

Constelación narrativa de resistencia. Jóvenes hijos de trabajadores agrícolas en la frontera México-Estados Unidos

A Narrative Constellation of Resistance. Young Sons and Daughters Of Agricultural Workers on the Mexico-U.S. Border

SUSANA VARGAS EVARISTO*

RESUMEN

El artículo aborda los relatos biográficos de los jóvenes oaxaqueños asentados en dos puntos distantes de la geografía articulada a la agricultura intensiva. Se propone la noción de *constelación narrativa de resistencia* como recurso metodológico para analizar la complejidad de las historias biográficas desde distintos niveles (geográfico, colectivo e individual). La resistencia se trata como una ruta narrativa producida por los sujetos en respuesta a la discriminación histórica transversal (étnica, de género, racial y de clase) experimentada generacionalmente. El texto se nutre de una metodología cualitativa a través de la entrevista en profundidad de cohorte biográfica.

Palabras clave: Biografías, discriminación, resistencia, etnicidad, constelación narrativa, interseccionalidad.

ABSTRACT

This article deals with the life histories of young Oaxacans settled in two far-removed locations involved in intensive agriculture. The author proposes the notion of the narrative constellation of resistance as a methodological resource for analyzing the complexity of life histories on different levels (geographical, collective, and individual). Resistance is dealt with as a narrative route produced by the subjects in response to the historic overarching ethnic, gender, racial, and class discrimination experienced over different generations. The article draws on a qualitative methodology, using in-depth interviews in a biographical cohort study.

Key words: Life histories, discrimination, resistance, ethnicity, narrative constellation, intersectionality

*"UNAM, Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, becaria del Centro de Investigaciones sobre América del Norte", <susana.vargas.e@gmail.com>

*I know that discrimination motivates me
to show that I can overcome.¹*

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como objetivo estimular la discusión sobre las posiciones de resistencia localizadas en la narrativa de los jóvenes oaxaqueños hijos de trabajadores agrícolas asentados en la frontera entre México y Estados Unidos, específicamente tratamos los casos de Valle de San Quintín, B. C., y Madera, California; dos puntos en el mapa geográfico con presencia de agricultura intensiva que demanda mano de obra inmigrante.

Los jóvenes oaxaqueños en su travesía por los campos agrícolas del noroeste mexicano y el suroeste estadounidense han cruzado diversas fronteras étnicas, raciales y sociales que han dejado huella en su memoria. Esta experiencia impactó su construcción narrativa en contrapunteo con sus ancestros en dos ejes, mismos que conforman el cuerpo del presente artículo: *a*) acciones colectivas bajo distintas expresiones, y *b*) replanteamientos sobre la pertenencia de género.

Un aspecto importante de los relatos biográficos es el que hemos definido como *constelación narrativa de resistencia*. Esta noción permite ordenar y sintetizar el cúmulo de categorías sociales de etnicidad, clase, condición migratoria, género y generación presentes en las narrativas de los sujetos. Asimismo, muestra un sentido plástico que nos permite conjuntar memorias, perspectivas y experiencias vividas por una generación de jóvenes. Por último, facilita articular narrativas de personas instaladas en puntos geográficos distantes, pero con un origen social y étnico en común (Vargas, 2014). En este sentido aclaramos que no se trata de una comparación para explicar cada contexto de estudio, debido a que el concepto de constelación precisamente busca dar cuenta de cómo la experiencia de la pertenencia étnica común entre los jóvenes, produce constelaciones narrativas simultáneas en posiciones geográficas distantes. De tal modo que, a través de la constelación narrativa de resistencia, explicamos un proceso complejo de incorporación a las sociedades de recepción, protagonizado por un sujeto transfronterizo que traspasa fronteras étnicas, de clase, culturales, coloniales, estatales, así como la frontera entre México y Estados Unidos, y jerarquías étnicas (Stephen, 2007: 6).

La narrativa de resistencia la localizamos en el relato biográfico construido por los jóvenes oaxaqueños hijos de trabajadores agrícolas y expresado en una entrevista realizada a jóvenes oaxaqueños hijos de trabajadores agrícolas. A partir de este ejer-

¹ “Yo sé que la discriminación me motiva a demostrar que me puedo superar” (traducción de Chávez, 2013).

cicio metodológico y analítico, accedemos a la manera como los individuos dan sentido a su realidad, la forma de interpretar y ordenar la experiencia vital en un horizonte espacio-temporal más amplio que el inmediato (Velasco, 2005: 247).

Ahora bien, en relación con la resistencia, Foucault la piensa como una condición que existe a la par del poder (Foucault, 1994: 162). Coincidimos con el análisis de Reinaldo Giraldo (2006: 105), quien luego de revisar diversas obras de Foucault define el concepto de resistencia como un proceso de creación y de transformación permanentes. Tomamos éste para suscribir nuestra propuesta y podríamos añadir que es una manera de hacer frente a la condición de subordinación a través de adquirir conciencia de la posición que se ocupa en la sociedad o a través de *la facultad*, metáfora que Gloria Anzaldúa (1997) nos proporciona.

Si trasponemos la metáfora de *la facultad* a la realidad del *outcast* (foráneo, excluido, subalterno), pensaríamos en la conciencia² que un sujeto desarrolla en condiciones de exclusión, discriminación o marginación, tal como lo habría experimentado un niño, un joven indígena en una sociedad distinta de la propia. Tal metáfora estimula a pensar en la posibilidad de este despertar de la conciencia étnica o de clase, en tanto el sujeto comienza a diferenciarse de los otros animando una conciencia del contexto de llegada y su posición en el mismo. Ante la presencia de esta *facultad*, el *outcast* genera una serie de dispositivos o tecnologías de resistencia y conciencia que, a su vez, crean formas particulares de resistencia hacia una sociedad dominante y jerarquizada (Sandoval, 2000: 68).

En este escenario, subrayamos que los jóvenes se incorporan a los contextos de llegada de manera parcial en términos sociales, económicos, culturales y políticos;³ sin embargo, no suponemos que se trata de un sujeto social sin poder de acción, en todo caso lo concebimos atendiendo a su temporalidad. En este sentido, resulta necesario situar a los jóvenes oaxaqueños como sujetos que viven una historicidad externa y a la vez se posicionan desde la “historicidad del sujeto mismo” (Butler, 2000: 13). Así, los ubicamos como seres sociales e históricos que participan en relaciones conflictivas de poder y no solamente se encuentran como espectadores, sino que crean

² O imaginario, que Mignolo (2000) retoma de Édouard Glissant, quien entiende el concepto de “imaginario” como la construcción simbólica gracias a la cual una comunidad, de acuerdo con distintas categorías sociales (racial, nacional, imperial, sexual, etc.), se construye y concibe a sí misma.

³ En otros contextos se ha observado este tipo de patrón de integración en donde la sociedad está organizada de tal manera que lleva a segmentar a la población de acuerdo con sus características de clase social, etnicidad, raza y condición migratoria. En su estudio sobre migrantes magrebíes en París, Tarrius (2010) propone la noción de “la otra integración” para pensar cómo los jóvenes en sociedades altamente excluyentes conforman grupos, organizaciones y formas de asociación delimitadas en espacios territoriales específicos. Cosmopolitismo subalterno es otro concepto que trata de explicar la existencia de grupos que conforman comunidades alternativas al *mainstream*, entendido éste como la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica (Sousa, 2002).

discursos, saberes, verdades, realidades que penetran todos los nexos sociales. Se trata de una declaración de independencia, de alteridad, de intención de cambio, de rechazo al anonimato y de estatus de subordinado (Matterlart y Neveu, 2004: 63).

Las narrativas de los jóvenes oaxaqueños entrevistados parecen especialmente pertinentes para dar cuenta de estas resignificaciones o negociaciones de sentido, así como de su papel en las configuraciones identitarias; dan cuenta de cómo ellos, inmersos en distintos ámbitos donde se entrelazan relaciones de poder (étnico, clase, género, condición migratoria), producen prácticas de resistencia –que no es entendida en términos de un movimiento social masivo, sino de un proceso microsociedad localizada en los relatos de los jóvenes oaxaqueños, en los que se encuentran destellos de cambio, transformación y crítica hacia su condición de género, migratoria, de ser hijos de trabajadores agrícolas y, por tanto, también de clase y étnica.

El universo de casos que nutren esta exposición se compone con las narrativas de personas que nacieron y crecieron en ambos contextos de llegada; su promedio de edad es de veintitrés años; los grupos étnicos a los que se adscriben son el zapoteco, triqui y mixteco, aunque no todos son hablantes de esas lenguas. Todos han logrado obtener una escolaridad media superior, superior e incluso varios han realizado estudios de posgrado. El conjunto de jóvenes son hijos de jornaleros agrícolas que crecieron en el contexto del trabajo en la agroindustria y, aunque todos están desincorporados de este tipo de empleo, durante su infancia experimentaron la vida laboral trabajando por jornal.

LA CRÍTICA A PERMANECER EN EL TRABAJO JORNALERO

Del *field* a la sombra⁴

En este apartado abordaremos las críticas que los jóvenes realizan en lo que concierne al trabajo como jornalero agrícola que sus padres desempeñaron y del cual participaron en su infancia. Durante la revisión y sistematización de las narrativas, presenciamos una constante negativa a permanecer trabajando en los campos, como lo han hecho durante años las generaciones que los anteceden, siendo la tendencia del grupo de entrevistados a desincorporarse de dicho mercado de trabajo por considerarlo precario, sin futuro y que no los dignifica como personas.

⁴ Cuando llamo la atención en la noción de sombra, es para dar cuenta de cómo los jóvenes de manera simbólica la utilizan para referirse a las condiciones de extrema exposición solar que implica trabajar en los campos agrícolas. La sombra puede entenderse como un constructo social encaminado a la vida relacionada con el trabajo fuera del campo, el acceso a la escuela y una mayor integración social.

Hilario nació en Asunción, Ocotlán, Oaxaca; es hablante de zapoteco, creció en el Valle de San Quintín y actualmente es profesor de matemáticas en el nivel bachillerato. Él asume que la generación de sus padres buscó emigrar para tener mejores condiciones de vida, “para proteger a sus hijos”. El empleo es el punto de quiebre entre haber permanecido en su lugar de origen y haber migrado a las regiones agroexportadoras del noroeste. Mientras que en sus pueblos subsistían de la agricultura de temporal, en el Valle de San Quintín podrían acceder a un salario, aunque éste fuera bajo:

Nuestros papás de alguna forma nos dieron protección, ¿no? Tan es así que como el trabajo era temporal allá en la región, en Oaxaca, pues ellos nos sacaron y nos trajeron a donde más o menos hubiera empleo y nos pudieran ofrecer algo diferente de lo que teníamos, y nos quisieron proteger preparándonos para el trabajo. Pero como siempre, hay alguien que mira algo diferente; entonces a ellos [nuestros padres] les tocó ir al frente, abrir brecha y la abrieron en Baja California. Nosotros abrimos una diferente que es ser universitarios y profesionistas, ahora nuestros hijos vendrán y tendrán que abrir una diferente, enfrentando los retos en el tiempo en que a ellos les toque vivir y esto que está aquí que les quede como un legado de que alguien tuvo que migrar para buscar algo diferente (Hilario, septiembre de 2011, Valle de San Quintín).

La narrativa de Hilario nos permite observar algunas situaciones de interés: el inicio del proyecto de migración es impulsado por la abrupta necesidad de dejar sus lugares de origen para emplearse en los trabajos pesados del campo. En estos contextos el trabajo infantil aparece como parte de la organización familiar que apoyaba la subsistencia del grupo, siendo aprovechada esta situación por los empleadores y enganchadores en los campos. El trabajo de los niños, desde luego, representaba un apoyo a la economía, pero además, como lo menciona Hilario, también era parte de la necesidad de los padres para protegerlos, asegurando que sus hijos sabrían trabajar y hacerse fuertes en un contexto de suma precariedad. La migración, como estrategia de la generación de los padres (o primera generación), “abrió brecha” y sentó las bases para tener nuevas condiciones de vida y laborales a las cuales los jóvenes se fueron incorporando sin mayor opción; no obstante, el mismo contexto de llegada facilitó los medios para ir escalando en el ámbito educativo, de tal manera que aunque haya representado un espacio de interacción conflictiva, finalmente la escuela aparece como una posibilidad de transformar el panorama de vida. De esta manera, Hilario y otros jóvenes lograron educarse y profesionalizarse. Esto les permite construir una mirada crítica sobre sus condiciones laborales, pero sin afán de ruptura o conflicto con sus padres, sino reconociendo que se trata de un legado.

Esta misma postura de reconocimiento puede observarse en la narrativa de Juan, zapoteco, originario de Coatecas Altas y residente de Madera. Para él, sus padres tomaron la decisión de cruzar la frontera en busca de mejores condiciones de vida; sin embargo, nunca advirtieron las consecuencias que tendría llevar a su hijo de once años a vivir a Estados Unidos. Juan ha vivido como indocumentado la mitad de su vida. Esta condición, articulada a las arduas faenas en la pizca de uva, lo han hecho reflexionar acerca de si el trabajo como jornalero realmente tiene futuro para él y los suyos. En ese contexto, la educación resulta una forma de trascender las limitaciones que trae consigo este tipo de trabajo y las condiciones de vida que ello supone: “entonces, mejor yo mismo analizo esas decisiones [de mis padres], analizo cómo pasó todo esto de haber migrado y haberlo hecho lo mejor que pudieron. Creo que es un gran ejemplo tratar de cambiar la vida, ya no estar nada más en el campo, porque yo sé que ahí ya no hay futuro” (Juan, 2 de septiembre de 2010, Madera).

Hilario y Juan, cada uno desde el contexto en el que crecieron, revelan una suerte de cambio necesario en la trayectoria laboral, así como de expectativas de vida en el nuevo marco social y cultural. Sus historias y las del resto de los jóvenes muestran la importancia de la historicidad del sujeto ubicado en un contexto social determinado y la importancia de comprender su escenario generacional.

Por un lado, la generación que llegó (alrededor de los años ochenta) a los lugares de trabajo (San Quintín o Madera) abrió brecha a la generación más joven nacida en el contexto de llegada (alrededor de los años noventa), advirtiendo que la educación significa una ventaja en el marco de escenarios de exclusión social. Este cambio en el acceso a la información fue importante, porque mientras la generación de los que “llegaron” tuvo que trabajar en los campos, con la escuela, paralelamente, como un espacio secundario de socialización, para la generación de los que ya nacieron en estos lugares de migración, la educación representó una alternativa al trabajo agrícola. Por tanto, cada generación modifica algunos patrones de su inserción y acceso a recursos disponibles, para utilizarlos de acuerdo con cada circunstancia.

A mi generación siento que le costó, yo puedo decir que me costó, porque yo sí pasé por todo eso de la discriminación, y muchos se quedaron en el camino, dejaron de estudiar, creo que ahí teníamos que tener bien presente y mantenerte de: “¿sabes qué? Nadie tiene que pasar sobre mí”. Y muchos se quedaron en el camino de salir a trabajar en el campo. Fue la opción, ya no continuaron sus estudios. [...] Si le preguntas a cada uno de nosotros, te podemos contestar que por qué lo hacemos [salir a estudiar y no quedarse en el campo], porque miré que mi papá no tuvo esa oportunidad y yo sí la tengo y la voy a aprovechar (Guadalupe, octubre de 2011, Valle de San Quintín).

Como lo apunta Guadalupe, mixteca originaria de San Martín Durazos y maestra de primaria en Tijuana, B. C., su generación se enfrentó a la primera experiencia de convivencia interétnica, tanto en el ámbito escolar como en el laboral. Esta generación, que llegó en el marco de una migración familiar, encontró un contexto en el que resultaba difícil el acceso a la educación, asociado a las condiciones de pobreza de las familias jornaleras. La discriminación tuvo efectos duales: por un lado motivó la deserción escolar (muchos se quedaron en el camino); por el otro, se optó por resistir al ambiente de exclusión.

Pablo, originario de San Martín Ituyoso, Oaxaca, hablante de triqui, trabaja como técnico en informática en la estación de radio XEQUIN, en el Valle de San Quintín. Él observó durante su adolescencia que lo importante de desincorporarse del trabajo en los campos agrícolas era abandonar un empleo que los exponía a las peores condiciones sanitarias, que los invisibilizaba como sujetos de derechos (laborales, sanitarios, humanos) para optar por otro tipo de empleo, que le asegurara un mínimo de condiciones de trabajo decentes.⁵

Para llegar al mismo nivel que ellos [los mestizos], tenía que proponerme esa meta, trabajar desde una simple papelería, en una farmacia, un lugar con techo donde tú trabajes tus ocho horas y se te cumplan tus derechos o al menos unos cuantos. No como en el campo, que no tienes derechos, no tienes ni derecho de voz, porque si el mayordomo te dice haz esto y lo tienes que hacer, que si no lo haces, hay muchas personas que quieren trabajar [...] ahí si no tienes derecho [...] entonces en esto yo tenía que buscar un trabajo así normal, una farmacia, una papelería o un trabajo que no fuera en el campo (Pablo [pseudónimo], 25 de agosto de 2011, Valle de San Quintín).

“Trabajo bajo techo” es lo que Pablo vincula con el mejoramiento del entorno laboral, que las condiciones de trabajo no los expusieran al rayo del sol, a las inclemencias del clima y de los pesticidas. En el marco interpretativo de Pablo, entre la visibilidad de los mestizos y la invisibilidad de los indígenas, estar en un espacio laboral “bajo techo” lo coloca como una persona normalizada y no del campo (racializada).

Paulatinamente, los jóvenes, a lo largo de su experiencia biográfica en estos espacios con presencia de agricultura intensiva, fueron identificando los factores que coadyuvaban a reproducir una posición subordinada. Pablo, por ejemplo, es consciente de que su condición de indígena lo obligaba a traspasar la frontera laboral de

⁵ Se considera “trabajo decente” a aquel que brinda seguridad, que otorga garantías de libertad de sindicalización y que prohíbe el trabajo infantil (Anker *et al.*, 2003; Ghai, 2003 en Lara, 2008: 25). Por el contrario, en el trabajo precario la inseguridad es un aspecto esencial que deriva en la inestabilidad en el empleo, la falta de protección social y los bajos niveles salariales (Lara, 2008: 25).

un espacio de precariedad aguda, hacia otro en el que la situación mejorara. Todo ello, tomando como punto de partida las experiencias de desventaja por motivos étnicos que vivió en los campos agrícolas. Desde su temprana infancia, fue muy observador sobre cómo debía cambiar sus circunstancias atendiendo a lo que la gente “normal” hacía y tomaba como parámetro de “lo bueno” y estandarizado.

Aunque los recursos laborales en el entorno de los jóvenes oaxaqueños tanto en el Valle de San Quintín como en Madera no necesariamente ofrecen un trabajo ideal en el que se visibilicen sus derechos como trabajadores y cuenten con las condiciones de un empleo decente, cierto es que sus experiencias de discriminación también los han llevado a acumular conocimiento sobre la importancia de tratar de cambiar la trayectoria de jornalero agrícola hacia otra distinta. Este ejercicio de crítica y cambio implica retomar los recursos y medios disponibles para utilizarlos, según su propia intención (Castoriadis, 2009: 105).

Beatriz, hija de jornaleros agrícolas, estuvo mucho tiempo en contacto con las condiciones laborales de este sector. Su exposición a este ámbito la ha llevado a sensibilizarse con los temas sobre la identidad de los inmigrantes oaxaqueños y sus problemas: la presencia de jóvenes indígenas participando en pandillas, la pobreza, la discriminación. Estos nudos problemáticos en su comunidad la impulsaron a participar como activista en distintas organizaciones que le permitieron crear conciencia sobre la problemática social y las acciones que convenían para colaborar como activista: “Yo creo que todo eso de la inmigración, de no saber el lenguaje, de no saber las leyes, sí hace que la gente esté en sumisión; mucha gente se aprovecha de eso, especialmente los rancheros, gente rica que tiene dinero” (Beatriz, febrero de 2012, Madera).

Por sus condiciones, la comunidad inmigrante oaxaqueña instalada en San Quintín y Madera, caracterizada por el empleo precario, parece un ámbito social inmóvil en donde los individuos interactúan y se interrelacionan de forma cotidiana; sin embargo, en las narrativas de los jóvenes se perfilan destellos, *microrrelatos*, que visibilizan fuerzas heterónomas que hacen al “sujeto un sujeto sujetado”, como lo señalaría Anabel Rieiro (2010); no obstante, también se presenta la capacidad misma del sujeto de accionar, resistir, resignificar, transformar y algunas veces romper con la reproducción de una estructura y un contexto, que lejos de “estar dado”, estimula la reacción de alternativas y fuerzas vivas frente a la dominación y el control total (Rieiro, 2010: 273).

Profesionalizarse, trabajar bajo la sombra, buscar el cumplimiento y reconocimiento de derechos laborales, identificar empleo jornalero como uno insostenible, sin futuro, indigno, que genera subordinación y explotación son algunas de las expresiones narrativas que muestran los deseos de transformar un ambiente laboral, de crear una historia personal y de otorgar sentido al conjunto de experiencias de la vida indi-

vidual (Touraine, 1995: 29). Se trata de crear una voz propia frente a las múltiples demandas del contexto en términos familiares, étnicos, laborales y sociales.

Si bien la incorporación de estos jóvenes está circunscrita a las fuerzas económicas, sociales y culturales contenidas en la sociedad que los recibe, cierto es que existe un espacio intermedio de interacción entre la sociedad dominante y la sociedad subalterna. Un tercer espacio entendido como aquel que no pertenece exclusivamente a la sociedad dominante ni tampoco al subordinado. Bhabha sugiere una interacción en donde existen fuerzas de poder ejercidas pero también reacciones, todo ello en contextos compartidos (Bhabha, 1994: 241).

EL RAP Y LOS AUTÓNOMOS COMO ACCIONES COLECTIVAS

“Representando a mi gente”

En el primer apartado abordamos el tema de la resistencia desde la percepción individual que los jóvenes han expresado en torno al mercado de trabajo agrícola y su resistencia a continuar inmersos en relaciones de subordinación; sin embargo, esto, según James Scott (2000: 32), aparece como discurso oculto, es decir, como quejas, críticas, demandas que se quedan entre un grupo determinado y no se llevan al plano público; no obstante, hablan de una posición de clase, lo que es común a un grupo y a los lazos sociales que los identifican.⁶ En este sentido, ocurre un tipo de resistencia en el plano de lo individual/oculto.

Por su parte, los jóvenes de Madera llevan a cabo acciones colectivas en las que irrumpen en el espacio público para expresar abiertamente su descontento y crítica hacia sus comunidades y ellos mismos. Es por esto que nos interesa analizar en este apartado las acciones colectivas en torno a dos temas prioritarios de la población joven: la condición étnica y el estatus migratorio. La primera de ellas desde el ámbito de lo musical; así, el rap aparece como vehículo de recreación en el que los cantautores combinan su experiencia étnica con la migratoria.

En un segundo apartado analizaremos el ejercicio organizativo de jóvenes originarios de San Miguel Cuevas, Oaxaca, quienes conformaron una organización llamada Los Autónomos. En este nivel colectivo de la resistencia, que simboliza la capacidad de relación entre personas que pueden entablar luchas en común (Rieiro, 2010: 277), encontramos el ámbito de lo público, un espacio en el que las luchas de los inmigrantes, indígenas, jóvenes oaxaqueños representan formas de resistencia que ya no

⁶ El discurso oculto para Scott funciona en ambas direcciones, para los grupos dominantes y los dominados.

son discretas, sino que movilizan recursos en esos espacios acotados de interacción. Para Scott (2000), el discurso público retoma la imagen que tanto dominados como dominadores personifican para lograr anteponer su visión de poder; finalmente, hablamos de relaciones sociales de poder en donde cada actor social echa mano de sus recursos aun en el marco de relaciones de desigualdad.

A finales de los sesenta surge en Estados Unidos el hip hop⁷ como movimiento artístico en comunidades afroamericanas y latinoamericanas de barrios populares de Nueva York, como el Bronx, Queens y Brooklyn. Este estilo musical tiene cuatro pilares fundamentales: MC, DJ, breakdance (baile) y grafiti (dibujo callejero) (Lauren, 2009 cit. en Murillo, 2011: 6), y es común que quienes lo practican aparezcan en lugares públicos que toman forma gracias a la acción colectiva. Así, el sitio ocupado por el cantante, rapero o grafitero será uno dispuesto para el ensayo, la exhibición, la visibilización y también la confrontación grupal e individual. Los jóvenes raperos⁸ establecen en estos lugares vínculos emocionales de pertenencia, casi siempre retomando problemáticas sociales presentes en su entorno; en cierta medida, buscan ser voceros del conflicto, la desigualdad y exclusión social (Garcés *et al.*, 2007: 15-17).

Rey y Miguel son dos exponentes del rap, con orígenes oaxaqueños, instalados en Fresno, California. Desde hace algún tiempo, fueron invitados a participar en actividades culturales y políticas en el Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño (CBDIO), impulsado por el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB),⁹ una vez que se abrió la comisión para atender al segmento juvenil en la organización. Una de las actividades más importantes de esta delegación fue organizar a los jóvenes para realizar acciones colectivas, pero también para trabajar con ellos en términos del reconocimiento de sus orígenes étnicos. Sistemáticamente el FIOB ha impartido talleres de descolonización con el propósito de reafirmar la identidad propia y hacer valer el derecho de autodeterminación frente al dominio exterior (FIOB, 2009). En este contexto, los esfuerzos aislados de Rey y Miguel se vieron fortalecidos en un ambiente que retoma lo ancestral y lo antiguo como puntos de partida. Este proceso tuvo influencia en el contenido de sus letras, las cuales sufrieron una conversión temática una vez que hicieron conciencia de sus orígenes étnicos. En lugar de abordar situaciones del barrio y de violencia, optan por “representar a su gente” inyectando

⁷ El rap es la música que se desprende de la cultura hip hop; comprende el estilo de canto y la base rítmica en cuatro tiempos o pista musical acompañada con sampleos o armonías, que permite al cantante reconocido popularmente como rapero o rapera expresar sus sentimientos y visiones del mundo mediante letras de su propia autoría (en Garcés *et al.*, 2007: 200).

⁸ El movimiento principal es el hip hop, entendido como una expresión cultural y el rap es la expresión musical de dicho movimiento más amplio.

⁹ El FIOB se fundó en 1991 en Los Ángeles, California. Está conformado por organizaciones, comunidades e individuos indígenas asentados en Oaxaca, Baja California y California.

a sus letras temas y problemáticas referentes a su comunidad migrante y étnica. Paralelamente, en el marco de la apertura de la delegación juvenil dentro de las actividades del CBDIO, se creó una organización que los jóvenes nombraron Los Autónomos, haciendo alusión a un rap con el mismo título de la agrupación Bocafloja, a partir del cual se inspiraron, dado que expresa los ideales en que se sustenta el colectivo.

El primer caso que abordaremos corresponde al de Rey Guzmán. Él nació en el pueblo de San Miguel Cuevas en el año de 1991. Su primera lengua es el mixteco; posteriormente, cuando llegó a Fresno, comenzó a aprender español en la calle –como él lo menciona– y el inglés en la escuela.

Su mamá desempeñaba un cargo tradicional en su pueblo. Rey nació y vivió en su lugar de origen hasta la edad de tres años. En 1994 cruzó la frontera hacia Estados Unidos con documentos prestados. Su condición migratoria es de indocumentado, un aspecto más que se suma a la lista de sus inspiraciones para escribir letras. Logró estudiar hasta el Community College con ayuda de otros jóvenes que se encuentran en la misma situación y que han acumulado información sobre cómo continuar dentro del sistema educativo oficial, aun sin contar con documentos.

Desde muy joven, a la edad de doce años, Rey comenzó a sentir afinidad por la cultura hip hop, gracias a que su hermano comenzó a conocer algunos grupos e intérpretes de este estilo; uno de ellos era conocido como Little Rob, un cantante famoso que se autoidentificaba como chicano. De esta manera, Rey se sintió inspirado y comenzó a escribir sus propias letras; aprendió que existen distintos estilos de raper y distintas perspectivas, como el rap que sólo habla de las experiencias que ocurren en la calle, aquel que habla sobre situaciones que provienen del entorno social en donde se desenvuelve:

Me interesaba hablar más de las calles, pero escuché raperos de España que me los presentó un amigo y me abrió más la conciencia, y de las cosas que hablan es de lo que yo quiero hablar, de la vida de la calle, la pobreza y de lo que pasaba. Más en lo positivo, dar consejos [...] consejos como no caer en las malas cosas. Ahorita de lo que yo hablo más es de mi cultura, de donde yo vengo (Rey, octubre de 2011, Fresno).

A partir de la influencia de algunos grupos musicales, su relación con el CBDIO y de su propia herencia cultural, Rey sintió la necesidad de expresar sus sentimientos respecto de su pertenencia cultural, pues desde tiempo atrás se había planteado el proyecto de conformar un grupo de jóvenes originario de San Miguel Cuevas. Es interesante saber que en particular las personas de este pueblo tienen una interacción muy estrecha, es decir, la generación que antecedió a Rey y a Miguel ha mantenido lazos fuertes entre sus miembros instalados en California con la comunidad en Oaxaca.

Esto ha impactado a las generaciones jóvenes, de tal manera que sus amigos lo hacen. Este vínculo identitario representado por el pueblo ha tenido como resultado que Miguel y Rey hayan convivido desde niños y conformando más o menos los mismos ideales de vida. El rap aparece como una forma de convivencia cotidiana; por ello, las letras que escribe Rey están impregnadas de esta experiencia:

Siempre, siempre he querido representar a mi gente y, como no hay raperos, muchos que representan así, yo quise, quise estar ahí para ellos, para que escuchen el rap y digan ¡oh, yo soy de Oaxaca y soy de aquí! Para que ya no se avergüencen, porque hay algunos jóvenes que les da vergüenza decir que son de allá. Y yo quiero ser esa voz que les pueda decir y que les pueda inspirar. Decir eso, que soy de Oaxaca y sin pena lo digo (Rey, octubre de 2011, Fresno).

Esta conciencia étnica no llegó de manera fortuita para Rey. Cuando era adolescente, renegaba de sus orígenes oaxaqueños por haber sido estigmatizado y discriminado por sus rasgos físicos y su condición migratoria. Esta marca la ha llevado a cuestras y no fue sino hasta que comenzó su convivencia con los demás jóvenes oaxaqueños miembros del CBDIO cuando se reconoció como parte de este grupo social y se identificó con un discurso de autonomía, resistencia y reconocimiento de su cultura ancestral; es decir, Rey encontró un espacio de formación de liderazgos impulsado por el FIOB con un fuerte discurso de reivindicación étnica y con grandes necesidades de posicionarse en el espacio público.

Lo interesante de esta acción de retomar lo ancestral es que no deja de estar cruzada por el contexto social, cultural y político que le ofrece la ciudad de Fresno, California. Rey adopta lo étnico pero adaptándolo desde su propia visión de las cosas, inscribiendo su propia voz de una manera “más abierta”, así dice:

Soy de Oaxaca, me visto de aquí. Hablo mixteco con la gente del pueblo y hablo inglés con la gente que habla inglés, español con la gente que habla español o los mezclamos. Hablo inglés con el grupo (Los Autónomos) también hablamos mixteco, pero yo sé que soy de Oaxaca, con otra perspectiva más abierta y más allá... Mi gente es casi muy cerrada, la gente de aquí, ¿no?, de mi pueblo, es cerrada. Y yo estoy abierto a todo (Rey, octubre de 2011, Fresno).

Su perspectiva de ser oaxaqueño se ha ampliado. Un oaxaqueño que vive distinto de “su gente”, que convive con otros grupos, escucha otra música y se viste distinto está “abierto” al cambio, la negociación y adaptación como una forma de mantenerse en ambos espacios sociales y étnicos, pero desde su propia construcción individual, desde su propia voz y manera de representar su pertenencia étnica a través de la música.

Adaptando la cultura a nuevos relatos y nuevas formas de comprenderla, Rey nos permite advertir que dentro de las nuevas generaciones existe una forma de repensar la pertenencia étnico-cultural. En su narrativa maneja nociones de “abierto” y “cerrado”. Ser abierto implica transgredir las costumbres del pueblo, como Rey, quien viste ropa holgada. A la vista de sus paisanos adultos es un joven “cholo”, estigmatizado; sin embargo para él, es una forma de abrirse a la cultura y costumbres que lo rodean, de adaptarse al contexto y también de exaltar su individualidad. Este proceso marca una nueva perspectiva sobre su ser juvenil indígena, lo inserta en mundos menos herméticos, no estrictamente tradicionales, no decisivamente enmarcados en lógicas rurales o campesinas, sino en “situaciones puente”, esto es, “pendulares”, porque la navegación cultural es la base para toda acción social (Cruz-Salazar, 2012: 158). Este patrón de incorporación parece ser común entre los jóvenes entrevistados. Muchos de ellos reivindican su cultura ancestral, incluso la exaltan; empero, no parece un obstáculo para tomar elementos culturales que el contexto de llegada les ofrece.¹⁰

El caso de Rey muestra la presencia de una crítica sobre la forma “cerrada” de sus paisanos frente a las nuevas condiciones de vida en las que se encuentran, esto significa un rechazo a la música, a las formas que los jóvenes adoptan para convivir con sus pares con distintos orígenes étnicos. Es una forma de construir identidades juveniles, lo que Erik H. Erikson llama “la necesidad de cierta difusión del ‘yo’” refiriéndose a las experiencias en donde el “sí mismo” se expande para incluir una identidad más amplia, con ganancias compensatorias en el entorno emocional, en la certidumbre cognoscitiva y en la convicción ideológica, presentándose una inspiración creadora. Tales estados pueden estar sancionados culturalmente hasta convertirse en instancias de autodefensa y rebeldía ante las normas y valores impulsados en el mundo adulto (Erikson, 1995).

Paradójicamente, a pesar del conflicto generacional por las preferencias de los jóvenes en términos de los gustos musicales y la adopción de las costumbres estadounidenses, Rey mantiene su postura de retomar su pertenencia étnica como una forma de tener un asidero que le provea respuestas y formas de significar y resignificar su estancia entre los mundos paralelos a los que se enfrenta.¹¹

¹⁰ Desde luego encontramos casos de jóvenes que reconocen su origen étnico, incluso sus padres son hablantes de mixteco, pero esto no significa un punto de partida para potenciar su incorporación, más bien resulta un obstáculo y optan por reinventarse como sujetos en una nueva sociedad. Lo que la experiencia muestra es que pueden existir distintas vías de incorporación por parte de los jóvenes. Ahora bien, reconozcan o no su pertenencia étnica como un elemento que afirma su inserción, siempre está presente como un eje que marca un antes y un después en la historia biográfica de incorporación, es un aspecto de negociación constante.

¹¹ Esta forma de retomar la cultura se circunscribe a la influencia potencial que el FIOB a través del CBIDIO ha generado en las ciudades de Madera y Fresno, a partir de reforzar el reemplazo generacional en la organización, sustentado en la gran presencia de jóvenes hijos de jornaleros en la región que buscan un espacio en el cual repensar su etnicidad en el marco de un nuevo contexto social. Sin duda, a diferencia de lo que

Una historia semejante a la de Rey la podemos encontrar en el relato de Miguel, cuyo pueblo de origen es San Miguel Cuevas; él es trilingüe y su primera lengua es el mixteco. Su condición migratoria es distinta de la de Rey, pues cuenta con documentos (a pesar de haber cruzado la frontera sin ellos; gracias a que su papá contaba con residencia, logró tramitar los papeles migratorios); no obstante, Miguel ha crecido en el mismo ámbito de Rey debido al lazo estrecho que tiene con su pueblo.

Miguel cuenta que en una ocasión, mientras cursaba la primaria, tuvo que hacer un ejercicio de construcción de rimas, tenía alrededor de trece años, fue en ese momento cuando se dio cuenta de que se le facilitaba hacerlas: “yo no sabía lo que era el rap antes, pero cuando me dijeron eso, dije ¡ah, yo puedo rimar!”.

De la misma manera que Rey, Miguel hace alusión a su primer acercamiento al rap “negativo”, corriente que se refiere a un estilo de rimar en torno a problemas relacionados con las pandillas, la vida en la calle, en el que “se mencionan muchas groserías”. Por ejemplo, Miguel narra que él creció con la influencia de las pandillas, particularmente a la que se conoce como Los Sureños:

Los Sureños son una pandilla que se hacen llamar Sur 13, no tiene nada que ver con la Mara Salvatrucha 13, que es otra historia. Antes yo quería ser de Los Sureños por el simple hecho de ser algo del sur de la frontera. La historia de Los Sureños empezó en California, se formaron por una mafia mexicana en prisión que se llamaba la “M”, la “Mafia Mexicana” y luego empezaron a crear soldados fuera de las calles que se hacían llamar Sureños y [...] cada quien pertenece como por ejemplo al barrio *Sur 13 BSD, Playboys, Sur 13*, cada quien empezó a crear su propia *clica*, pero siguen siendo sureños todos, Azul sureños (Miguel, 28 de octubre de 2011, Fresno).

Miguel narra que muchos de sus paisanos trataban de acercarse a la pandilla del Sur con el fin de sentirse parte de un grupo que los identificara con sus orígenes “sureños”. Según él, debido a la discriminación, pertenecer a este tipo de asociaciones les permitía sentirse “alguien” o sentirse fuertes frente a la sociedad que los recibía como migrantes, pues los llamados Sureños nacieron en el sur y los Norteños son nacidos en Estados Unidos.

Estas pandillas tenían gran influencia en Miguel, pues trataba de repetir patrones de rap “negativos” que lo instalaban en un estilo de vida asociado a las drogas y en situaciones que dañaban su salud. Igual que Rey, su amigo y paisano, reflexiona

sucede en el Valle de San Quintín, organizaciones ya instaladas en la región del Valle Central, no solamente de origen indígena sino latinas, aparecen como un referente para los jóvenes en el proceso de construir su propia perspectiva identitaria.

sobre la importancia de desincorporarse de la pandilla y comenzar a generar otro tipo de rap “positivo”. Cuenta Miguel:

Había un rapero en California que se llamaba Little Rob, que significaría *Pequeño Roberto* [en español]. Era muy bueno también, cantaba, él era diferente, rapeaba de todo: de desamor, de la vida y también de la pandilla, y ya después Rey y yo nos juntamos, y aunque yo iba mal nos juntábamos, poníamos su grabadora, grabábamos nuestra voz, poníamos la música y nos imaginábamos que rapeábamos como ellos, nos sabíamos todas sus letras... (Miguel, 28 de octubre de 2011, Fresno).

Después de un periodo en el que Miguel cuenta que “estaba mal”, su madre cae enferma. Esta situación –señala– lo hizo ubicarse y retomar nuevamente el *high school* en una escuela de San José, California. De esta manera, comenzó a cambiar su estilo de componer letras tratando de buscar un lenguaje y mensajes más positivos. Al mismo tiempo, contacta a un grupo de rap llamado Bocaflaja proveniente de la Ciudad de México. Se siente influido por el tipo de canciones con “mensaje positivo”. Señala:

El rap es una motivación a seguir luchando, a seguir siendo positivo, y ahora lo quiero hacer para rescatar mi cultura. O sea, porque mi visión era, cuando un oaxaqueño como yo o alguien que venga de allá que vea que yo estoy rapeando y yo estoy hablando de eso, va a ser algo para que ellos digan ¡oh, es alguien de Oaxaca! ¡Yo soy de ahí también! Para que ya no neguemos de dónde somos, ¿verdad?, como cuando escuchas un corrido de un michoacano o un sinaloense, te pones orgulloso, pero yo quiero hacer eso mismo, pero en mi rap (Miguel, 28 de octubre de 2011, Fresno).

Una de las primeras expresiones del proyecto que se ha propuesto Miguel es la creación de un rap trilingüe, mediante el cual exalte el manejo de tres lenguas que han formado parte de su historia de vida como una forma de confrontar a la sociedad que los ha colocado en situaciones de marginalidad o subordinación, pero también de reconocerse como parte de esta complejidad.

Este ejercicio de escritura trilingüe muestra la multiplicidad de nudos conflictivos de acuerdo con la dinámica social en la que se encuentra Miguel. Reiteradamente en las entrevistas, los jóvenes oaxaqueños vinculan el uso de la lengua a un espacio social emocionalmente diferenciado. La lengua materna (triqui, zapoteco, mixteco) es aprendida y utilizada en el contexto familiar y de la comunidad étnica. El español necesariamente debió haber sido aprendido como un medio para subsistir en el contexto del barrio segmentado por población inmigrante mayoritariamente mexicana

de distintos orígenes. Por último, el inglés es una lengua aprendida para subsistir en el ámbito institucional (escolar principalmente) y, desde luego, para incorporarse al *mainstream* desde la convivencia con sus pares en el contexto escolar. Tres ámbitos que Miguel articula en un rap y que implican formas de exigencia distinta para los jóvenes que viven simultáneamente en estos tres espacios sociales. En cierta forma es lo que Federico Gama (2009) sintetiza en *Mazahuacholoskatopunk*, como una suerte de hibridación cultural en la que los jóvenes mazahuas son el motivo central de su obra fotográfica. En este movimiento se puede observar cómo la ascendencia mazahua forma parte importante del ser étnico entre estos jóvenes; sin embargo, esta dimensión identitaria se mueve a la par de las otras sin empalmarse de modo prioritario.

Este tipo de fusiones en el caso del rap se enmarcan en el procesamiento de una perspectiva crítica de los jóvenes, como un replanteamiento de su identidad histórica (Dube, 2010: 270), lo que implica hablar de sujetos inmersos en su propio tiempo y espacio, creadores de su historicidad. En este ejercicio de escritura trilingüe, Miguel expone los distintos imaginarios conflictivos que conllevan a un proceso de descolonialidad, capaces de conformar fuerzas de resistencia antihegemónicas (Rieiro, 2010: 283). Ya no se habla desde la voz de lo marginal, sino desde el reconocimiento de un patrón de dominación que ha operado en su realidad cotidiana, el mismo que ha producido entre los y las jóvenes resistencias, fisuras, distintas temporalidades que no necesariamente desembocan en “el destino único propuesto por las sociedades dominantes”, sino que toma otros matices. En palabras de Rieiro (2010: 285), una descolonialidad que implica encontrar otro desarrollo definido por procesos objetivos, imaginarios y temporalidades propias “porque ya no nos vamos a dejar dominar”, dice Miguel.

El rap, por tanto, es una forma creativa que no consiste en ocupar una situación de libertad abstracta total en relación con los medios y formas, sino en dominar los medios y la información para llevarlos hacia un proyecto personal y luego colectivo. Esta herramienta de expresión y vía de abrir un debate público sobre la crítica que los jóvenes hacen hacia distintas formas de dominación se ve reforzada en el marco de la organización Los Autónomos. El nombre de esta organización se inspira en un rap de Bocafloja cuyo título es “Autónomo”. Ilustra las distintas fronteras étnicas, de clase, raciales y la condición migratoria, con las cuales los jóvenes miembros de este grupo se ven identificados, y a propósito del rap como una herramienta de crítica, lo retoman.

Como se ha observado en diversos contextos sociales y culturales, el rap siempre aparece como una expresión juvenil vinculada con postulados de resistencia civil, de objeción de conciencia y autogestión. Perea (1999: 98) señala que el rapero hace de su discurso una propuesta poética, con su vivencia como inspiración; de ahí “emerge un sujeto portador de un discurso capaz de proveer de sentido las tensiones que atraviesa su subjetividad, su vida cotidiana y su lugar en el universo social. Es el

vocero del conflicto, la desigualdad y exclusión social”, como anotan Garcés, *et al.* (2007: 15-17).

Los Autónomos, al tomar como inspiración dicho rap, tratan de expresar situaciones conflictivas, de desigualdad y exclusión social por las que han atravesado generacionalmente los miembros de una comunidad étnica e inmigrante, pero, más específicamente, de un segmento etario que se organiza para ocupar sitios insertos en el espacio público. En las reuniones de la organización se habla sobre la importancia de sus orígenes étnicos y de pertenecer a una cultura ancestral, como la mixteca y la zapoteca. Siguiendo la idea de autonomía, los jóvenes oaxaqueños buscan construir una organización con una estructura distinta de la que se acostumbra en sus pueblos de origen, en la que existe una distribución vertical y casi siempre con hombres a la cabeza. Los Autónomos buscan construir una estructura horizontal en la que todos participan de todas las decisiones y en todo caso distribuyen responsabilidades. Las mujeres tienen un papel fundamental, igual, son organizadoras y participativas.

En este sentido se busca establecer relaciones más equitativas en términos de género, étnicas y de condición migratoria (no todos sus miembros son ciudadanos). Buscan organizarse de manera autónoma diferente de la tradicionalmente aprendida, intentan romper con relaciones de dominación que evidentemente identifican en sus propias comunidades de origen e incluso en sus familias con el tema de las relaciones de género. Miguel explica que el rap “Autónomo” los define en muchos sentidos “porque no hay estructura, porque no tenemos presidente, subpresidente, tesorero, vamos independientes. Yo lo miro ahora, nos hacemos líderes nosotros mismos”.

Estas experiencias organizativas intervenidas por expresiones musicales, como el rap, señalan la construcción de un sujeto social e histórico: el joven indígena en espacios de migración. Tanto en Madera como en el Valle de San Quintín, los jóvenes hijos de jornaleros construyen narrativas críticas en torno al trabajo que les ofrece la agricultura intensiva, considerándolo indigno, precario, que los sitúa en posiciones socialmente marginadas. Aunque se trata de expresiones aisladas, en conjunto muestran un descontento sobre continuar reproduciendo las relaciones de dominación hacia sus propias personas y familiares.

En esta segunda parte del artículo observamos distintas manifestaciones organizativas que se entrelazan para mostrar la complejidad que representa a los jóvenes oaxaqueños en estos espacios de migración. Expresiones juveniles como el rap, la necesidad de encontrar asideros en la cultura ancestral para retomarla como bandera de lucha, su condición de inmigrantes e indocumentados, la búsqueda de relaciones más equitativas y, sobre todo, de posicionarse como sujetos que se diferencian de su comunidad ancestral, parecen indicar un hallazgo fundamental: la ida y vuelta entre lo tradicional y lo moderno, entre lo individual y lo colectivo en el marco de las

nuevas generaciones de hijos de jornaleros agrícolas en espacios de migración y contextos de llegada.

Coincidimos con otras investigaciones en que en estos escenarios cambiantes, lo “juvenil” se encuentra en construcción en medio de una tensión entre lo tradicional y lo moderno, es decir, en constante reformulación a partir de nuevos referentes (Aquino Moreschi, 2012).

En algunos trabajos se ha señalado que la desobediencia juvenil, la generacional y la pérdida de control comunitario sobre los jóvenes indígenas han creado una problemática social dentro de los pueblos, especialmente ante las generaciones adultas (Pérez Ruiz, coord., 2008; Cruz-Salazar, 2012: 149).

El rap y las organizaciones juveniles articulan en la escena pública una voz e incluso una múltiple presencia de voces, como lo practica Miguel a través de su rap trilingüe. Los jóvenes escapan a una condición individual de resistencia y crítica para tomar la esfera pública. Los jóvenes sin documentos pasaron del discurso fuera de escena (Scott, 2000: 29) al colectivo y público al asociarse con sus pares para conformar organizaciones de sujetos con exigencias ciudadanas.

RESISTENCIA Y LAS RELACIONES DE GÉNERO

Redefinición de lo femenino

El género y la juventud significan construcciones corporales vinculadas con el tiempo en términos de la edad del sujeto y del contexto histórico en que se ubica. Alrededor de estos factores aparecen un conjunto de prácticas culturales mediante las cuales se hacen efectivos determinados modos de realización subjetiva que definen lo que “somos” como hombres y mujeres y lo que la sociedad espera de dicha relación hombre-mujer (García y Serrano, 2004: 198). En el caso de los y las jóvenes oaxaqueñas, esta construcción corporal está vinculada de manera intensa con la familia y con la comunidad étnica. Existe una extendida vigilancia de la comunidad hacia el comportamiento de las mujeres, siendo la familia el vehículo para asegurar la ideología de género predominante. De acuerdo con el planteamiento que hicimos sobre “la historicidad del sujeto mismo”, desde luego le atribuye sentido a su sexualidad en el nuevo tiempo y espacio en el que están posicionados dando cuenta de la propia temporalidad (Butler, 2000: 13).

Por ello, al esclarecer su subordinación en estos contextos familiar y étnico, las mujeres configuran una crítica sobre su posición disciplinada y emprenden estrategias que aseguran el ejercicio de su propia construcción de lo femenino e individual

como estudiar, participar en actividades organizativas e independizarse económicamente del grupo familiar.

Beatriz nació en Oregon, sus padres son originarios de Santa María Tindú. Durante su infancia se incorporó al trabajo en los campos agrícolas en la pizca de uva. En el momento de la entrevista tenía veintisiete años de edad. Estudió Leyes en Heastings, universidad de California ubicada en San Francisco. Una de las razones que la llevaron a enfocarse en este campo académico fue porque desde muy joven se vinculó con el grupo Líderes Campesinas,¹² de quienes recibía asesorías e información respecto de los derechos de las jornaleras agrícolas y su trabajo en los campos. Desde muy joven, Beatriz fue activista, inspirada por su experiencia de migración y por su paso por los viñedos en California.

Varios acontecimientos la llevaron a tomar conciencia de las limitaciones que le imponía ser mujer. Ella rememora que el embarazo inesperado de su hermana mayor marcó la relación con su padre, llenando de incertidumbre la posibilidad de continuar estudiando. Su padre, al desaprobador la condición de embarazo de su hija mayor fuera del matrimonio, estableció reglas más estrictas para las mujeres.

Mi hermana se embarazó y ya después de eso sentí que mis papás ya no me dejaron salir con mis amigas y mis amigos, solamente tenía permiso para ir a conferencias. Entonces, no sé. Es que por ser mujer sentí que mi papá apoyaba más a sus hijos que a sus hijas o como mi hermana se había quedado embarazada eso no ayudó para nada, es por eso que cuando era tiempo de ir a la universidad yo me salí de la casa (Beatriz, febrero de 2012, Madera).

Aunado a ello, el hermano menor de Beatriz comienza a convivir con bandas y a hacerse de “malas compañías”. Ambas situaciones conllevaron a que su padre desconfiara y no la apoyara para continuar sus estudios universitarios. Ante esta situación Beatriz prefirió salir de su casa e independizarse de su familia,

Me mudé porque, pues, sentía que vivir en la casa no era lo mejor para mí. Sentí que mi papá no sabía realmente si quería que yo fuera a la universidad, pero al mismo tiempo él tenía miedo de que fuera a quedar embarazada. Como sea, el apoyo no estaba ahí o sea que yo y una amiga decidimos rentar un apartamento juntas, tuve que salir y no les pedí permiso, incluso pagué el depósito, ahorré dinero y lo usé para salirme de mi casa (Beatriz, febrero de 2012, Madera).

¹² Líderes Campesinas trabaja con mujeres para formarlas como líderes en sus distintos y variados campos de acción.

“Salir de casa” marca distintas situaciones en la vida familiar y comunitaria, pues aparece como un punto de quiebre de la identidad femenina preponderante en los contextos de las familias rurales e indígenas. Con estos escenarios, lo femenino se asocia con el hogar, el matrimonio y la crianza de los hijos, es decir, con una condición naturalizada de ser mujer, que ahora en un tiempo y espacio distintos de las abuelas y madres compite frente a las nuevas necesidades de las mujeres de encontrar un trabajo, una mayor participación política, una nueva forma de relación de pareja y la búsqueda de satisfactores de orden personal (Fuller, 2001: 219).

Beatriz constantemente presenciaba situaciones de desigualdad que la motivaban a pensar en hacer un cambio en su vida. El embarazo a temprana edad de su hermana no fue el único detonante. A pesar de que su hermano se encontraba involucrado en relaciones conflictivas, en bandas juveniles, había un trato favorable hacia él que evidenciaba la preferencia de género, tradicionalmente practicada por su padre,

Mi hermano se juntaba mucho con pandillas y no le gustaba la escuela, se iba de pinta (abandonaba la escuela), incluso uno de los carros que mi papá le compró a él lo arruinó porque lo chocó [...], entonces yo creo que conmigo mi papá no nos apoyaba por ser mujer(es) porque a mí nunca me enseñó a manejar y a mi hermano le compró un carro y le enseñó a manejar. Como a los catorce ya manejaba y yo tenía dieciséis y no me quería enseñar. Entonces, yo tuve que buscar amigos que me enseñaran a manejar y luego tuve que pagar por todas las clases para poder agarrar mi licencia (Beatriz, febrero de 2012, Madera).

Beatriz comienza un proceso de redefinición de su identidad femenina. Esta nueva construcción en buena medida ocurre de acuerdo con el contexto en el que se desarrollan las relaciones intrafamiliares y de género. Un espacio urbanizado en el que se privilegia a los seres autónomos fuera de las determinaciones familiares, más aún cuando éstas se viven de manera desigual. En este sentido, se emprende la idea de llevar a cabo metas individuales. La misma historia de migración de la familia de Beatriz y su experiencia en los campos agrícolas la dotaron de una conciencia social que más tarde la llevaron a participar en organizaciones con enfoque de género. Sus intereses de participación política la colocan en el espacio público, un lugar que en el contexto de la comunidad étnico-tradicional había sido destinado a los hombres, mientras que las mujeres estaban siempre asociadas con el espacio de lo privado-familiar. La mujer tomaba el sitio del mundo interno mientras que el hombre se relaciona con el espacio exterior (Rosaldo, 1979). De esta manera, surgen redefiniciones y giros en la concepción de la maternidad y la identidad de lo femenino en los contextos de llegada.

Además de la étnica, surgen otro tipo de comunidades, como las religiosas, las cuales prefiguran criterios sobre las relaciones de género otorgando un lugar diferenciado a hombres y mujeres. El caso de Sofía permite observar este tipo de relaciones sociales en donde se intersectan lo étnico, lo religioso y lo familiar, articulándose en la construcción de relaciones de género desiguales. Al vivir en el Valle de San Quintín, los padres de Sofía se vieron influidos por la oferta de las distintas religiones protestantes en la región, de tal manera que deciden convertirse de católicos en cristianos. Dentro de la congregación, el padre de Sofía ha sido pastor durante varios años. Esta posición la afecta en términos de su identidad femenina, pues como hija del pastor, hay expectativas sobre sus pautas de comportamiento,

Como que muchos hermanos [miembros de la Iglesia] empiezan a hablar así como que ¿cómo es posible que yo haga muchas cosas que no están permitidas por la Iglesia, siendo yo la hija del pastor! Como salir muy de noche –a veces salgo ya demasiado tarde–, pero es que ellos no entienden el porqué, porque no es como que yo me vaya a un antro a un baile o algo así sino es porque tengo tareas o porque voy a algunos talleres (Sofía, diciembre de 2011, Valle de San Quintín).

Esta vigilancia por parte de los miembros de la Iglesia ha originado que Sofía se resista a ser bautizada dentro del cristianismo para no agudizar su condición de mujer en el marco de una práctica religiosa. Paradójicamente, esta presión social sobre el deber ser femenino se refuerza en la vida familiar en la relación madre-hija, pues la madre de Sofía considera que “por ser mujer no debe juntarse con hombres porque puede ser muy mal visto por la demás gente”.

Mi madre no me deja juntarme mucho con los hombres. Dice que cómo me voy a juntar con ellos y es que no sé por qué pero me relaciono mejor con ellos, como que se me hace más fácil platicar con ellos, hacer amistad y siento que son más comprensivos que una amiga, pero esto a mi madre como que no le parece, me dice que eso no está bien porque soy mujer y se ve muy mal que yo haga eso (Sofía, diciembre de 2011, Valle de San Quintín).

Frente a esta situación conflictiva con la comunidad religiosa, la vida familiar y las reglas sobre lo femenino, Sofía decidió ir a estudiar la universidad en la ciudad de Ensenada,¹³ aun cuando sus padres le retiraron todo tipo de ayuda económica. Su

¹³ La Universidad Autónoma de Baja California *campus* Ensenada se encuentra a tres horas de distancia del Valle de San Quintín.

necesidad de continuar con el proyecto personal la orilla a tomar sus propias decisiones; la educación nuevamente aparece como un detonante de cambio y replanteamiento de la vida familiar y comunitaria *versus* la vida individual.

Ambos casos muestran una contradicción fundamental, los cambios en los patrones sobre la construcción de lo femenino en los contextos de llegada no parecen ser modificados ampliamente en el contexto de las comunidades étnicas, sociales y familiares a las que pertenecen las jóvenes, sino que persisten iniciativas de control y reglas que reprueban la vida pública de las mujeres jóvenes.

En este sentido, aun cuando varios estudios señalan que en contextos de migración las mujeres enfatizan la importancia de disponer sobre su vida sexual tomando iniciativas de negociación y autodeterminación, cierto es que estas decisiones dependen de una serie de presiones personales, sociales y de los hombres (Fuller, 2001: 237).

En otras palabras, si las mujeres en los contextos de llegada redefinen su identidad femenina transmitida generacionalmente, las comunidades a las que pertenecen continúan vigilando que el papel tradicional no sufra modificaciones. Desde luego, esta doble circunstancia establece conflictos entre las jóvenes y su vida familiar-comunitaria. En los casos de ambas, el resultado es abandonar el nicho familiar y comunitario, para emprender su proyecto personal. Esto refleja una acción de resistencia ante las formas de significar la condición de ser mujer.

Sin embargo, existen casos de mujeres que, a pesar de sentir que en su casa las reglas para los hombres (hermanos) son más ventajosas, no tienen la intención de abandonar el nicho, más bien permanecen en él para continuar estudiando aunque con una actitud crítica y de resistencia en relación con la forma de educar a los hermanos varones.

El caso de Mireya ilustra esta situación. Ella es estudiante de universidad en Fresno (Fresno State). Tiene veintiún años y proviene del pueblo de Santa María Tindú. En su relato da cuenta de las reglas que se le asignan comparadas con las de sus hermanos. Como ha sido común observarlo durante el trabajo de campo, los hombres disponen casi siempre de su propio tiempo, tienen la libertad de tener novias sin necesidad de informar a sus padres o solicitar su aprobación, pueden dormir fuera de casa y obtener un auto antes que las mujeres.

¿Qué significa para una joven como Mireya, quien llegó desde edad temprana a Madera, el hecho de no tener las libertades con las que cuentan sus pares? En su relato se muestra este conflicto:

Hay cosas que no estamos de acuerdo [mi hermana menor y yo] *like* [como] con los pensamientos de mis papás, pero creo que ella más que yo. Cuando estábamos en *high school*

es de no salir, nosotras veíamos que nuestras amigas iban al cine y sus papás en lugar de decir “no puedes ir” las llevaban y las dejaban, y las traían, y mis papás nunca querían hacer eso; entonces eso era lo que no entendíamos. ¿Por qué es que no podíamos salir? (Mireya [pseudónimo], noviembre de 2011, Madera).

El caso de Mireya nos permite dar cuenta, por un lado, de la realidad que ella como joven vive en un tiempo y espacio determinados, en donde salir al cine es un acto cotidiano de las chicas de su edad; sin embargo, sus padres se mueven según marcos interpretativos distintos sobre la feminidad y la juventud. Mientras que los padres tratan de aplicar las reglas aprendidas en sus propios contextos culturales, las nuevas generaciones están expuestas a otro tipo de información, normas y estilos de vida. De ahí la pregunta de Mireya: “¿por qué no podíamos salir?”. Una situación que para ella y su hermana podría tornarse totalmente cotidiana, para sus padres significaba mantener el prestigio de sus hijas frente a la comunidad tindureña asentada en Madera y los colocaba en una situación conflictiva ante sus hijas.

El conflicto intergeneracional no es novedoso, muestra la necesidad de las nuevas generaciones de construir su propia identidad asociada a su juventud en términos del tiempo y espacio que les corresponde vivir. Como lo habíamos mencionado, en la etapa de la adolescencia y juventud, aparece la necesidad de conformarse a “sí mismo” con nuevas pertenencias y núcleos sociales para diferenciarse de la generación anterior. Cuando estas nuevas prácticas creadas por la juventud son sancionadas culturalmente, pueden aparecer resistencias y conflictos frente al mundo adulto (Erikson, 1995).

Lo particular de estos casos tiene que ver con el espacio social en el que se desarrollan, donde el conflicto se revela por las nuevas condiciones sociales y culturales en las que se encuentran inmersos los jóvenes y sus padres. Nuevas estrategias de adaptación y cambio aparecen para continuar reproduciéndose socialmente como individuos para distinguirse de la colectividad, lo cual no significa necesariamente romper con ella.

Si en las sociedades tradicionales, la maduración e iniciación sexual y la reproducción iban unidas y marcaban el paso a la vida adulta que, a su vez, se identificaba con la maternidad y los roles de género acentuados (Fuller, 2001: 226), en los nuevos escenarios de migración persiste la tendencia a una mayor experimentación en las relaciones hombre-mujer erótico-sexuales o simplemente amorosas. Lo que se interpone en estos contextos de migración es el periodo de juventud, cuando inician procesos de autorreconocimiento. En particular encontramos que las mujeres entrevistadas buscan incluirse en actividades organizativas, muchas de ellas en el marco de la vida escolar-académica.

ASPECTOS RELEVANTES PARA REFLEXIONAR

Tradicionalmente, los estudios de migración que abordan a una comunidad transnacional recurren al ejercicio comparativo en cada uno de los contextos implicados. El esfuerzo de la constelación narrativa de resistencia busca otro enfoque: comprender la simultaneidad y la narrativa común de los sujetos, aun estando en contextos geográficamente distantes.

Este enfoque no busca descartar la relevancia de los estudios comparativos per se, sino evidenciar cómo la narrativa de una generación con las características ya descritas en el artículo está impregnada por eventos, memorias y huellas articuladas con la descalificación, discriminación y exclusión (social, racial, étnica) de sus grupos de pertenencia. En este sentido surgen dos preguntas: ¿de qué manera, los jóvenes mixtecos, zapotecos y triquis interpretan las narrativas de exclusión social y étnica sobre sus comunidades de pertenencia?, ¿cuáles son los discursos y prácticas que se desprenden a partir de su conciencia étnica y social? Estas impresiones se manifiestan de manera global en los personajes entrevistados, suponiendo de gran relevancia en la experiencia biográfica.

En el presente documento mostramos sólo un par de estas manifestaciones: los procesos y la forma de acción colectiva, así como la construcción de la identidad femenina en relación con la comunidad étnica. La crítica, entendida como quiebre narrativo a nivel intergeneracional y social, la ubicamos como un punto de encuentro entre ambos grupos estudiados (Madera y el Valle de San Quintín). Está enfocada en las condiciones laborales en el marco del mercado de trabajo agrícola, llevando como práctica la desincorporación paulatina del mismo. La escolaridad, para ambos grupos, aparece como la vía de excelencia para lograr este cambio y elaborar su propia enunciación.

El planteamiento sobre la resistencia, entendida como un proceso de creación y transformación de las condiciones inmediatas de vida, nos permitió analizar las estrategias que los jóvenes oaxaqueños emprenden como una forma de oponerse a continuar como subordinados en ambos contextos de llegada. Los jóvenes construyen y acumulan saberes tomados de su entorno, mismos que les permiten elaborar recursos para usarlos en su propio beneficio y procurar una reelaboración de su identidad como hijos de jornaleros agrícolas con una larga trayectoria de discriminación étnica y social.

En el Valle de San Quintín, los jóvenes son muy observadores sobre su posición de clase frente a lo que Pablo nombró como lo “normal”. Esta noción definida a partir de otro “mestizo” que ha tenido acceso a bienes como la escolaridad y la opción de trabajar “bajo la sombra” y no bajo el rayo del sol, como ocurre en el caso de los

jornaleros agrícolas. La dicotomía “normal-anormal” refleja una elaboración conceptual a través de la cual Pablo da voz a sus pares e interpreta las diferencias con las que creció a lo largo de su vida, haciendo un ejercicio reflexivo para ubicar su posición en el conglomerado de diversos grupos sociales.

En Madera, las organizaciones y el rap como expresión juvenil dejan la escena privada para tomar espacios públicos. Ésta es una diferencia fundamental entre ambos grupos en relación con el tipo de contexto en el que se encuentran, donde la oferta de activismo y organizaciones de la sociedad civil encuentran mayor cabida en California que en el Valle de San Quintín. A pesar de que en esta última región, existen importantes experiencias organizativas por parte de la generación que antecede a los jóvenes oaxaqueños, hipotéticamente podríamos señalar que no ha existido un esfuerzo de reemplazo generacional y cabe señalar que la presencia del FIOB en la región es prácticamente nula.

El rap, surge como una alternativa narrativa mediante la cual los jóvenes encuentran la oportunidad de dar voz a sus propias experiencias de vida, pero de forma “positiva”, como ellos la definen; esto es, exponiendo temas cruciales de su comunidad étnica y migrante, como un ejercicio de descolonización, comprendido como la capacidad de crear conciencia sobre la pertenencia étnica, que ha sido retomada como una herramienta para crear discursos políticos a favor de la comunidad. Desde luego, el rap también implica confrontaciones internas en el grupo por los estigmas que sufren los jóvenes derivados de la vestimenta que utilizan, el tipo de relaciones sociales a las que se adjunta, sin embargo, estas diferencias intergeneracionales son interpretadas por los jóvenes como una forma de comprender la pertenencia cultural, pero de “manera más abierta”.

La exposición de los jóvenes a eventos de discriminación a lo largo de su biografía, les dotó de una conciencia social, de clase, produciendo en ellos un posicionamiento. Encontramos entonces la producción de críticas que los llevan a generar una transformación en sus vidas, la muestra más importante de ello ha sido su desincorporación laboral de los campos agrícolas.

Estas transformaciones también implican tensión en las relaciones entre lo individual y lo colectivo, donde lo juvenil aparece como una categoría que permite observar este desplazamiento de los sujetos hacia un estilo de vida que implica la construcción de un proyecto personal. En el caso de las mujeres, estudiar la universidad y enfocarse en obtener recursos para mantener este proyecto las empuja a salir del núcleo familiar. El contexto familiar, étnico y social pone su vigilancia en la recreación de la identidad femenina de las nuevas generaciones de mujeres, sin embargo, se observa una resistencia constante entre el proyecto propio y lo que el conjunto social que las rodea espera de ellas. En términos de la identidad femenina observamos que las mujeres

cada vez están más interesadas en ser parte de la escena pública, no solamente estudiando una carrera universitaria, sino tomando espacios como organizadoras e impulsando espacios para otras jóvenes.

Las tensiones juveniles y de género ocurren por una intensa presencia de la comunidad étnica en la vida de las nuevas generaciones. Aparecen relaciones dicotómicas entre lo público-privado, lo individual-colectivo, lo tradicional-moderno, las cuales cruzan a las identidades juveniles, étnicas y de género. Esto implica roces, aunque lo más interesante es observar que no aparecen críticas determinantes por parte de los jóvenes hacia las generaciones que les preceden. Si bien toman decisiones como abandonar el núcleo familiar, como es el caso de las mujeres, no necesariamente hablamos de una ruptura en términos de la negación del origen étnico, por ejemplo. En todo caso se retoma la pertenencia étnica, pero articulada a otra serie de identidades que los mismos jóvenes han ido adquiriendo en su paso por los contextos de llegada. Al respecto ocurre la creación de puentes, de estrategias que permiten vivir con la dimensión étnica de ser oaxaqueños en tanto se articulan a nuevas identidades. Existe el ejercicio constante de actualización de identidades acorde con su mismo ciclo de vida como jóvenes. Las mujeres, por ejemplo, abren un nuevo espacio en su vida femenina dedicado a la exploración sexual y de vida en pareja, en contrapartida a las generaciones antecesoras.

Para cerrar estas reflexiones resta señalar que los hijos de indígenas migrantes, a pesar de tener un espacio de incorporación limitado en la sociedad, emprenden transformaciones y cambios en torno a su condición subordinada de clase, étnica, género y condición migratoria. En cada una de estas categorías se registran cambios y continuidades, estrategias de resistencia y también formas de negociación e incorporación de nuevos elementos.

En este sentido, consideramos que una forma de resistencia relevante es la importancia de comprender la historicidad del sujeto; si bien afectado por las externalidades históricas y sociales, cierto es que construye nuevos parámetros de interacción social. Nuevas categorías que pueden ser analizadas como la construcción del “ser juvenil” antes no identificada en las comunidades étnicas tradicionales y que ahora en los nuevos contextos parece ser una vía interesante de análisis social.

BIBLIOGRAFÍA

ANZALDÚA, GLORIA

1977 "Borderlands / La Frontera: The New Mestiza", *Hypatia*, no. 12, pp. 105-124.

AQUINO MORESCHI, ALEJANDRA

2012 *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*, Ciudad de México, Publicaciones de la Casa Chata, Universidad Autónoma Metropolitana.

BHABHA, K. HOMI

1994 *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge.

BUTLER, JUDITH

2000 "Restating the Universal", en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Nueva York, Verso.

CASTIBLANCO LEMUS, GLADYS

2005 "Rap y prácticas de resistencia: una forma de ser joven. Reflexiones preliminares a partir de la interacción con algunas agrupaciones bogotanas", *Tabula Rasa*, no. 3, enero-diciembre, pp. 253-270.

CASTORIADIS, CORNELIUS

2009 *Histoire et création-textes philosophiques inédits (1945-1967)*, París, Moon Stone Publications.

CHÁVEZ, JOSÉ EDUARDO

2013 "Immigrant High School Students in Action", en Oaxacalifornian Reporting Team/Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos (ECO), *Voices of Indigenous Oaxacan Youth in the Central Valley: Creating our Sense of Belonging in California*, Research Report no. 1. Center for Collaborative Research for an Equitable California, University of California, julio.

CRUZ-SALAZAR, TANIA

2012 "El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. X, no. 2, julio-diciembre, pp. 145-162.

DUBE, SAURABH

2010 "Identidades culturales y sujetos históricos: estudios subalternos y perspectivas poscoloniales", *Estudios de Asia y África*, vol. XLV, disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58620930001>>, consultado el 4 de diciembre de 2013.

ERIKSON, ERIK HOMBERGER

1995 *Sociedad y adolescencia*, México, Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL

1994 "Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana", en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Barcelona, Altaya.

FRENTE INDÍGENA DE ORGANIZACIONES BINACIONALES (FIOB)

2009 "Taller de descolonización", marzo, disponible en <<http://fiob.org/2009/03/taller-descolonizacion/>>.

FULLER, NORMA

2001 "Maternidad e identidad femenina: relato de sus desencuentros", en Solum Donas, comp., *Adolescencia y juventud en América Latina*, Cartago, LUR.

GAMA, FEDERICO

2009 *Mazahuacholoskatopunk*, Ciudad de México, Instituto Mexicano de la Juventud.
s. f. <federicogama.com/personal/proyecto/mazahuacholoskatopunk>.

GARCÉS MONTOYA, ÁNGELA, PAULA TAMAYO y JOSÉ DAVID MEDINA

2007 "Territorialidad e identidad *hip hop*. Raperos en Medellín", *Anagramas*, vol. 5, no. 10, enero-junio, pp. 125-138.

GARCÍA, C.I. y J. F. SERRANO

2004 "Género y juventud en los procesos de subjetivación", en *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*, Bogotá, Siglo del Hombre/Universidad Central-DIUC, pp. 195-215.

GIRALDO DÍAZ, REINALDO

2006 "Poder y resistencia en Michel Foucault", *Tabula Rasa*, no. 4, pp. 103-112.

LARA FLORES, SARA MARÍA

- 2008 “¿Es posible hablar de un trabajo decente en la agricultura moderno-empre-sarial en México?”, *El Cotidiano. Revista de la Realidad Mexicana Actual*, vol. 23, no. 147, enero-febrero.

LÍDERES CAMPESINAS

Líderes campesina. Organización en California, disponible en <<http://www.liderescampesinas.org/español>>.

MATTERLART, ARMAND y ÉRIK NEVEU

- 2004 *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona, Paidós Ibérica.

MIGNOLO, WALTER

- 2000 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el hori-zonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

MURILLO P., AXEL DAVID

- 2011 “Los jóvenes de la cultura *hip hop*: formas de identificación y estatus político en el municipio de Soacha”, VI Jornadas de Jóvenes Investigadores, 10, 11 y 12 de noviembre de 2011, Instituto de Investigaciones Gino Germani, disponible en <http://webiigg.socials.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/6jornadasjovenes/EJE%201%20PDF/Eje%201_Murillo%20Paredes.pdf>, consultado el 21 de marzo de 2014.

PEREA RESTREPO, CARLOS

- 1999 “Predicando mi mensaje. Testimonio rapero”, *Análisis político*, núm. 37, ma-yo-agosto, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI), Universidad Nacional, Bogotá, 91-109.

PÉREZ RUIZ, MAYA LORENA, coord.

- 2008 *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, Colección Científica, Méxi-co, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 286.

RIEIRO, ANABEL

- 2010 “El sujeto: entre relaciones de dominación y resistencia”, *El Uruguay desde la sociología*, no. VIII, pp. 271-289, disponible en <<http://www.fcs.edu.uy/archi>

vos/Anabel%20Rieiro%20El%20sujeto%20entre%20relaciones%20de%20dominaci%C3%B3n%20y%20resistencia.pdf>, consultado el 18 de febrero de 2014.

ROSALDO, MICHELLE

1979 “Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica”, en *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama, pp. 153-180.

SANDOVAL, CHELA

2000 *Methodology of the Oppressed. Theory Out of Bounds*, vol. 18, University of Minnesota Press.

SCOTT, JAMES C.

2011 *Los dominados y el arte de la resistencia*. 3ª reimp; México, ERA.

SOUSA SANTOS, BOAVENTURA DE

2002 “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, trad. de Libardo José Ariza, *El Otro Derecho*, no. 28, julio, 26.

STEPHEN, LYNN

2007 *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico*, Durham, N.C., Duke University Press.

TARRIUS, A.

2010 “Pobres en migración, globalización de las economías y debilitamiento de los modelos integradores: el transnacionalismo migratorio en Europa meridional”, *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, no. 19, enero-junio, 133-156.

TOURAINÉ, ALAIN

1995 “La Formation du sujet”, en F. Dubet y W. Wieborka, eds., *Penser le Sujet, autour d'Alain Touraine, Colloque de Cerisy*, París, Fayard.

VARGAS EVARISTO, SUSANA

2014 “Del Valle siempre. Constelaciones narrativas y la presencia de la doble Voz. Un estudio sobre los hijos de jornaleros agrícolas migrantes en regiones de acogida: El Valle de San Quintín, B. C., y el Valle Central, Ca.”, tesis para optar por el grado de doctora en Antropología, por la Facultad de Filosofía y

Letras/Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

VELASCO ORTIZ, LAURA

2005 *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*, México, El Colegio de la Frontera Norte/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

