGENAS  
DE HIP HOP Y PROTESTA SOCIAL  
EN AMÉRICA LATINA

---

*Maya Lorena Pérez Ruiz  
Laura R. Valladares de la Cruz  
Coordinadoras*

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

---

Juventudes indígenas : De hip hop y protesta social en América Latina / coordinadoras Maya Lorena Pérez Ruiz, Laura R. Valladares de la Cruz. – México : Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.  
424 p. : il. ; 23 x 16.5 cm. – (Colección Etnología y Antropología Social. Serie Enlace)

ISBN: 978-607-484-483-2

1. Jóvenes indígenas – Vida social y costumbres – América Latina. 2. Identidad étnica – América Latina – Adolescentes indígenas. I. Pérez ruiz, Maya Lorena, coord. II. Valladares de la Cruz, Laura R., coord. III. Serie.

LC: HN19 / J883 / 2014

---

Primera edición: 2014

Diseño de portada: Rebeca Ramírez

Fotografía de portada: Goldemberg Fonseca. Cortesía del grupo Hip hop de Brasil y la banda Bro MC's.

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia  
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.  
[sub\\_fomento.cncpbs@inah.gob.mx](mailto:sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx)

ISBN: 978-607-484-483-2

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la rephotografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México.

## ÍNDICE

---

Introducción. Historicidad y actualidad de las juventudes indígenas en América Latina <i>Maya Lorena Pérez Ruiz y Laura R. Valladares de la Cruz</i>	9
Haciéndose hombre en los Andes. Mitos y rituales amerindios en torno a la juventud y sus resonancias en la herranza contemporánea <i>Juan Javier Rivera Andía</i>	35
Poder y conflicto en torno a la representación social “ser joven” entre los mayas de Yucatán <i>Maya Lorena Pérez Ruiz</i>	65
Los jóvenes panaleros de Cherán k’eri, las <i>uauapu</i> y la captura ceremonial de la miel <i>Aída Castilleja González y Arturo Argueta Villamar</i>	99
Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totonacos de San Andrés Tlayehualcingo, Puebla <i>Macario Lauro Bautista Ramírez</i>	131
Jóvenes indígenas que “rapearán” al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano <i>Johana Kunin</i>	165

Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo <i>Elisabeth Cunin</i>	205
Bro MC's: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra <i>Spensy Pimentel</i>	227
Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona <i>Bruno Baronnet</i>	255
Jóvenes triquis, participación política y defensa de la autonomía <i>Carmela Cariño Trujillo</i>	287
Senderos imbricados. La construcción de una agenda política de los jóvenes indígenas en México <i>Laura R. Valladares de la Cruz</i>	311
Una mirada al trabajo remunerado en el hogar de las jóvenes indígenas en la ciudad de México <i>Alejandra Toriz de la Rosa</i>	351
Las jóvenes hñahñu en contextos de migración y su participación en el sistema de cargos comunitarios <i>Dalia Cortés Rivera</i>	385
Semblanza de los autores	419

# INTRODUCCIÓN

## HISTORICIDAD Y ACTUALIDAD DE LAS JUVENTUDES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

---

*Maya Lorena Pérez Ruiz  
Laura R. Valladares de la Cruz*

¿Existen los jóvenes en los pueblos indígenas de América? ¿Cuál es la historicidad de su configuración identitaria como parte de un sector particular dentro de sus pueblos de origen? ¿Cómo son los jóvenes indígenas actuales y cómo viven su juventud en los contextos contemporáneos de fuerte movilidad y de múltiples interacciones comunicativas con las sociedades nacionales y globales? ¿Cómo se identifican y actúan? ¿Cuáles son sus posiciones y compromisos con sus pueblos de origen? Estas son preguntas cruciales que rondan, entre muchas otras, a los interesados en los jóvenes indígenas al destacarse como un sector estratégico de las sociedades contemporáneas.

Con el fin de contribuir a responder esas preguntas, este libro recoge los resultados de un conjunto de investigaciones que tienen como objetivo analizar a los jóvenes indígenas contemporáneos, así como las condiciones y problemáticas que enfrentan desde su condición juvenil en diferentes países de América Latina. Se abordan casos de jóvenes indígenas de los Andes peruanos y bolivianos, de la Amazonía brasileña, así como de diferentes regiones de México: Yucatán, Puebla, Michoacán, Chiapas, Hidalgo, Oaxaca, y la ciudad de México, más una perspectiva nacional sobre la organización de los jóvenes indígenas.

Los trabajos aquí contenidos tiene la particularidad de tener como sujetos de análisis a los jóvenes en sus interacciones y contextos culturales e identitarios (tanto rurales como urbanos), y no a las culturas e identidades juveniles que, como espacios propios, estos actores pueden crear y recrear en sus interacciones con ámbitos urbanos y globalizados.



Muchachas mayas de Yucatán. Foto: Maya Lorena Pérez Ruiz.

Lo cual supone un enfoque y un punto de partida distintos a los usuales en los estudios de juventud si consideramos que éstos se han desarrollado en México, y en otras partes del mundo, para analizar a las juventudes fundamentalmente urbanas y que, de acuerdo con sus especialistas, han tenido a las culturas e identidades juveniles como clave para la indagación y la interpretación.<sup>1</sup>

Los investigadores que participan en esta obra, en cambio, centran sus pesquisas en los jóvenes indígenas que interaccionan en diversos ámbitos (locales, regionales, nacionales y globales) y que pueden o no asumir culturas e identidades juveniles. Parten para realizar sus estudios de su trayectoria dentro de la investigación antropológica,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Urteaga, 2011, Carles Feixa, 1998, Reguillo *et al.*, 2004, Valenzuela, 1997, Pérez Islas, 2000.

<sup>2</sup> Se hace referencia también al proceso de convergencia disciplinaria entre la sociología, la psicología y la comunicación, entre otras, que afines a las preocupaciones de la antropología emplean varios de sus métodos y formas de investigación e interacción con las poblaciones estudiadas.

cuyas raíces históricas y disciplinarias se hunden en la etnología y la antropología social: estudios sobre sociedades, grupos, comunidades, organización social, economía, conflicto y relaciones de poder, familias, parentesco, ciclos de vida, ritualidad y cosmogonía, ritos de paso y noviazgo, entre otros; temas que ahora son abordados desde marcos interpretativos contemporáneos. Los investigadores reflexionan, entonces, antiguos y nuevos problemas bajo la óptica de un conocimiento actualizado que integra los avances de la antropología y de otras disciplinas sociales que abordan temas y problemas semejantes; relacionados éstos con las identidades sociales, el rápido cambio cultural, la interiorización, la subjetividad y las acciones incluso políticas de los actores, pero también con las permanencias identitarias y culturales, las apropiaciones, las resignificaciones, las rupturas, los conflictos y los abandonos.

En ese marco, los autores se preocupan por establecer los contextos múltiples en que los jóvenes indígenas se mueven, viven, conocen, interiorizan, producen, reproducen, deciden y actúan, y en los que persisten las condiciones de dominio, subordinación y hasta explotación hacia los pueblos originarios, denominados indígenas. Por ello, sus reflexiones y aportes —ya sea que hablen de lo que significa ser joven en un pueblo indígena, de cómo se apropián del hip hop o de cómo expresan su participación y su protesta social— abordan, implícita o explícitamente, una dimensión histórica y política de largo aliento que alude al tipo de relaciones que estos pueblos guardan con los Estados nacionales y con las fuerzas y las dinámicas de la globalización económica y la mundialización de la cultura; enmarcándolos, por tanto, en un tipo de desigualdad y de subordinación específico, sustentadas en su diferencia cultural y en la pertenencia de estos jóvenes a pueblos originarios que han sido colonizados. Lo anterior, sin embargo, no les impide a los autores analizar las tensiones y los conflictos que enfrentan estos jóvenes también dentro de sus comunidades (rurales o urbanas) con los miembros de otras generaciones y grupos de poder, así como con otros jóvenes, de los que difieren en las formas de autopercibirse, y ser percibidos por otros y los proyectos de vida individual, familiar y comunitaria que enarbolan.

Al inicio del milenio, Maya Lorena Pérez Ruiz (2002) se preguntaba si los antropólogos estábamos ante un nuevo campo de investigación, dada la creciente importancia demográfica, económica, cultural y política de los jóvenes indígenas; y en ese trabajo inicial sobre esta temática, así como en otros posteriores (2008 y 2011), llamaba a los investigadores a poner su mirada en este sector de población y a construir una agenda de trabajo que se interrogara mínimamente por aspectos como los siguientes: *a)* por la pertinencia de los aportes de los estudios de juventud para el estudio de los jóvenes indígenas en sus diversos contextos y situaciones, *b)* por la existencia, historicidad y formas de autonombbrarse y de ser nombrados de los jóvenes y la juventud, entre los indígenas rurales y urbanos, *c)* por las variaciones y los conflictos que pudiera haber en relación con la edad, el sexo y las generaciones en esas auto y heterodenominaciones de lo que significa ser joven entre los pueblos indígenas, *d)* por la comparación de los significados culturales-históricos propios en relación con las concepciones de ser joven introducidas en los pueblos indígenas por el Estado y sus instituciones, la educación, las Iglesias y los medios masivos de comunicación e información; *e)* y por las formas en que los jóvenes indígenas y sus grupos culturales se posicionan frente a las nuevas maneras de ser y de actuar lo joven, sus orientaciones y sus significaciones. Pérez Ruiz argumentaba que atender a los procesos de construcción histórica del sujeto joven entre los pueblos indígenas permitiría adentrarse en la dimensión subjetiva de la vida social, para explorar, conocer y contextualizar diacrónicamente los conflictos, las inquietudes, los argumentos y las disyuntivas que enfrentan los jóvenes indígenas, así como los demás actores con los que interactúan, desde sus diferentes posiciones (sociales, económicas, culturales, generacionales y de género); para desde allí acceder a la comprensión de las decisiones y acciones de todos ellos, y que influirán en el presente y en el futuro de los pueblos indígenas y de una buena cantidad de estados nacionales.

Laura R. Valladares, por su parte, enfatizó en diversos trabajos (2008 y 2011) la importancia del enfoque de género y de atender lo que sucede con las mujeres indígenas, porque especialmente en ellas se observan

casos de un tránsito abrupto, y a veces no decidido por ellas, de la niñez o la adolescencia a la adultez mediante el matrimonio; sin que lo anterior signifique que adquieran derechos plenos, como sí sucede entre los varones cuando por su calidad de adultos obtienen derechos agrarios, políticos y sociales dentro de sus comunidades. Por el contrario, con el matrimonio ellas asumen cargas onerosas de trabajo y de responsabilidades familiares, además de padecer la violencia que las infligen los esposos, las suegras y las cuñadas. A esa situación se suma la feminización de la pobreza que las obliga a incorporarse al trabajo asalariado, migratorio o local, en condiciones de vulnerabilidad mayor que la de los hombres, o a hacerse cargo de las responsabilidades comunitarias y de trabajo que antes eran de los varones que se han ido de sus hogares en busca de empleo. Subordinación y violencia física y emocional que se suman a la constante violación de derechos humanos, y que están sancionadas por los sistemas de justicia locales y nacionales. Sin embargo, como la migración, la educación y la incidencia en ellas de múltiples programas de apoyo al empoderamiento, a la concientización y a la formación de liderazgos están produciendo cambios sustantivos en las jóvenes indígenas, Valladares llama a redoblar esfuerzos por atender —mediante la investigación, pero también mediante la intervención pública— al sector de las jóvenes indígenas que han sido múltiplemente invisibilizadas y subordinadas. Junto a ello, agrega, se tiene que profundizar en las legislaciones sobre los jóvenes en general.

En la actualidad, afortunadamente, los jóvenes indígenas son ya importantes para la investigación antropológica y se han multiplicado los estudios sobre jóvenes y juventudes indígenas, sobre todo entre aquellos que están haciendo tesis de licenciatura y posgrado, con lo cual se ha enriquecido el conocimiento que tenemos actualmente acerca de este sector, poco atendido por la antropología en México<sup>3</sup> y América Latina. A pesar de los avances sustantivos que significan las investiga-

<sup>3</sup> Y se dice “poco” porque la temática de los jóvenes en pueblos indígenas sí ha sido tratada por la antropología hecha en México y América Latina, aunque con características específicas según cada etapa, debido por una parte a la condición diversa en que viven los jóvenes en cada región indígena y en cada momento histórico, y por la otra a la perspectiva y los objetivos que se han tenido en las investigaciones antropológicas a lo largo del

ciones actuales sobre jóvenes indígenas, la agenda planteada por estas autoras sigue vigente, aunque habrá que agregarle una tarea más, que será la de realizar el recuento y el balance de lo hecho hasta ahora en este campo de investigación, para identificar aportaciones y pendientes; tomando en consideración que en la actualidad contamos, además, con antropólogos indígenas que realizan investigación sobre los jóvenes valiéndose de su lengua y desde su pertenencia a su grupo cultural.

Teniendo en cuenta la agenda señalada, las coordinadoras de este libro invitamos a participar en él tanto a investigadores como a estudiantes de posgrado de diferentes países, universidades y centros de investigación, con el fin de reunirlos en una obra que privilegia la diversidad de perspectivas de quienes comparten el interés por generar conocimiento alrededor de los jóvenes indígenas. En él se abordan cuatro aspectos sustantivos en torno a los jóvenes indígenas que consideramos que son aportaciones importantes por la información que contienen, por la diversidad de formas de acercamiento metodológico, así como por lo que abonan a la discusión contemporánea: 1) lo que se piensa, se hace y se actúa en torno al ser joven y la juventud en, y desde, los pueblos de origen de los jóvenes indígenas; 2) la producción cultural de estos jóvenes en torno al hip hop como una forma apropiada y re-significada de comunicación y participación social; 3) los caminos que los jóvenes emplean para la participación y la protesta social; y 4) la diversidad de acciones que realizan estos jóvenes en sus comunidades de origen, incluyendo los espacios relacionados con la vida política y religiosa y con la migración. Dimensiones de la vida social que, como se verá, no permanecen ajena unas de otras y que, por el contrario, se entrelazan, articulándose en la complejidad de lo que significa ser un joven contemporáneo dentro de un pueblo indígena y vinculado de múltiples formas al ámbito nacional y al mundo globalizado y fuertemente interconectado de nuestros días.

Juan Javier Rivera Andía, en su trabajo “Haciéndose hombre en los Andes. Mitos y rituales amerindios en torno a la juventud y sus reso-

---

tiempo. Hacer un balance de cómo han sido vistos y tratados los jóvenes indígenas por la antropología en América Latina es una tarea pendiente que es imperativo emprender.

nancias en la herranza contemporánea”, se adentra en los ritos de paso que se emplean en los Andes peruanos para que aquellos que son jóvenes retornen a sus aldeas como seres maduros y humanizados, una vez que se han adentrado en las inhóspitas montañas para buscar el ganado que ha andado libre durante mucho tiempo. En este ritual, los mozos sorteán diversos peligros, demuestran gran fuerza física y viven una proximidad inaceptable con los animales, y cuando bajan de las altas montañas para regresar a sus aldeas, igual que los animales deben ser “domesticados”; pero lo hacen después de que han probado una libertad cuyos únicos límites han sido los de su sobrevivencia.

En el texto se comparan los ritos que se realizan periódicamente en una región de los Andes centrales peruanos (el valle de Chancay) en torno al ganado errante de vacunos y camélidos, y los que fueron registrados por los primeros conquistadores españoles que llegaron a la región andina. En los primeros, se examina el ritual de iniciación de los jóvenes a la vida adulta en el Cuzco (el *warachikuy*); y en los segundos, se recupera el mito sobre un joven errabundo de la sierra de Lima (el héroe llamado *Huatayacuri*). Ambos, mito y rito, según el autor, expresan discursos canónicos en torno a la juventud que pueden hallarse, en los Andes contemporáneos, en los complejos procesos de arreo, identificación y herranza del ganado, y que conservan su carácter de rito de paso mediante el cual un joven varón (en quechua *maqta*, *wamra*) se transforma en un hombre cabal (en quechua *qhari runa*). En ellos se advierte que la noción de juventud se asocia con la carencia de un lugar fijo de residencia, y con ello, a la falta de un hogar propio, es decir, de una esposa e hijos propios.

Maya Lorena Pérez Ruiz, por su parte, en el trabajo “Poder y conflicto en torno a la representación social ‘ser joven’ entre los mayas de Yucatán”, recurre a la historia para constatar la persistencia a través del tiempo de la noción de joven entre los mayas peninsulares, y desde allí adentrarse en los conflictos y las resignificaciones que suceden en la actualidad en torno al ser joven. Parte de las referencias aportadas por fray Diego de Landa (llegó a Yucatán en 1549); señala los términos para denominar a los jóvenes en los diccionarios de maya-español (coloniales y actuales); presenta los términos que los actuales

hablantes de lengua maya usan para lo mismo; y explora la voz de los estudiantes (muchachos y muchachas) respecto de lo que para ellos significa ser joven hoy en día. Para esto último analiza los datos de una encuesta levantada en 2010 entre los jóvenes de bachillerato del pueblo de Yaxcabá, Yucatán.

Para indagar lo que significa ser joven en Yaxcabá, y explicar procesos tanto de continuidad como de resignificación y de cambio, la autora aborda el “ser joven” como una representación social. Así, emplea como referentes los significados tradicionales de la representación de ser joven (sus contenidos en lengua maya), los ámbitos de interacción de los sujetos locales que la emplean (circulación y reproducción social) y los procesos actuales a partir de los cuales los jóvenes (conectados de muchas formas con el mundo globalizado, mediante la educación, la migración y los medios masivos de comunicación) modifican los significados de ser joven, reivindicando derechos y ciertas prácticas sociales, con los consecuentes conflictos y negociaciones entre generaciones, al existir entre sus miembros relaciones de poder y hasta de dominación, lo cual provoca procesos de autodefinición sobrevaluada, lo mismo que procesos de estigmatización y de subvaloración de los integrantes de los grupos opositores. Tomando como base el *Diccionario etnolingüístico del idioma maya yucateco colonial* de Cristina Álvarez (1997), Pérez Ruiz recuerda que desde antes de la conquista existían términos para denominar a los adultos, así como otros para referirse a quienes eran jóvenes. Algunos describen los cambios físicos que se inician con la pubertad, otros dan cuenta de formas de comportamiento juveniles y otros más se refieren al contexto social en que se desarrolla la cultura maya. Por ejemplo: *mun pal* significa “tierno” y *ah celem* quiere decir “joven” y se traduce como “varón fuerte y recio como de veinte años”; mientras que *pal-ach can* y *pal-ach t'an* significan “muchacho contar” y “muchacho hablar”, y se traducen como “niñerías y muchacherías de burla y risa”. Para las mujeres jóvenes, por ejemplo, *box tan yem* significa “caramelita tiene” y se traduce como “mozuela a quien le crece el pecho”; *ch'up-al* significa “doncella” y se traduce como “muchacha joven”; en tanto que *zuhuy paal*, que significa “virgen muchacha”, se traduce como “doncella, muchacha” (Álvarez, 1997: 253-256).

La autora encuentra que, hasta hoy, los significados de ser joven que enarbolan los jóvenes estudiantes respecto de la concepción tradicional de los adultos tienen tanto aspectos de continuidad como elementos nuevos, más otros resignificados, pero sin que se hayan transformado radicalmente los contenidos y la importancia de la representación social para organizar las relaciones sociales entre generaciones y darle sentido al tránsito de una etapa a otra de la vida. Modificación sustantiva que se daría si en la concepción de ser joven predominaran las perspectivas que anulan su sentido de transitoriedad y su función clasificadora de un grupo social específico, para otorgarle el significado de ser una sensación y una actitud presente a lo largo de toda la vida de un sujeto. Perspectiva que los jóvenes yaxcabeños están aprendiendo de los medios masivos de comunicación, y que de generalizarse traería como consecuencia lo que algunos autores consideran como un cambio en el núcleo duro de la representación social. Es decir, la transformación radical de los significados de lo que significa ser joven.

Aída Castilleja González y Arturo Argueta Villamar, en su texto “Los jóvenes panaleros de Cherán k’eri, las *uauapu* y la captura ceremonial de la miel”, abordan las relaciones entre los pueblos originarios de México y la naturaleza (bosques, montes, manantiales, plantas y animales), mediante el análisis de los conocimientos y las prácticas presentes a lo largo del ciclo de vida de las personas, y destacando aquellas en las que los jóvenes se insertan en la vida comunitaria. Ilustran las actividades que realizan los jóvenes comuneros de Cherán respecto a las *uauapu*, un insecto social de enorme importancia para el pueblo purépecha de Michoacán, que implica la captura de panales y miel para integrarlos al espacio del pueblo. El contexto ritual de los panaleros es de gran importancia en el plano social porque allí se despliegan actividades que ponen el acento en un sistema de relaciones de intercambio y reciprocidad. Los autores explican que la participación de los jóvenes y niños en la vida cotidiana del Cherán k’eri actual se ha redimensionado después del 15 de abril de 2011, cuando los habitantes de esta cabecera municipal de las tierras altas de Michoacán decidieron poner un alto al saqueo de sus bosques y a la irrupción de grupos del narcotráfico y, con ello, fortalecer su organización interna y

propiciar una amplia participación de todos sus sectores sociales, hombres y mujeres, adultos, niños y jóvenes, refundando con ello un nuevo proyecto comunitario.

Respecto de la juventud, los autores señalan que, al igual que las demás etapas del ciclo de vida de las personas, se marca por determinadas características sociales más que por una edad cronológica. A la muchacha o al muchacho se les llama *nanaka sapí* y *tataka sapí*, aunque también se les puede denominar *marikua sapí* o *tumbí sapí*, que se traducen como “joven chiquita o chiquito”, o como “jovencita y jovencito”. En la siguiente etapa de vida se les llama *marikua* y *tumbí*, que significan “señorita” y “joven”.

En algunos pueblos al hombre se le llama también *paleki* y a la mujer *iurhístskiri*. Otro periodo es el de jóvenes casaderos, que se diferencia claramente con los términos *marikua tembúnuti* y *tumbí tembúnuti*, que se derivan de *tembúna* (novia) y *tembúcha* (novio) y se relacionan con *tembúnani* (casarse la mujer) y *tembúchani* (casarse el hombre). La fase subsiguiente es la de *tata*, *nana*, que se traducen como “señor” y “señora”. Los autores observan que el tránsito de una a otra etapa del ciclo de vida suele marcarse a través de acciones rituales de diferente índole que distinguen a los miembros de la familia según el género, la generación y el grado de parentesco. Un aspecto importante del que dan cuenta en su texto es que la etapa del ciclo de vida que corre entre la niñez y la adultez se ha ampliado actualmente debido a la mayor escolarización, la variación en la edad de matrimonio, la incorporación al mercado de trabajo y la migración a Estados Unidos; cambios que a su vez han generado problemas de embarazos adolescentes, drogadicción y alcoholismo. Concluyen señalando que saberes y rituales como los descritos hacen evidente la importancia que tiene el espacio del monte y los cerros, tanto en la constitución de las comunidades en términos del aprovechamiento de los recursos naturales como en las concepciones y maneras de entender y explicar el mundo y ubicar en él la vida de los purépecha. Se trata de saberes y rituales que pasan de una a otra generación a través de la participación pautada por un orden interno en el cual la clara distinción de las etapas del ciclo de vida de las personas es un factor

que está presente. Y ser joven en el ceremonial descrito es la circunstancia que les permite participar.

Macario Lauro Bautista Ramírez, en su trabajo “Prácticas de noviazgo y negociación familiar entre los totonacos de San Andrés Tlayehualancingo, Puebla”, analiza el noviazgo entre los jóvenes estudiantes del bachillerato como una práctica de reciente aparición, ya que anteriormente eran los padres quienes tenían la responsabilidad de elegir a la futura esposa de los hijos. Ahora, sin embargo, con la puesta en práctica del noviazgo, son los jóvenes, tanto hombres como mujeres, quienes eligen a su esposa o esposo. Esta situación la vincula con la presencia de nuevos factores socioculturales, como la introducción de la luz eléctrica, el agua potable, los medios de comunicación —televisión, radio y teléfono—, la escuela y la migración, que han sido fundamentales para transformar la vida cotidiana de los habitantes de San Andrés; con el consecuente abandono de algunas prácticas y la adopción de otras.

Aspectos sustantivos que se abordan en este trabajo son: cómo se denomina en totonaco la práctica del noviazgo; cómo se llama al novio y a la novia; y cuáles son las diversas reacciones que el noviazgo provoca entre los habitantes de la comunidad, específicamente entre los padres, las madres y los abuelos de los jóvenes, quienes buscan nuevas formas para normar la práctica del noviazgo. Respecto de esto último el autor encuentra que los adultos, en su calidad de madres, padres o abuelos, están modificando sus relaciones con los jóvenes, y buscan medidas que les ayuden a recuperar las relaciones familiares y sociales; además pretenden que las reglas comunitarias vuelvan a ser válidas y aplicadas, y que los padres de familia recuperen su autoridad y sean quienes tengan el control de los jóvenes. Para dar cuenta de lo que los jóvenes conciben y esperan del noviazgo, el autor analiza cómo eran antes y cómo son ahora los procesos mediante los cuales se consolida la presencia de *wa laqwasán* —“los jóvenes varones”— y *wa laqtsuman* —“las jóvenes mujeres”— en la comunidad, y cuáles eran sus características. Respecto del término “joven” (en español), indica que en San Andrés Tlayehualcingo es relativamente nuevo como concepto o categoría, lo cual, aclara, no significa que antes no existie-

ran los jóvenes y que no tuvieran una forma de identificarse y de nombrarse. El autor se vale de entrevistas hechas a padres y abuelos, y da cuenta del presente a través de los testimonios que le brindaron los estudiantes jóvenes de forma individual o al participar en grupos de discusión. Como hablante de totonaco, el autor inserta los fragmentos de las entrevistas realizadas a los padres y abuelos en esa lengua, en tanto que los testimonios de los jóvenes estudiantes de bachillerato los transcribe en español porque en esa lengua fueron realizadas las entrevistas.

Johana Kunin, en su trabajo “Jóvenes indígenas que ‘rapean’ al ritmo de los cambios en el altiplano boliviano”, da a conocer el movimiento de rap político en esa región, al tiempo que analiza los círculos de producción de esta música en La Paz, Bolivia, que mezcla ritmos “ancestrales” y “modernos”, antes del ascenso al poder y durante la primera presidencia de Evo Morales. Plantea que el rap social paceño y alteño es parte de un proceso de re-construcción discursiva de las identidades aymara y boliviana contemporáneas. Música que ha sido utilizada para criticar a la clase política “tradicional”, para apoyar al presidente Morales, para cantar contra la discriminación que sufren los raperos y para concientizar a otros jóvenes sobre diferentes cuestiones de “ciudadanía”.

La autora analiza la relación de los raperos con ciertas instituciones, como embajadas, partidos políticos, centros culturales y ONG, que han apoyado sus “movidas”, y se pregunta si existe una geopolítica del rap en Bolivia, si hay temáticas de canciones más financierables que otras y si, además, los jóvenes se sienten o no “alienados” por hacer rap, música originaria de Estados Unidos. A lo largo de su texto también brinda un panorama sobre la realidad sociopolítica boliviana contemporánea que contextualiza la producción del rap; presenta los trabajos académicos que han tocado el tema con anterioridad con el fin de marcar la posición desde la que escribe; detalla las cinco tendencias encontradas dentro del universo del rap social en las ciudades de La Paz y El Alto; y analiza las construcciones de sentido hechas por los raperos, presentes tanto en los discursos de las canciones como en los testimonios que obtuvo mediante su trabajo etnográfico.

Luego de reflexionar sobre el dinamismo de las identidades étnicas, las relaciones de poder y las tensiones que viven los actores en sus contextos nacionales y globales, Kunin concluye que la importancia del rap social boliviano sólo puede comprenderse como parte de un proceso histórico y social que contribuyó a constituir dinámicamente la identidad boliviana, aymara y alteña; y que para comprenderla se debe abandonar la falsa dicotomía entre la cultura popular contestataria y la cultura masiva occidentalizante y “alienada”, ya que el rap altiplánico boliviano probablemente sea ambas cosas y, también, todo lo que está entremedio.

Elisabeth Cunin, en su trabajo “Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo”, se introduce también en las relaciones que existen entre la producción musical y los procesos identitarios entre los jóvenes indígenas, sólo que ella explora grupos de reggae y ska que florecen en la escena musical del estado de Quintana Roo entre los jóvenes de origen maya. Enfoca la música afrocaribeña para estudiar, con una mirada distinta, los mecanismos sociohistóricos de aceptación, transformación y olvido de las diferencias. A través del análisis de los cantantes, de la difusión de la música y de la organización de los músicos, busca comprender qué significa el éxito de la música afrocaribeña para los jóvenes mayas de la ciudad de Felipe Carrillo Puerto, capital de la “zona maya” de Quintana Roo y región que se considera bastión histórico de la resistencia política y religiosa de los mayas. Para ello pone énfasis en la superposición de varias fronteras —generacionales, étnicas y territoriales—, y se basa en las trayectorias de dos músicos y un grupo musical de Felipe Carrillo Puerto para estudiar la coexistencia de lógicas aparentemente contradictorias de identificación y de pertenencia.

Cunin encuentra que la música afrocaribeña se inscribe en la historia regional de inclusión y exclusión, nacionalización y autonomía, asimilación y resistencia, ya que su presencia es reflejo del proceso de integración de los mayas a la nación, que sucedió desde la Guerra de Castas hasta la creación del estado de Quintana Roo. Explica que el éxito actual del reggae en Felipe Carrillo Puerto o las constantes referencias a Bob Marley pueden entenderse también como una forma

de rechazo hacia las dinámicas de aculturación que siguen vigentes de manera directa o indirecta (creación del estado, migraciones a éste de colonos desde el interior de México, modelo de desarrollo económico ligado al turismo). Es, por tanto, la expresión de una generación de habitantes de Felipe Carrillo Puerto que busca en la historia local y en las circulaciones caribeñas una manera de afirmar una idiosincrasia propia en el marco de la federación mexicana.

De esta forma, para la autora el reggae, más que una “música de jóvenes”, es una “música joven”, asociada a un “estado joven”, que muestra que es posible “negociar” un lugar especial dentro de la cultura nacional a través de la reivindicación de una identidad a la vez mexicana, maya y afrocaribeña. Por ello, el gusto por el reggae no constituye una ruptura o un cambio social encarnado por unos jóvenes, puesto que los ancianos apoyan y aprecian esta música que les recuerda la influencia de la música beliceña en los hatos chicleros (*brukdown*, *sambay*), así como la presencia de grupos beliceños en Felipe Carrillo Puerto. Descubre, además, que músicos y bailarines se identifican como “jóvenes” por una característica asociada a la juventud: la situación intermedia entre la infancia y la edad adulta, entre la dependencia y la autonomía, tanto a nivel familiar como profesional. Y si bien utilizan los recursos de la globalización (páginas web, difusión de su música en *YouTube*, descarga de música en internet), valoran también prácticas “tradicionales” como las conversaciones con los ancianos, las salidas al monte y el conocimiento de las leyendas locales, entre otras. En ese marco, la autora concluye que las fronteras generacionales, étnicas y territoriales son permeables, continuas, reversibles, como lo son también las fronteras académicas. De modo que más allá de las diferencias entre disciplinas (estudios indígenas *versus* estudios afro, por ejemplo), el análisis de la música afrocaribeña en una ciudad maya muestra el interés de cuestionar las categorías de “indígena”, “maya”, “afrodescendiente” y “mestizo”. En sus prácticas sociales los actores de la escena musical en Felipe Carrillo Puerto se ubican en las fronteras, juegan con los límites, superponen las pertenencias, se nutren de referencias culturales múltiples y hacen imposible una interpretación en términos de identidades excluyentes y discontinuas.

Spensy Pimentel, en su texto “Bro MC’s: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra”, se adentra también en las relaciones entre la producción artística y musical y las condiciones que conducen a los jóvenes indígenas al descontento y a la crítica social. Aborda el análisis de la obra musical del grupo Bro MC’s, que se destaca en Brasil como el primer grupo de rap indígena en grabar un disco. Presenta cómo desde el 2008 los jóvenes guaraní-kaiowá que integran este grupo difunden sus canciones para mostrar los graves conflictos que enfrentan en su vida cotidiana al interior del estado de Mato Grosso do Sul. Al analizar los temas de las canciones el autor encuentra que es posible conocer el contexto en donde viven y reflexionar sobre los problemas por los que pasa la juventud de este pueblo indígena: la violencia, el racismo y la lucha por la tierra. En la adopción del hip hop se expresa cómo los jóvenes guaraní-kaiowá adoptan y adaptan los elementos artísticos de ese movimiento de acuerdo con sus propios intereses, en diálogo con el contexto en el que viven y con los conocimientos que les son transmitidos por sus familias.

La protesta social que se ejerce mediante la producción cultural del Bro MC’s sería incomprendible sin atender los trasladados forzados de los grupos guaraní-kaiowá hacia las reservas demarcadas previamente por los funcionarios en complicidad con los grandes terratenientes, ya que en esas reservas la población aumentó rápidamente, los recursos naturales y el área para el cultivo se agotaron y comenzó un tiempo de crisis: sobre población, hambre, desnutrición infantil, violencia y suicidios juveniles, todo ello creciendo progresivamente; de allí que el autor analice el despojo y las políticas de reubicación y traslado que han afectado gravemente a estos pueblos amazónicos.

Parte sustancial del trabajo es el señalamiento de los problemas que enfrentan los jóvenes guaraní-kaiowá en relación con el abandono de los ritos de paso —llamados *kunumi pepy* entre los kaiowá y *ñemongarai* entre los guaraní—, que antes los acompañaban en su tránsito por la pubertad hasta que llegaban a hacerse hombres. Ahora su confinamiento en reservas, así como la necesidad que tienen de emigrar durante largas temporadas a trabajar fuera de ellas, han impactado en las formas de socialización, en las maneras de entrar a la adultez y en el

matrimonio, y han generado condiciones críticas de soledad y violencia que conducen a un número importante de jóvenes a que acaben con su vida a través del suicidio. Pese a todo, los jóvenes Bro MC's hablan de fe para retomar la Tierra Prometida que según los guaraní-kaiowá está en el centro de la Tierra: lugar donde una vez hubo el *Ka'aguyrusu*, la Mata Grande, y que hoy se conoce como el Mato Grosso do Sul.

Bruno Baronnet, en su texto “Los jóvenes tseltales en la vida política de las comunidades autónomas en la Selva Lacandona”, aborda otra dimensión de la crítica y el descontento sociales de los jóvenes indígenas. Examina las formas de participación de los jóvenes tseltales neozapatistas en las prácticas actuales de autogobierno en las comunidades autónomas de Las Cañadas de la Selva Lacandona, en Chiapas, México. Se enfoca en el lugar central que tienen éstos en la organización comunal y regional, en especial en el ámbito educativo. Escribe desde el campo de la sociología del compromiso, constitutiva de la sociología política y de los movimientos sociales, para profundizar en el conocimiento de la construcción social de la subjetividad en las acciones colectivas, y específicamente en la construcción histórica y cultural de la ciudadanía étnica y la militancia indígena. Al analizar la educación, el autor encuentra que casi la totalidad de los educadores designados por sus propias comunidades son jóvenes tseltales que tienen alrededor de 20 años de edad, cuyos padres en general pertenecen a las bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En esa zona de la selva, las escuelas zapatistas siguen calendarios y currículos propios, aunque no todas las comunidades autónomas cuentan con promotores de educación por los limitados recursos disponibles (humanos y técnicos). Los pueblos mayas zapatistas son quienes nombran, vigilan y destituyen a los jóvenes promotores de acuerdo con las necesidades de su organización y con sus prioridades.

En la identificación de quiénes son los jóvenes, el autor encuentra que ser *kerem* “joven” para los tseltales remite a un muchacho varón con edad para obtener derechos agrarios, casarse y tener hijos; categoría que difiere de la de *alal* “niño”, así como de la imagen social de la adolescencia y de la juventud que se tiene en el mundo occidental moderno. Un *kerem* a partir de los 15 años paga su cooperación a la

comunidad y asiste a las asambleas comunitarias. Los varones se inicián ocupando cargos de vigilancia y seguridad, y quienes optan por integrarse a las filas armadas de la “organización” atraviesan un momento particular de socialización juvenil al pasar por los campamentos clandestinos del EZLN. A su regreso, algunos asumen responsabilidades en materia de educación, salud, comunicación y agroecología, u otros cargos o “trabajos”.

Respecto de las jóvenes zapatistas, el autor subraya que aunque su participación activa en la vida política local ha sido fuertemente incitada por el mando político-militar del EZLN, hasta ahora no se puede hablar de igualdad de participación, a pesar de que existe la igualdad de derechos. Están subrepresentadas numéricamente tanto en el servicio autónomo de educación como en salud y en las instancias municipales e intermunicipales rebeldes. Por ello las jóvenes tseltales zapatistas se han sublevado contra la posición de subordinación que les asignan las jerarquías de género, clase y etnia. El autor concluye señalando que la juventud tseltal rebelde representa un actor colectivo preponderante en las nuevas formas de hacer política en los territorios de influencia zapatista, ya que son sujetos sociales “muy otros” que albergan proyectos de transformación política y ocupan cargos con responsabilidades significativas en las estructuras alternativas de autogobierno zapatista.

Carmela Cariño Trujillo, en su trabajo “Jóvenes triquis, participación política y defensa de la autonomía”, reflexiona sobre la participación política de los y las jóvenes triquis en la construcción del Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca, que durante décadas vive la violencia política que ha cobrado la vida de más de mil triquis, entre ellos de varios jóvenes. Presenta un breve recuento histórico que permita entender el contexto en que viven los jóvenes triquis. Plantea lo que significa ser joven hoy en el mundo triqui, ya que la juventud tuvo un activo papel en la conformación del municipio autónomo en 2007, por lo cual, desde entonces, han sido víctimas de la represión gubernamental y de la que proviene de las organizaciones opositoras al proyecto autonómico. Indaga especialmente la participación de los jóvenes triquis en la iniciativa autonómica y en la lucha por el retorno

a sus comunidades, a raíz del cerco paramilitar que los obligó a salir de Copala entre 2009 y 2010.

Un punto importante también es la recuperación de la forma de identificar y nombrar a los jóvenes: se designa *chana’ a ñaañ* a la mujer joven y *chiña’ an* al hombre joven. Ambos antes de casarse y tener hijos. Para el caso de las mujeres triquis la juventud llega con la menstruación y con la posibilidad de ser madres, y termina con el matrimonio o con la llegada del primer hijo. Para el caso de los hombres su condición de joven se marca con los cambios corporales externos, así como por la capacidad de procreación y de formar una familia. La autora encuentra que ser joven triqui hoy no es lo mismo que hace 30 años, puesto que los jóvenes viven el impacto de la educación escolarizada y la migración, pero también de la violencia política que genera un tipo específico de juventud. No obstante, ese contexto adverso, esa misma violencia, ha abierto nuevos espacios para los jóvenes en la medida en que les obliga a migrar, pero sobre todo al propiciar entre ellos la formación de liderazgos, a partir de su trabajo y de su participación en la comunidad, al encabezar organizaciones y asumiendo responsabilidades importantes. Concluye afirmando que en los últimos años, en el marco de la propuesta autonómica, el papel de las mujeres jóvenes también ha sido sobresaliente, puesto que han levantado la voz frente a su comunidad y a la sociedad en general para denunciar la represión y el desplazamiento forzado del que han sido objeto; de modo que las jóvenes triquis desplazadas reconstruyen sus identidades de género a partir de su participación política y en la resistencia.

Laura R. Valladares de la Cruz, por su parte, en su texto denominado “Senderos imbricados. La construcción de una agenda política de los jóvenes indígenas en México”, se propuso recuperar el proceso organizativo de los jóvenes indígenas en México, y afirma que hablar de la construcción de los jóvenes indígenas como actores políticos en el contexto mexicano es una tarea compleja, debido, primero, a la diversidad de expresiones, situaciones y experiencias específicas sobre lo que significa ser joven, fuera y dentro de los pueblos indígenas y, segundo, a la diversidad de los esfuerzos organizativos que éstos construyen a lo largo y ancho de la república. Afirma que una de las particu-

laridades de la organización política de los jóvenes indígenas es el hecho de que sus agendas reivindicativas no pueden separarse de sus identidades étnicas ni, por tanto, de las reivindicaciones de sus pueblos de pertenencia. Y, en ese tenor, considera que ésa es una particularidad de todo el movimiento indígena nacional, ya que sucede algo similar con las mujeres indígenas organizadas, puesto que sus demandas de género se remiten siempre a la necesidad de solucionar los problemas de sus pueblos de pertenencia; es decir, que sus luchas remiten siempre a la colectividad y a su pertenencia étnica. En el caso de los jóvenes, tal particularidad se expresa al mantener como núcleo duro de su identidad la pertenencia a su pueblo indígena. La autora realiza, entonces, un recuento de los procesos organizativos de los jóvenes indígenas en México e Iberoamérica, que aunque son recientes, dan cuenta de la forma en que se expresan las preocupaciones, las identidades y las demandas de los jóvenes indígenas en México. Son motivos de reflexión en este trabajo las organizaciones siguientes: la Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indígenas de México, iniciativa constituida por los jóvenes becarios del Programa Ford, en el cual se formaron 150 jóvenes profesionistas en los diez años de presencia del programa en México; la Red Nacional de Jóvenes Indígenas (Renji), fundada en el año 2008 por 48 jóvenes procedentes de 30 diferentes pueblos indígenas, en el marco del II Encuentro Nacional de Jóvenes Indígenas: Liderazgos Emergentes, convocado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI); y la Red Iberoamericana de Jóvenes Indígenas y Afrodescendientes (Rejina), surgida en el año 2007, en el marco de la Organización Iberoamericana de la Juventud (OIJ). De este modo Valladares hace un recuento general de la participación de las jóvenes indígenas en el movimiento indígena nacional y, particularmente, en el movimiento de mujeres indígenas; y en él recupera los testimonios de diferentes líderes que son mujeres jóvenes. Afirma como conclusión que en la agenda política de los jóvenes indígenas no es posible separar las demandas y los problemas de sus pueblos de origen de las derivadas de su posición de jóvenes, ya que el núcleo duro de su identidad es su pertenencia étnica; de modo que si bien expresan reivindicaciones etarias,

como su derecho a estudiar, a casarse en el momento en que decidan, a no ser criminalizados por su edad, a no ser discriminados y a participar en las estructuras de poder y decisión en sus pueblos de origen así como en las estructuras de poder local y nacional, estas demandas forman parte de las reivindicaciones de sus pueblos de origen. Otra de las características significativas de los jóvenes profesionistas indígenas es su compromiso de poner al servicio de sus pueblos sus conocimientos y habilidades, así como su capital político y cultural. Finalmente, la autora argumenta que es necesario entender los procesos organizativos de los jóvenes indígenas en el entrecruzamiento e imbricación entre los procesos locales y globales, y por la intervención o acompañamiento de instancias estatales e internacionales que trabajan con los jóvenes y la agencia de estos nuevos actores sociales.

Alejandra Toriz de la Rosa, en su estudio “Una mirada al trabajo remunerado en el hogar de las jóvenes indígenas en la ciudad de México”, aborda la situación de las jóvenes indígenas trabajadoras del hogar en la capital mexicana. Se trata de miles de mujeres de sectores pobres y marginados que buscan un empleo remunerado, y que al no encontrarlo o al tener como única otra opción la prostitución, recurren a trabajar en hogares, buscando conseguir un empleo y un salario dignos. Señala los malos tratos que con frecuencia reciben de parte de sus empleadores, al no existir una legislación que norme y proteja los derechos laborales de las trabajadoras del hogar. Se enfoca en las mujeres jóvenes indígenas, ya que si bien algunas estadísticas señalan que en las últimas décadas han logrado incursionar en otro tipo de empleos gracias a su creciente nivel educativo, un número importante de ellas recurre al trabajo en hogares como parte de una estrategia para acceder a recursos que les permitan, simultánea o posteriormente, cursar estudios de nivel medio superior y superior. Argumenta la importancia de que la Ley del Trabajo reconozca un apartado que norme los derechos y las obligaciones de las trabajadoras domésticas, lo cual les brindaría certeza laboral, apegada a derecho, así como condiciones dignas de trabajo y un justo reconocimiento a una ocupación dura, cotidiana e invisibilizada.

Apoya su investigación en los testimonios recabados en el taller de consulta realizado por el Centro de Apoyo y Capacitación para Em-

pleadas del Hogar (CACEH), llevado a cabo en el año 2010, para la Fase Piloto sobre la Situación que Guardan los Derechos de las Mujeres Indígenas en sus Pueblos y Comunidades, organizada por la CDI. Además, se basa en el *Informe 2011* del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), que recupera la información de la Encuesta Nacional de Discriminación 2010, para explicar que las mujeres constituyen casi 93 por ciento de los más de dos millones de trabajadores del hogar en todo el país (nueve de cada 10 trabajadores del hogar); que el 30 por ciento de estos trabajadores no concluyó la primaria, y que el 11 por ciento habla una lengua indígena y tiene, en general, poco conocimiento de sus derechos.

A través de los testimonios que recoge la autora se expresan las condiciones en que trabajan y viven estas jóvenes indígenas; muchas de ellas optan por trabajar en hogares porque han naturalizado el rol subordinado que tienen desde sus propios hogares, de modo que al emplearse como trabajadoras de limpieza piensan que es la única actividad que pueden realizar. Resulta así que incorporar a las mujeres de corta edad en el trabajo remunerado no es para que aprendan a mantenerse solas o para que dejen de ser responsabilidad de los padres, por el contrario, en muchas ocasiones se pretende que sean quienes sostengan la economía familiar. Por último, recuperando las aportaciones de las reformas legales realizadas en torno al trabajo doméstico en América Latina, la autora insiste en la necesidad y la urgencia de legislar en México para garantizar los derechos de quienes laboran en hogares. Tarea que deberá emprenderse junto a campañas para sensibilizar a los empleadores sobre los derechos de estas mujeres.

Dalia Cortés Rivera, en su texto “Las jóvenes hñahñu en contextos de migración y su participación en el sistema de cargos comunitarios”, enfoca la mirada hacia otro aspecto sustantivo de las transformaciones que viven las regiones indígenas ante la fuerte emigración: la apertura de los campos de participación para los jóvenes en tareas y responsabilidades que antes eran únicamente para los adultos. Estudia las comunidades hñahñu del Valle del Mezquital, Hidalgo, México, donde la migración internacional de los padres y la creciente tendencia de la migración de parejas (padre y madre) ha propiciado que sus largas es-

tancias, principalmente en Estados Unidos, se traduzcan en el abandono de niños y jóvenes, quienes en algunos casos han sido dejados a cargo de algún familiar cercano. En ese escenario, los hombres y las mujeres jóvenes han tenido que suplir las responsabilidades y obligaciones familiares, tanto del ámbito doméstico como en las tareas comunitarias. En el espacio público, participan con el fin de representar y resguardar el honor y el prestigio familiar. Sobre esto último, le interesa a la autora resaltar las tensiones de género y generacionales a partir de la presencia y participación de las jóvenes en tal espacio: la apertura, la cancelación, la transformación y la resignificación en las relaciones sociales y de las políticas comunitarias.

Asimismo, la autora encuentra que en las comunidades hñahñu la juventud es una construcción social asociada a valores y normas históricas culturales que posicionan a los sujetos en relaciones, prácticas y espacios definidos (acotados de acuerdo con las relaciones generacionales y de género). Es una representación social que tiene una relación estrecha con la soltería, más que ser una categoría definida por la edad. Así, ser joven significa estar soltero y estar libre de responsabilidades, ya que la frontera entre la juventud y la adulterz la define el ser padre o madre de familia. Sin embargo, aclara que en el caso de los jóvenes éstos ingresan al espacio de las responsabilidades comunitarias a los 18 años, cuando se tornan ciudadanos. Por tanto, la soltería y la ciudadanía definen el estatus juvenil, aunque también se alimenta de las experiencias de la migración, la escuela y los medios de comunicación. Se expresa y representa mediante formas de vestir y hablar, la música que escuchan, las trocas y deportivos en que participan, así como las anécdotas de las travesías de la migración, que se vive como rito de iniciación a la juventud, específicamente en la construcción de la masculinidad de los jóvenes, aunque, cada vez más, las jóvenes que migran van haciendo de la migración también una experiencia significativa en la construcción y valoración de su género.

La autora concluye que los nuevos roles de la juventud y, principalmente, la participación de las jóvenes en el espacio comunitario visibilizan la presencia e implicación de sujetos que hasta antes del fenómeno migratorio internacional no eran considerados en el espacio

público. Dicha participación origina tensión así como procesos conflictivos en las formas de organización social y política comunitarias (sustentadas históricamente en la representación y la autoridad de varones adultos), de modo que además del aumento de trabajo que significa para los jóvenes, éstos enfrentan el rechazo y el escaso reconocimiento formal de su participación. Sin embargo, señala que también se trata de procesos que abren canales para la participación y el reconocimiento de los jóvenes, en los que cada vez más se incluyen las jóvenes, aunque en ellas siguen pesando las estructuras tradicionales de la división sexual del trabajo. Roles que se inscriben en relaciones de poder donde los actores, con sus respectivos capitales simbólicos y políticos, luchan y se entremezclan en juegos de posiciones e imposiciones, y donde se disputa el control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos de las comunidades.

Con este conjunto de textos consideramos que se dan pasos sustanciosos en la comprensión de los jóvenes indígenas de América Latina: en primer lugar, al demostrar que la existencia de los jóvenes y de la juventud entre los pueblos indígenas tiene una profundidad histórica que se hunde en el periodo prehispánico y rebasa el inicio de la modernidad; en segundo lugar, porque se demuestra que los jóvenes indígenas interactúan en espacios sociales y culturales múltiples, pero fuertemente arraigados en las historias de sus pueblos, desde donde actúan lejos de dicotomías mecánicas, como las que oponen su arraigo cultural con la modernidad; y en tercer lugar, porque pese a las fuerzas de la devastación a las que están sometidos sus territorios y sus culturas, muestran su capacidad como actores para participar en la vida de sus pueblos y de los países que los albergan y, de este modo, para levantar la voz y oponerse a la mercantilización y a la destrucción forzada de sus culturas e identidades.

Agradecemos a todos los autores su participación en este libro, y dejamos abierta la discusión para seguir enriqueciendo el campo de investigación sobre los jóvenes de los pueblos indígenas de América.

Ciudad de México, agosto de 2012.

## BIBLIOGRAFÍA

FEIXA, Carles

- 1998 *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, SEP/Causa Joven, México.

PÉREZ ISLAS, José Antonio

- 2004 “Historizar a los jóvenes. Propuestas para buscar los inicios”, en José Antonio Pérez Islas y Maritza Urteaga Castro-Pozo (coords.), *Historias de los jóvenes en México. Su presencia en el siglo XX*, Imjuve/Secretaría de Gobernación, México, pp. 17-32.

PÉREZ RUIZ, Maya Lorena

- 2002 “Los jóvenes indígenas. ¿Un nuevo campo de investigación?”, *Diario de Campo*, núm. 43, mayo, INAH, México, pp. 44-48.

- 2008 “Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿Globalizarse o morir?”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 9-41.

- 2011 “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”, *Alteridades*, año 21, núm. 42, julio-diciembre, UAM-I, México, pp. 65-75.

REGUILLO, Rossana *et al.*

- 2004 *Tiempo de híbridos. Entresiglos: jóvenes México-Cataluña*, SEP-Imjuve/Secretaría General de Juventud/CIIMU, México.

URTEAGA, Maritza

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

VALENZUELA ARCE, José Manuel

- 1997 “Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar”, *Jóvenes Revista de Estudios sobre Juventud*, año 1, núm. 3, enero-marzo, Imjuve, México, pp. 12-35.

VALLADARES DE LA CRUZ, Laura

- 2008 “Ser mujer y ser joven en las comunidades indígenas de

## INTRODUCCIÓN

- México”, en Maya Lorena Pérez Ruiz (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, INAH, México, pp. 69-91.
- 2011 “Fronteras identitarias: jóvenes, género y proceso de cambio en Jonotla, Sierra Norte de Puebla”, *Alteridades*, año 21, núm. 42, julio-diciembre, UAM-I, México, pp. 53-64.



---

*Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*  
se terminó de imprimir en agosto de 2014  
en los talleres gráficos del Instituto Nacional  
de Antropología e Historia.

Producción: Dirección de Publicaciones  
de la Coordinación Nacional de Difusión.

---