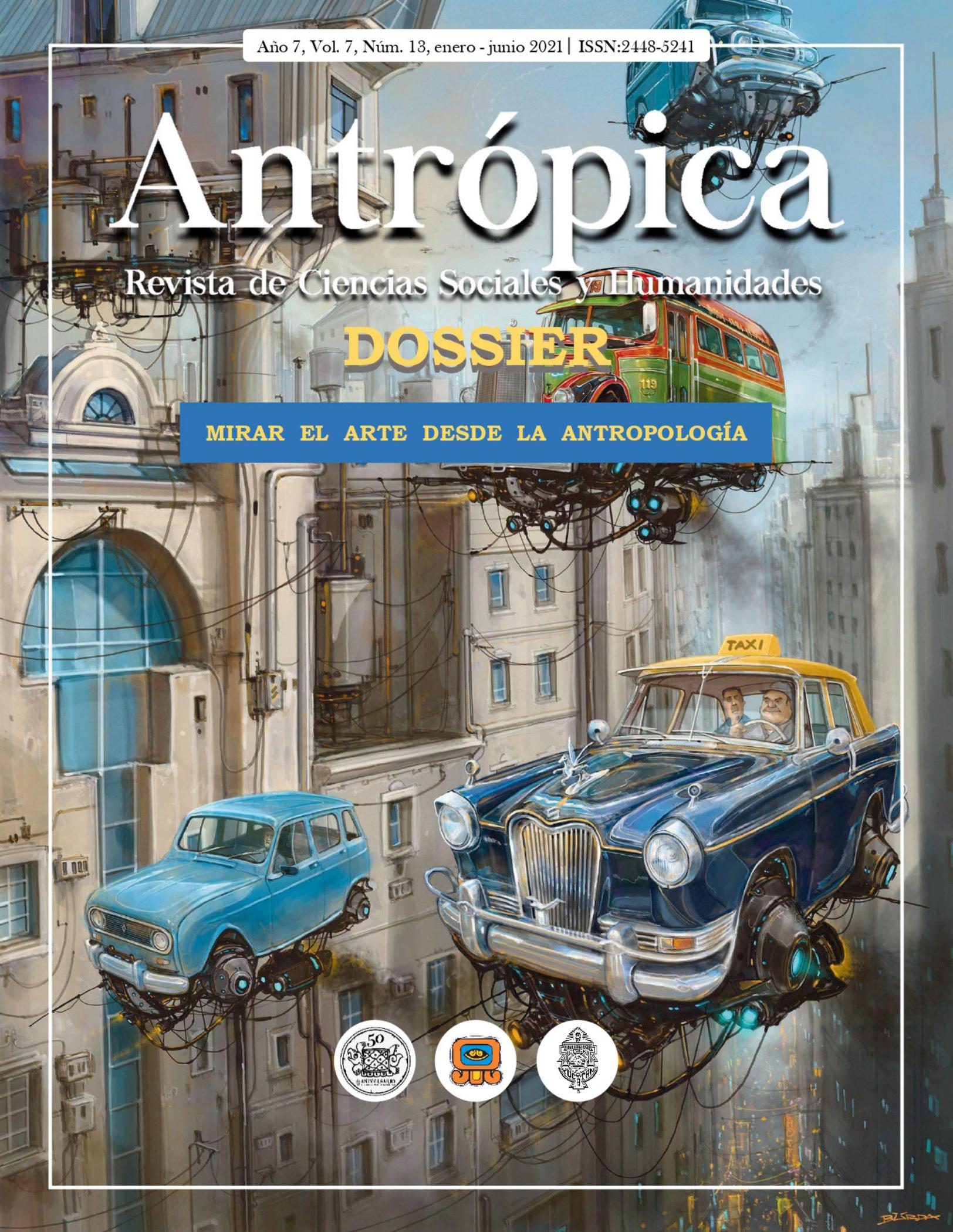


Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

DOSSIER

MIRAR EL ARTE DESDE LA ANTROPOLOGÍA





Etnorock e identidades juveniles entre nahuas y popolucas de Veracruz

Etnorock and youth identities among nahuas and popolucas from Veracruz

José Carlos López López

Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

<https://orcid.org/0000-0001-8536-5540>

josecarloslopezlopez13@gmail.com

Recibido: 30 de julio de 2020

Aprobado: 27 de noviembre de 2020

Resumen

En la porción veracruzana del Istmo de Tehuantepec, algunos jóvenes popolucas de la localidad de Sayula de Alemán han encontrado en las creaciones estéticas del hip hop, el son jarocho y el *grafitti* el medio para construir pertenencias identitarias de género, juveniles y étnicas. Estos jóvenes se han apropiado de estilos, modos y discursos provenientes de las industrias culturales en un entrecruce con sus anclajes locales en el que seleccionan, resignifican y recrean tradiciones culturales autóctonas. Estas acciones cristalizan negociaciones y fricciones al interior de las unidades domésticas y sociales frente a las hegemonías del contexto adulto, tradicional y político que permean sus mundos de vida.

Palabras clave: jóvenes indígenas, identidades étnicas, etnorock, hip hop, popolucas.

Abstract

In the Veracruz region of the Isthmus of Tehuantepec, some young Popolucas from the town of Sayula de Alemán have found in the aesthetic creations of hip hop, son jarocho and graffiti the way to build gender, youth, and ethnic identity. These young people have appropriated styles, ways and discourses from cultural industries in an intersection with their local anchors in which they select, resignify and recreate indigenous cultural traditions. These actions crystallize negotiations and frictions within the domestic and social units faced of the hegemonies of the adult, traditional and political context that permeate their worlds of life.

Keywords: indigenous youth, ethnic identities, ethnock, hip hop, popolucas.

Introducción

Sayula de Alemán es la cabecera del municipio homónimo. Esta localidad semi urbana, ubicada en la porción veracruzana del Istmo de Tehuantepec, alberga alrededor de 13 mil 980 habitantes y cuenta con población originaria mixe-popoluca.¹ De acuerdo a los estudios censales del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y del Consejo Nacional de Población (CONAPO), en esta localidad se registra un alto índice de “presencia indígena” ya que habitan 9, 256 bilingües, 66.2% de la población total), y un aproximado de 15 personas monolingües (Gobierno del estado de Veracruz, 2019).²

En esta localidad, algunos jóvenes popolucas han encontrado en las creaciones estéticas del hip hop, el son jarocho y el *grafitti* el medio para construir pertenencias identitarias de juveniles, étnicas y de género. Estos se han apropian de estilos, modos y discursos provenientes de las industrias culturales en un entrecruce con sus anclajes locales, en el que seleccionan, resignifican y recrean tradiciones autóctonas. Esto cristaliza negociaciones y fricciones al interior de las unidades domésticas y sociales frente a las hegemonías del contexto adulto, tradicional y político que permean sus mundos de vida.

Marco conceptual

En este trabajo, entendemos como “jóvenes indígenas” a los sujetos sociales que se encuentran en la transición biológica y social, estructurada por los diferenciales de género y clase social de cada grupo de pertenencia. Desde esta perspectiva,

1 Los mixe-popolucas de Sayula pertenecen a la familia etnolingüística y cultural del tronco mixe-zoque popoluca. Se encuentran emparentados, principalmente, con los mixe-popolucas de Oluta, Veracruz. De acuerdo con registros censales y económicos de los siglos XVI y XVII, se encontraban asentados en la actual cabecera municipal y se dedicaban a la agricultura, especialmente a la siembra y cosecha de maíz. El pueblo era llamado, hasta el siglo XIX, San Andrés Sayultepeque. Tenían que dar como tributo a la corona española una carga de leña, cinco de camotes y veinte de huevos. Debido a las extenuantes labores para completar los tributos y a las epidemias, hubo un drástico deceso poblacional. Por ello, en 1580 Suero de Cangas y Quiñones, en *La relación de la Villa del Espíritu Santo*, solicitaba la disminución de carga de trabajo para los habitantes de Zayoltepeque (Sayula), pues no se daban abasto al carecer de mano de obra (Melgar, 1995). En 1746, Villaseñor y Sánchez registraba que había 140 familias de indígenas y recibían solo cada domingo la visita de un cura, debido a la lejanía y las dificultades para llegar a Sayula.

2 Los mixe- popolucas de Sayula denominan a su lengua como *t- kamaya* [yámay], “el idioma que se habla aquí”. Sin embargo, debido a los procesos de afirmación identitaria en la actualidad, es complicado establecer una auto asignación étnica y lingüística, pues, generalmente, se denominan como *popolucos*, “auténticos popolucas”, “popolucas” o “mixe-popolucas”, ello depende del sector social y el capital cultural que poseen respecto a su origen étnico [información del autor].



se postula a la juventud como una etapa.³ Este es un proceso y un resultado que se construye de acuerdo con las características socioculturales e históricas de cada sociedad. Por lo tanto, se experimenta de disímiles formas entre las etnias, clases sociales y género. Esta es una condición de vida recientemente identificada entre los pueblos originarios y de interés de estudios dentro de las ciencias sociales (Pérez Ruíz, 2008; Reguillo, 2000).

En este sentido, Feixa (1998) considera que para la antropología la juventud es una construcción cultural que está relativizada en el tiempo y en el espacio:

[...] Los contenidos que se atribuyen a la juventud dependen de los valores asociados a este grupo de edad y de los ritos que marcan sus límites. Ello explica que no todas las sociedades reconozcan un estadio nítidamente diferenciado entre la dependencia infantil y la autonomía adulta (p.18).

De acuerdo con algunos autores (Castro Pozo, 2008; Feixa y González, 2005; Zebadúa, 2011; *et al.*), el “proceso de emergencia” de las juventudes indígenas se ha estado construyendo a partir de los contextos propiciados por la educación, la migración y el consumo de las industrias culturales globales, a través de los medios de comunicación masiva (entre los que sobresalen las llamadas “redes sociales” y el uso intensivo del internet). Debido a esto, los espacios de socialización ya no se hallen exclusivamente en el seno los grupos familiares y la vida comunitaria, sino en múltiples espacios donde intervienen la escuela, la iglesia y las migraciones voluntarias o forzadas, donde se construyen relaciones personales con agentes externos a las comunidades. Tales contextos abren la posibilidad a una mayor individualidad que se recompensa al tener poder de elección y decisión en el trayecto de su vida. En tal sentido, Zebadúa (2013) propone que:

El/la joven rural e indígena se coloca como ‘sujeto emergente’ dentro de la globalización, y de esta manera todo lo relacionados con la construcción de sus identidades, y sus discursos culturales en general [...] forma parte de la evolución de escenarios sociales que actualmente concurren en los contextos internacionales. Todo ello se observa en contextos locales y más, en particular, con las juventudes indígenas. Ello quiere decir que las juventudes rurales e indígenas representan ahora un colectivo donde pueden observarse decididamente lo volátil de los referentes globales (supuestamente homogéneo y hegemónico) y las diversas formas de adhesión a dichos referentes reciclándolos, haciéndolos suyos, pero siempre en constante crítica con respecto a las maneras de incluirse dentro de la globalización (paréntesis originales) (p. 44).

³ A partir del horizonte de investigación en el que partimos, “joven” es una categoría de carácter relacional, en tanto que se construye en contraste con otros jóvenes, adultos y niños. Esta es una condición que subyace a un tiempo y a un espacio determinado, contextualizado en el acceso a los recursos materiales y simbólicos en la estructura social pues, no todos cronológicamente hablando, gozan de igual modo lo juvenil. De allí que sean disímiles en sus anclajes al presente, así como en estilos, formas éticas y estéticas de representarse en el mundo (Castro Pozo, 2008; Pérez Ruíz, 2011).



Estos contextos gestan los que se han denominado, entre la academia, “jóvenes indígenas”, ya que se encuentran en un ámbito de innovación cultural y flexibilización identitaria que los insertan en mundos menos herméticos, en lógicas no estrictamente tradicionales, rurales o campesinas totalizantes. Son sujetos sociales que manifiestan la inclusión a sus localidades de origen en un anclaje dinámico, al compás de las transformaciones globales, construyendo discursos de pertenencia identitaria de acuerdo con sus adaptaciones a los entornos actuales, fincando procesos identitarios de autopercepción y heteropercepción⁴. De modo que:

[...] en ellos se expresan con nitidez los conflictos y las disyuntivas sobre el cambio y la continuidad de sus grupos culturales, así como el impacto de los medios de comunicación masiva y del consumo de bienes culturales, exacerbado por la globalización económica y la mundialización de la cultura (Pérez Ruiz, 2011: 65).

De esta manera, en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, se diversificaron los estudios de las juventudes indígenas en las ciencias sociales; entendiéndolas como construcciones sociales, históricamente situadas y en el contexto de las dinámicas socioculturales, las estéticas y los lenguajes juveniles (Castro Pozo, 2008).⁵ En tal sentido, las académicas Kropff y Stella (2017) realizaron un mapeo de estudios que abordan la intersección entre juventud y etnicidad en Latinoamérica en tres grandes enfoques: 1) el que considera edad y etnicidad como datos iniciales, tomando la condición etaria y la identidad étnica como puntos de partida. Los temas más recurrentes están atravesados por la integración en la sociedad mayor del sector recortado para el análisis; 2) el que problematiza la juventud basada en la definición de la etnicidad a partir de estadísticas naciona-

4 Estos procesos expresan mecanismos en los que, estratégicamente, los actores sociales cuestionan el propio término de “indígena” o en su defecto lo retoman, en el contexto de la exhaustiva vinculación con lo global. Dicho concepto, es producto de una hetero-denominación (primero impuesta y luego apropiada por algunos), con lo cual los externamente denominados indígenas pueden o no identificarse. Mientras que la autodenominación reconoce a varios pueblos con culturas, lenguas e identidades diversas, la autopercepción forma parte de la construcción de adscripciones creadas desde sus identidades locales, subjetividades y etnicidades particulares (Pérez Ruiz, 2011).

5 Zebadúa (2011; 2013), propone analizar estas expresiones a través de las identidades en un enfoque transcultural, entendido como un proceso social de intersección por el cual convergen distintos patrones culturales, sin que estén en una situación de conflicto y que uno sea más prioritario que otro. De modo que, es a partir de la transculturalidad que se crean nuevas identidades juveniles, definidas ya como “múltiples”. Por su parte, Cruz Salazar (2017: 55) propone usar el término *etnojuvenil* en tanto que esta es: “una categoría teórico-metodológica que intersecta (*sic*) la etnicidad y la juventud para explicar la reconfiguración identitaria de los jóvenes indígenas que corporalmente expresan un *ethos* distinto al de sus padres y abuelos. Éste (*sic*) se compone desde la voluntad, la reivindicación o el orgullo étnico, muy presente en las generaciones crecidas o nacidas con el movimiento zapatista, no sólo en Chiapas sino en toda América Latina [...] Dichos modos de hacer y pensar están orientados por la transculturalidad y un *gestus* diferente al de las generaciones previas porque los movimientos corporales, el vestido y el lenguaje son menos controlados”.



les/estatales y, finalmente; 3) el que considera la juventud como dato biológico/cronológico y construye la etnicidad como objeto de análisis. Este se funda en la definición de la juventud indígena como lugar de enunciación, colocando el foco en el campo de las producciones estéticas o artísticas. Sus preguntas se relacionan con los efectos que, en tanto prácticas culturales, tienen al nivel de los roles comunitarios o de las identidades en la tensión entre tradición y modernidad en el marco de procesos vinculados a la globalización.

De este último enfoque, existen una serie de trabajos que dan cuenta de las producciones culturales de jóvenes indígenas particularmente en el ámbito musical. Entre ellos, destaca el trabajo de Kunin (2014) con jóvenes raperos de las ciudades de La Paz y El Alto, en Bolivia; Pimentel (2014) con el hip hop de los Guaríní-Kaiowa de Brasil y de Cunin (2014) con las reproducciones musicales afrocaribeñas entre jóvenes mayas en Felipe Carrillo Puerto, en el estado de Quintana Roo, México. Tales trabajos muestran el arraigo a las prácticas culturales de sus pueblos y ejemplifican las expresiones de la juventud indígena en diferentes espacios sociales y culturales. En ese tenor, otra importante contribución es el texto de Kropff (2014) sobre jóvenes mapuches de Argentina, donde describe las distintas acciones que realizan con el fin de recuperar sus territorios, entre ellas la ejecución de la música de rock. A estos procesos de hibridación musical, se les ha definido como *etnorock*, es decir, como:

[...] una manifestación musical en la que distintas vertientes del rock y otros estilos musicales, como el ska, el hip hop, el reggae, el metal y el punk que se han fusionado con cantos tradicionales o concepciones culturales de los pueblos de origen (Llanos, 2014: 132).

El *etnorock* forma parte de la agencia de jóvenes indígenas que dejaron de ser actores pasivos del consumo musical global al producir música propia desde lo local. Tales prácticas son una expresión cultural novedosa en la que la puesta en escena del rock y de otros géneros afines como el hip hop, el ska o el reggae puede leerse como una manifestación de las sensibilidades musicales contemporáneas. Esto posiciona a los jóvenes como agentes protagónicos de novedosas culturas juveniles (López y Ascencio, 2014; Pimentel, 2014). En efecto:

[...] aquí convergen distintos procesos: el redescubrimiento de lo ‘propio’ y de las creaciones locales en términos musicales junto al recurso de una música híbrida que marca una diferencia cultural con la que los jóvenes resignifican lo indígena y con esto propician que las fronteras entre los géneros y tradiciones musicales se diluyan” (Lopez Moya y Cedillo, 2017: 37).

Cabría proponer llamarles a estas creaciones estéticas de acuerdo con la variabilidad de los estilos, *etnohiphop*, *etnoreggae* y *etnopunk*.



Método y técnicas de trabajo

Este texto fue construido a partir de datos obtenidos entre agosto de 2014 y enero de 2015 entre jóvenes mujeres y hombres con una edad promedio entre 12 a 20 años residentes de la cabecera municipal de Sayula, para elaborar mi tesis de maestría en Antropología Social en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) (López López, 2015).

En el marco de esta investigación, consideramos relevante la centralidad en el actor y su agencia social (Long, 2008), pues, esta perspectiva metodológica permitió prestar atención a las articulaciones que los individuos crean para resolver problemáticas desde ámbitos locales frente a lógicas hegemónicas. Este enfoque metodológico logró analizar las acciones políticas, estrategias discursivas, así como las construcciones identitarias de las y los jóvenes en los contextos socioeconómicos que experimentan cotidianamente. En antropología, el giro hermenéutico ha permitido el retorno del sujeto, el reconocimiento del punto de vista del “nativo” y la interdiscursividad en la construcción del conocimiento antropológico, al descentrar la mirada al objeto, la discusión sobre la diversidad, la identidad y las subjetividades. Por ello se recurrió a la etnografía como enfoque y método.

Se realizaron entrevistas estructuradas, semiestructuradas y a profundidad, así mismo se formaron grupos focales con las y los jóvenes indígenas actores a través de la residencia y visitas prolongadas a Sayula de Alemán. En ese sentido, se llevó a cabo observación participante en estas localidades para conocer las acciones y estrategias de las y los jóvenes al interior de sus comunidades, así como para conocer las fricciones, negociaciones y las contradicciones. Por otra parte, se realizó una revisión bibliográfica documental (tesis, artículos científicos, estudios etnográficos, libros), hemerográfica (revistas, periódicos, folletos) y revisión audiovisual y electrónica (a partir de videos y grabaciones de audio publicados en internet, principalmente pistas de música realizados por las y los jóvenes de Sayula).

Resultados

En la década de los setenta y ochenta del siglo XX, en el Istmo Veracruzano, se vive el momento de mayor apogeo en la zona industrial petrolera con la construcción de los complejos petroquímicos de Cosoleacaque, Cangrejera, Morelos y Pajaritos. De esta forma la zona se caracterizaría por atraer mano de obra de distintas poblaciones cercanas y de toda república mexicana en busca de un puesto en la industria petrolera. Estos cambios socioeconómicos influyeron, de manera diferenciada, en cada una de las poblaciones zoque-popolucas (Texistepec y a lo largo de la Sierra de Santa Marta), mixe-popolucas (Sayula y Oluta) y nahuas



(Oteapan, Zaragoza, Cosoleacaque y Jáltipan) de esta región. Sin embargo, intensificaron y profundizaron la marginación social, la desigualdad y los procesos de mestizaje a través de la reestructuración económica intracomunitaria, absorbida por los procesos de modernización a través de la industrialización regional y la rearticulación de las dinámicas de reproducción social en las relaciones interétnicas e intraétnicas (Báez-Jorge y Báez, 2005; Prévôt-Schapira, 1994).

En la década de 1990, en esta región se experimentó la sustitución de los proyectos intervencionistas estatales por el modelo ultraliberal de regulación. La economía campesina e indígena de la zona se vio afectada por la reestructuración, privatización y cierre de complejos petroquímicos, así como por la privatización de las agroindustrias y la contracción de las agencias gubernamentales al sector agropecuario (Palma, Quesnel y Delaunay, 2000: 106).

A principios de los años de 2000, la crisis económica a lo largo de todo del Istmo veracruzano y en el municipio de Sayula, provocó que muchos pobladores vieran en la migración una salida viable para buscar mejores oportunidades de empleo. Algunos se trasladaron a las ciudades del norte del país, otros se insertaron en los flujos internacionales, específicamente en Estados Unidos. Sin embargo, factor económico no fue el único que contribuyó a la migración de mucha de la población de Sayula, también lo hicieron algunas percepciones acerca de la vida rural, por ejemplo, el hecho de que permanecer era sinónimo de continuar trabajando en el campo, sin tener más esperanza que contar con lo mínimo para sobrevivir.

Específicamente, los popolucas de Sayula se trasladaron principalmente a las maquiladoras de Ciudad Juárez, pues esta ciudad se convirtió en un polo de atracción importante para la población mexicana en búsqueda de empleo. Como parte de una estrategia común al desarrollo de la migración en el estado, fueron atraídos por “enganchadores”, quienes prometían una serie de “beneficios”, ofreciéndoles pasaje y hospedaje que pagarían poco a poco con la obtención de sus primeros salarios. De esta forma, se fueron creando las redes que permitían el desarrollo de una migración más intensa, la cual consistió en hombres solos y, en menor medida, mujeres que vieron en la migración una salida ante la imposibilidad de obtener empleo en su comunidad. De acuerdo con las referencias que me dieron algunos pobladores de Sayula, que retornaron definitivamente a la localidad, en Ciudad Juárez existe una colonia conformada principalmente por popolucas llamada Independencia, y uno que otro migrante de los municipios vecinos de Texistepec, Oluta y Soconusco. La mayoría de popolucas de Sayula que se dirigieron a Estados Unidos están asentados en la ciudad de Nueva York y tienen empleos muy variados. Familiares de estos migrantes refieren que hay alrededor de treinta personas que conviven a menudo, hablando su lengua mixe-popoluca.



Las dinámicas experimentadas en la cabecera municipal de Sayula a lo largo del siglo XX, si bien modificaron aspectos estructurales y socioeconómicos, también fortalecieron el sentido de pertenencia identitaria y promovieron la construcción de fronteras sociales con respecto a las diversas alteridades con las que interactuaron e interactúan en la actualidad. Lejos de que “la cultura de las sociedades indígenas” se destruyera dramáticamente, como argumentaban Münch (1994) y otros autores, antes bien desarrollaron mecanismos selectivos con ciertos elementos culturales que sirvieron de base, tanto para incorporarse a las lógicas económicas y socioculturales, como para no perder completamente su identidad étnica.

Pese a los derroteros provocados por la absorción de los polos regionales, los procesos de industrialización, la imposición de ideológicas desarrollistas con orientaciones capitalistas, la sujeción económica y los procesos de movilización social provocados por la crisis económica de la retroacción estatal en el Istmo veracruzano, los mixe popolucas continúan desarrollando mecanismos de agencia, estrategia y dinamismo que les han servido como base tanto para incorporarse a las lógicas económicas y socioculturales imperantes, así como para resistirse frente a los embates de los procesos de modernización, proteger sus territorios y conservar sus tradiciones culturales e identidades étnicas. Se expresan en otros espacios y pueblos originarios tal y como lo recalcan los estudios de Bastián (2011) entre mujeres nahuas de Oteapan y en Velázquez (2006) con pobladores zoque-popolucas de Soteapan, así como una diversidad de estudios antropológicos y etnográficos que dan cuenta de ello (véase Delgado, 2010; Uribe, 2002, entre otros).

En tal sentido, Melgar Bao (1995) consideraba que, pese a su incorporación a los distintos procesos socioeconómicos, en el caso singular de los mixe-popolucas de Sayula de Alemán, continuaban reproduciendo sus identidades:

[...] la zona popoluca mejor comunicada, Sayula, ha subsistido hasta el presente a pesar de los fuertes embates de la modernidad y de la hegemonía mestiza, así como de los provenientes de su función subordinada al eje mercantil Acayucan-Coatzacoalcos. Sayula reproduce su identidad mixe-popoluca de manera diferenciada (p. 24).

Estos procesos de agencia no han sido dúctiles en ningún sentido, antes bien son mecanismos que manifiestan la capacidad instrumental de los pueblos indígenas para mantener sus identidades y tradiciones culturales pese a los escenarios de discriminación, desigualdad social y racismo aún imperantes en nuestros días.

En la actualidad, en la cabecera municipal de Sayula, el impacto que ha tenido más de medio siglo de procesos de modernización en determinadas prácticas culturales, más allá de hacerlas desaparecer o estar “destruirlas”, ha provocado



que se reinventen, se reelaboren y se redefinan en una mutua correspondencia con estilos de vida influenciados por la economía capitalista y los mensajes de la globalización cultural. Ejemplo de ello se manifiesta en el contexto de la migración internacional, donde han surgido proyectos y discursos de revitalización y concientización de su identidad étnica. Por ejemplo, en algunos casos, los migrantes de retorno apoyan iniciativas para fomentar las tradiciones culturales de los popolucas en Sayula, ya sea económica o discursivamente, o bien retoman algunas de las ideas y proyectos observados en otros contextos culturales durante sus experiencias migratorias. Como es el caso de G.R (de 45 años); quien se autodefine como *indígena popoluca* y migró a los Estados Unidos en 1992, donde se insertó en redes de amigos y familiares que ya se encontraban asentados en aquel país. Durante su estancia:

Sali de paseo a una reservación india donde observé la forma en que unos indios americanos, estaban vestidos con su indumentaria tradicional, hablaban su lengua nativa y vivían en sus chozas puntiagudas [...] esto me llamó la atención e investigué, luego supe que estos indios vivían de un subsidio del gobierno gringo, y que solo se dedicaban a exponer su cultura indígena y permanecían en su territorio primigenio. Fue ahí cuando me di cuenta que mi origen indígena podría ser utilizado para el bienestar de mis hermanos indígenas, así cuando llegué a Sayula traté de realizar esas ideas aquí.⁶

A su regreso, ya establecido en la localidad decide, junto con otros pobladores, crear la *Organización Indígena de Sayula* y propone el proyecto de “Reserva Indígena” en Sayula en una junta vecinal y frente a las instancias municipales de ese entonces, donde pensó congregar a:

veinte familias popolucas que hablen la lengua materna y que sean campesinos para instalarlos en un terreno a las afueras de la cabecera municipal [con una extensión de cuatro hectáreas]. Ahí solo hablarán lengua popoluca y desarrollarán los conocimientos y prácticas ancestrales. Para ello es necesario que no cuenten con los servicios de energía eléctrica, que sólo permanezcan en ese espacio, manteniéndose con los productos de las cosechas. El objetivo de este proyecto es que vuelvan a existir “indígenas auténticos” que hablen la lengua y permanezcan practicando la cultura.⁷

Como se puede observar, el proceso de migración ha servido para algunos habitantes de la cabecera municipal de Sayula como un mecanismo de concientización de su identidad étnica. De esta forma, metafóricamente, las remesas vienen acompañadas de percepciones sobre el territorio y la etnicidad que intensamente enriquecen sus discursos, de manera práctica y narrativa, sobre el fomento a las prácticas popolucas tradicionales.⁸

6 Entrevista realizada a G.R., 20 de diciembre de 2014 en Sayula de Alemán, Veracruz.

7 Entrevista realizada a G. R., 20 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.

8 Entrevista realizada a C. B., 14 de diciembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz.



En ese sentido, otros procesos de apropiación cultural dentro del contexto migratorio se presentan cuando, durante la década del 2000, los jóvenes popolucas de Sayula consumen productos culturales provenientes de los sayuleños asentados en las ciudades de Chicago, Los Ángeles y New York, principalmente música, estilos, formas, identidades y estéticas del hip hop. En la década de 2000, un gran porcentaje de los jóvenes de la cabecera municipal de Sayula ya habían incorporado significados relacionados con el hip hop ¿Cómo se entiende esto? M. L. cuentan que en esos años:

La mayoría de nosotros los jóvenes andábamos rayando las paredes, poníamos nuestros nombres para identificar de quién era el barrio. Por las noches o después de clases nos juntábamos y organizábamos en el parque o en cualquier esquina de la calle, batallas de improvisación con letras de hip hop que nos sabíamos en aquella época. Quienes tenían familiares en el Norte [Estados Unidos] les mandaban ropa al puro estilo hiphophero: camisas largas de marcas de Nike o Adidas, pantalones de tallas muy grandes, gorras y tenis. Escuchar el hip hop durante esa época era una forma de ser, de resistir y estar en contra de lo que tus padres pensaban.⁹

Los jefes de familia que observaban estas acciones relacionaban estas prácticas con estereotipos negativos de vagancia y drogadicción, rechazando esta serie de novedosas formas de expresión cultural. Algunos de los primeros jóvenes en incorporar el hip hop, ahora ya adultos y padres de familia, mencionan cierta cercanía con las drogas, aunque esta, consideran ellos, no estaba ampliamente relacionada con las prácticas del hip hop, sino que era aislada.

Una de las motivaciones actuales de las y los jóvenes de Sayula que se identifican con el hip hop se trata de suprimir los estereotipos que se le han adjudicado como la drogadicción o el vandalismo. Uno de los compositores de hip hop más destacados en Sayula, por sus producciones y por su trayectoria como músico de “barrio”, es MC Moska (MC significa maestro de ceremonia en la estructura musical del hip hop; por otro lado, Moska es alusión a la toponimia de *Sayultepetl*, “cerro de las moscas”). Él opina al respecto que: *el problema es que este tipo de música lo relacionan con la delincuencia o con la drogadicción, y por mi parte escucho y compongo rap para que la gente no la vea como una forma de violencia, sino como una forma de expresión.*¹⁰ A continuación, presentaré un fragmento de la canción “Bienvenido a mi viaje” de MC Moska, escrita en el año 2000 y publicada en el año de 2011:

9 Entrevista realizada a M. L., 28 septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. Mario tiene 29 años, actualmente se dedica a trabajar como empleado en un centro comercial de la vecina ciudad de Acayucan. Asimismo, estudió hasta el nivel medio-superior en la localidad.

10 Entrevista realizada a MC MOSKA, 9 de septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. El entrevistado expresó que se dejará este sobrenombre a cambio de su nombre verdadero. Actualmente, MC MOSKA tiene veintiocho años, labora como albañil en la cabecera municipal y cuenta con escolaridad nivel básico.



La vestimenta no importa y ni los tenis de marca.
 Creme que el suelo no corta,
 corta el filo de la espada que se demuestra,
 que demuestro en cada poesía dejada en este mundo
 donde los sencillos somos muchos,
 pero pocos los que lo hacemos de verdad [...]
 Se marchitaron rosas en mi exterior,
 se llenaron bolsas para regalarme
 un minuto y medio de silencio
 que sólo espero que sea pasajero.
 En este autobús quiero ser el primero en subir
 y el último en bajar,
 encontrar la aguja en el pajar,
 la abeja en el panal y caminar
 con un estilo que sé que
 poco a poco puede progresar.

En la actualidad, los primeros adolescentes en apropiarse de este estilo son considerados como *maestros* porque se les atribuye ciertos signos de liderazgo por haber desarrollado una forma local y propia del hip hop. Algunos de estos personajes ya no se encuentran en Sayula, pues han decidido migrar en búsqueda de empleo a ciudades donde tienen familiares. Tal es el caso de Arturo Mendoza, quien se trasladó a Ciudad Juárez a pesar de que empezaba a figurar como rapero reconocido en la localidad.

No obstante, aún queda uno de esos *maestros*: Juan Piyú (Pollo) de 26 años, padre de familia de tres niños, y empleado como cargador de maíz en la empresa Vásquez Aguilar S.A de C.V de la localidad (propiedad de una familia con origen alteño). A pesar de que ya no se encuentra relacionado con las prácticas musicales, los niños y jóvenes de la cabecera municipal de Sayula admiran y reconocen su labor como rapero, ya que fue uno de los primeros en grabar canciones y difundirlas en internet. Gracias a esa actividad pudo relacionarse con otros grupos de música en las ciudades de Coatzacoalcos, Minatitlán y Acayucan, con quienes se reunía en ciertas ocasiones para realizar conciertos.¹¹

Las acciones de estos *maestros* del hip hop local repercutieron en gran proporción en la década de 1990 en los niños de Sayula, provocando que estos se apropiaran de nuevas formas identitarias. Esos, que ahora son jóvenes, son los que continúan practicando el rap y en general el hip hop, pero ahora con tendencias de afirmación étnica.

11 Entrevista realizada a Juan Piyú, 14 septiembre de 2014, Sayula de Alemán, Veracruz. Este informante decidió que le denominara de esta manera, pues entre la población solamente lo conocen por este apodo, aunque su nombre es Juan García. Me fue muy difícil ubicarlo en mi segunda visita a la población por su nombre, hasta que definitivamente decidí indagar por él a través de este seudónimo.



Otro personaje emblemático en el grupo de los *maestros* raperos es el solista *Popolucas Klan* con el cual se inicia una mirada crítica hacia los diversos cambios en la vida cotidiana de la población. A principios del siglo XXI, elaboró una canción denominada *A ti te llega*, que muestra lo que, desde su opinión, ocurría en Sayula con la lengua indígena. A continuación, transcribo algunas líneas:

En Sayula, el paisano moderno no habla el popoluco;
dialecto que, por oírse feo, que tu futuro es el inglés
[...] hay quien se burla de quien lo habla,
es en serio, por lo mismo me han dicho indio
y lo soy, porque mi destino en Sayula
es haber nacido para representar al pueblo
y al hip hop en forma de ruido.

En esta canción se aprecia el malestar por el aparente rechazo de la lengua y la discriminación por el uso del idioma popoluc de algunos *sayuleños* (pobladores popolucas que niegan su origen étnico) por parte de los “sayuleños modernos”. A través de esta canción, *Popolucas Klan* expone la vida cotidiana de los pobladores de Sayula, donde se manifiestan inquietudes por el aparente desuso de la lengua, el rechazo a las influencias culturales de pobladores “externos” en la cabecera municipal y de la “tecnología”. Asimismo, establece una crítica a los diferentes presidentes municipales. Continuemos leyendo algunos fragmentos de la canción “A ti te llega”:

[...] Aquí me refugio,
soy el águila y el estilo es mi nido.
Culebras rastrean mi tierra y los arruino.
Rap callejero, con micro y sin él pero fino.
Por las calles yo ando.
Verán mi gente, llenos de mierda,
les hablo de la cultura externa,
a esos que vienen invadiendo:
váyanse a la verga,
y lo digo así
no por ser obsceno
me hace ser grosero.
Ver a mis paisanos tratados
por alguien como pordioseros
¿A qué me espero?
También el avance de algún presidente
que nos saque de este agujero,
eso será en el año 00.
Es el principio del fin [...]
La tecnología, y la puta ciencia,
aunque te ayuda, pero nos absorbe [...]
Dejaré algo para que crezca
otro ritmo a manifestarse.



En el año de 2005 muchos adolescentes empezaron a organizarse en sus escuelas y colonias para formar grupos, o bien para realizar pequeñas fiestas en las que se desarrollaban improvisaciones de letras al ritmo del hip hop. En una de estas reuniones, por ejemplo, cuatro jóvenes de la Secundaria Técnica Agropecuaria Núm. 60, crearon el grupo de hip hop *Sector 145* (información del autor).

En la actualidad, producto de estos procesos, emergen cada más vez en Sayula de Alemán las acciones de jóvenes popolucas que se encuentran desarrollando diversas estrategias para reactivar y fomentar prácticas tradicionales, en un constante juego con la circulación global a través de las industrias culturales y los medios de comunicación masiva. Estos jóvenes participan en un proceso de reetnización al interior de sus localidades, a través del rescate de las lenguas autóctonas, de la gastronomía local, danzas y música en franca hibridación cultural, con el fin de expresar discursos de pertenencia identitaria. Para ello realizan hip hop en su lengua vernácula, expresando inconformidad frente a la discriminación y la desigualdad social que experimentan en el Istmo veracruzano, sobre todo para resignificar sus raíces étnicas. Uno de ellos refirió al respecto que:

*Sabemos que el rap es parte de la cultura norteamericana, hecha por negros que hablaban de su malestar en sus barrios. Nosotros hemos decidido retomar ese rap para adaptarla a nuestra forma, nuestras costumbres y tradiciones. Lo que buscamos es retomar esa música para hablar de nuestras raíces, de la lengua popoluca. Pero también lo hacemos para criticar la corrupción, la pobreza en la que los diferentes gobiernos nacionales y municipales nos tienen, y el neoliberalismo extranjero que nos está dejando sin comer.*¹²

J. M. también considera que para poder acercarse hacia las “raíces ancestrales” de los popolucas es conveniente enseñar a los jóvenes a sembrar semillas con la asesoría de ancianos popolucas, ya que esto generaría la comprensión de los significados lingüísticos y cosmogónicos de algunas prácticas. Por esta razón, al tener disponible una propiedad de una hectárea en las afueras de la cabecera municipal (perteneciente a su familia), decidió llevar a un grupo de diez jóvenes y niños para desarrollar ahí una especie de parcela demostrativa basada en la siembra de semillas de frijol, maíz y, principalmente, cacao. El interés por cosechar este último obedece a que la bebida considerada tradicional, ritual y autóctona, denominada *popo*¹³, está compuesta a base del *Theobroma cacao*.

A partir de estos elementos, los jóvenes seleccionan determinados elementos del repertorio cultural que son reelaborados para utilizarlos como “emblemas culturales”, permitiendo que el resto de los habitantes de la cabecera

12 Entrevista realizada a J. M., Sayula de Alemán, Veracruz, diciembre de 2014.

13 Esta bebida es elaborada con cacao, arroz, maíz, raíz de *axquiotte*, canela y azúcar. El *popo* debe ser preparado con utensilios nuevos ya que puede perder la característica principal: la espuma. A lo largo del sur de Veracruz se encuentran una serie de variantes en la forma de preparación e imaginarios en torno a esta “bebida tradicional” (al respecto véase Delgado, 2010).



municipal (con y sin orígenes étnicos) se identifiquen con tales elementos. Estos emblemas son asumidos y se desempeñan como símbolos diacríticos de la identidad. Un ejemplo de esto es la bebida denominada *popo* que, a pesar de ser compartida en todo el Sur de Veracruz, en los estados de Chiapas y en gran parte del estado de Oaxaca, es considerada como “tradicional” y es aludido como una referencia de lo “auténticamente tradicional”, reconociéndosele como un símbolo de la identidad popoluca.

La idea de “volver al campo”, como este actor denomina a esta fase de su proyecto, tiene la intención de reducir gastos al utilizar las enseñanzas de los ancianos para hallar soluciones para combatir las plagas o algunas infecciones en las plantaciones maíz y frijol, en lugar usar agroquímicos para fertilizar sus cosechas. Pero el objetivo principal de esto es volver a las raíces étnicas, conocimientos locales que consideran “perdidos” por los procesos de modernización. Sin embargo, paralelamente, realizan una “lucha invisible” J. M. lo define, pues reelaboran sus identidades étnicas al compás de los contextos globales, socioculturales y económicos que experimentan.

J.M. se considera a sí mismo como indígena, a pesar de que no tiene un pleno conocimiento de todas las manifestaciones culturales y de las “tradiciones”. Sin embargo, como ya he descrito arriba, no solo está motivado por su conocimiento de algunos elementos del acervo cultural popoluca, sino también por la influencia de organizaciones que buscan las reivindicaciones culturales indígenas de las comunidades aledañas a la ciudad de Acayucan. Su autodefinición como indígena se relaciona también con cierta resistencia hacia los ejes de poder local y global.

Conclusión

Los jóvenes de la cabecera municipal de Sayula se localizan en espacios de confrontación entre la cultural local y los mensajes globales de las industrias culturales, enfrentándose al mundo interconectado a través de los distintos procesos de migración, así como del acceso a la educación y al internet. Las diversas formas de agencia de estos jóvenes mueven de sitio el papel social de estos actores en su comunidad, ya que van asumiendo ciertos roles en la circulación de los bienes culturales y simbólicos en Sayula, reconfigurando así su participación y construyendo, para ello, nuevos modelos identitarios debido a su facilidad para salir y entrar en los márgenes de lo local y lo global (Pérez, 2008). Gracias a sus propuestas novedosas de valorización del repertorio cultural popoluca, a través de este género musical, pueden manifestar su posición política y su inconformidad frente al gobierno municipal y estatal, así como frente a los grupos de poder local y global, utilizando los recursos tecnológicos a sus alcances.



La negociación de las prácticas y el uso estratégico de la matriz cultural ha servido para proyectar los intereses de estos jóvenes como formas de recuperación de las tradiciones y afirmación identitaria en la comunidad; en ellos hay préstamos, aportaciones y reutilizaciones culturales que funcionan como enlaces en las construcciones de sus agencias. El hip hop, por ejemplo, ha sido una de las herramientas preferidas de los jóvenes de Sayula para expresar sus reacciones frente a eventos que ellos consideran presiones de tipo social, religioso, económico y político. Así pues, esta apropiación del hip hop forma parte de la adquisición de los mensajes de la globalización cultural provenientes de Estados Unidos, que llegó a Sayula a través de las noticias de los migrantes de Sayula con orígenes popolucas, iniciándose con ello la construcción de nuevas prácticas identitarias (consumo de música, vestimenta, adquisición de aparatos electrónicos, etcétera) (García Martínez, 2014).

Estos actores sociales se encuentran posicionados entre los mensajes de la globalización y en relación con el acervo cultural popoluca, elaborando estrategias para fomentar las “tradiciones”. En ese proceso combinan lo tradicional y lo global para llevar a cabo una autoafirmación identitaria. Sin embargo, estas elaboraciones entran en conflicto con grupos de poder en la localidad pues formulan disyuntivas y resistencias frente a una cotidianidad, plagada de faltas de oportunidad laboral y educativa (Zebadúa, 2010; García Martínez 2012; 2014).

Los discursos de estos jóvenes raperos dejan claro su rechazo al ambiente económico local, la inseguridad propiciada por la delincuencia organizada, la falta de oportunidades laborales y la aparente pérdida de sus tradiciones culturales popolucas, mediante letras que hacen notar su inconformidad. Este proceso de hibridación musical o *etnorock* (*etnohiphop* como proponemos aquí), forma parte de las agencias de jóvenes indígenas que dejaron de ser actores pasivos del consumo musical global al producir música propia y local. En ese comienzo de selección de emblemas culturales indígenas se funde lo tradicional y lo moderno (Cruz y Ascencio, 2014; Pimentel, 2014).

En efecto, como ha mencionado Maya Lorena Pérez Ruiz (2008), con el uso del hip hop estos jóvenes experimentan la globalidad a través de sus producciones de lo local. Estos actores han reelaborado las prácticas tradicionales bajo determinadas dinámicas entre lo local y lo global, es decir, no adoptan la cultura del hip hop del Harlem neoyorquino pasivamente, sino que reelaboran esas representaciones para llevar a cabo una revalorización étnica.

La elección o la supresión de ciertas prácticas obedecen a estrategias de los actores que refuncionalizan algunos elementos para legitimar sus intereses. Esta adaptación selectiva de la tradición es evidente también en el caso de la brujería, fenómeno central de la cultura indígena que, sin embargo, no es integrada en las construcciones de lo que significa ser popoluca. 



Referencias

- BÁEZ-JORGE, F. y F. BÁEZ GALVÁN (2005). "The popoluca". En: Sandstrom, A. y H. García Valencia (compiladores). *Native peoples of the Gulf Coast of Mexico*. Arizona: The University of Arizona Press.
- BASTIAN DUARTE, A. (2011). *Desde el sur organizado. Mujeres nahuas del sur de Veracruz construyendo política*. Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- CASTRO POZO, M. (2008). "Jóvenes e indios en el México contemporáneo". En: *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, niñez y juventud*. Vol. VI, Núm. 2.
- CRUZ SALAZAR, T. (2012). "El joven indígena en Chiapas: el re-conocimiento de un sujeto histórico". En: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. X, Núm. 2.
- CRUZ SALAZAR, T. (2017). "Lo etnojuvenil. Un análisis sobre el cambio sociocultural entre tsotsiles, tzeltales y choles". En: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. XV, Núm. 1.
- CUNIN, E. (2014). "Música afrocaribeña entre jóvenes mayas. Identidades en fronteras en Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo". En: Pérez Ruíz, M. L. y L. Valladares (compiladores). *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*. Ciudad de México: INAH.
- DELGADO, A. (2000). "La conformación de regiones en el sotavento veracruzano: una aproximación histórica". En: Léonard, E. y E. Velázquez (compiladores). *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. Ciudad de México: CIESAS-IRD.
- DELGADO, A. (2004). *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*. Ciudad de México: CONACULTA/DGCP.
- DURHAM, D. (2000). "Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts 1 and 2". En: *Anthropological Quarterly. Youth and the Social Imagination in Africa*. Vol. 73, Núm. 3.
- FEIXA, C. (1998). *El reloj de arena. Las culturas juveniles en México*. Ciudad de México: SEP/Causa Joven.
- FEIXA, C. y Y. GONZÁLEZ (2005). "The socio-cultural construction of youth in Latin America: achievements and failures". En: Helve, H. y Holm G. (compiladores). *Contemporary youth research: local expressions and global connections*. Inglaterra: Ashgate.



- FEIXA, C. y Y. GONZÁLEZ (2006). “Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”. En: *Papers: Revista de Sociología*. Núm. 79
- GARCÍA LEYVA, J. (2014). “Jóvenes indígenas, identidad y rock en la Montaña de Guerrero”. En: López Moya, M., E. Ascencio Cedillo y J. P. Zabadúa Carbonell (compiladores). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. Ciudad de México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Juan Pablos Editor.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. (2012). “Juventud indígena en el Totonacapan Veracruzano”. En: *LiminaR. Estudios sociales y Humanísticos*. Vol. X, Núm. 1.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. (2014). “Rock y juventudes indígenas en el Totonacapan”. En: López Moya, M., E. Ascencio Cedillo y J. P. Zabadúa Carbonell (Compiladores). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. Ciudad de México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Juan Pablos Editor.
- GOBIERNO DEL ESTADO DE VERACRUZ (2019). *Cuadernillos municipales*. Recuperado de <http://www.veracruz.gob.mx/finanzas/files/2012/04/Sayula-de-aleman.pdf>
- KROPFF, L. (2014). “Los jóvenes mapuche en Argentina entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”. En: Cruz Salazar, T. y Y. González (compiladores). *Juventudes en frontera. Tránsitos, procesos y emergencias juveniles en México, Nicaragua y Argentina*. Ecuador: ABYA YALA.
- KROPFF, L. y V. STELLA (2017). “Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica”. En: *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. XV. Núm. 1.
- KUNIN, J. (2014). “jóvenes indígenas que “rapean” al ritmo de los cambios, en el altiplano boliviano”. En: Pérez Ruíz, Maya Lorena y Laura Valladares de la Cruz (coordinadoras), *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- LLANOS VELÁZQUEZ, A. (2014). “¿Etnorock cristiano? Jóvenes músicos indígenas cristianos en la periferia de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas”. En: López Moya, M., E. Ascencio Cedillo y J. P. Zabadúa Carbonell (Compiladores). *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. Ciudad de México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Juan Pablos Editor.



- LÓPEZ LÓPEZ, J. C. (2014). *Entre San Juan Bautista y el Chenú. Religiosidad popular, creencias y mitología en Oluta, Veracruz*. México: IVEC-CO-NACULTA.
- LÓPEZ LÓPEZ, J. C. (2018). “Yo canto pensamientos de mi mente popoluca’. Procesos de reetnización entre jóvenes popolucas de Sayula de Alemán, Veracruz”. En: *Ulúa*. Núm. 32.
- LÓPEZ MOYA, M. y E. ASCENCIO CEDILLO (2014). “El Rock indígena en Chiapas. Estrategias de reconocimiento y de consumo cultural”. En: *Etnorock. Los rostros de una música global en el sur de México*. Ciudad de México: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / Juan Pablos Editor.
- LONG, N. (2007). *Sociología del desarrollado: una perspectiva centrada en el actor*. Ciudad de México: CIESAS-El Colegio de San Luis.
- MC Moska (2010). *Bienvenidos a mi viaje (Sayula de Alemán)*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=WlGwYqVIA1g>
- MC Redmop PK (2009). *A ti te llega*. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=OdxLlzbGwUo
- MELGAR BAO, R. (1995). “Popolucas”. En: Vázquez Dávila, M. A., S. Millán y L. Reyes Gómez, L. (compiladores). *Región Transístmica: Chontales de Oaxaca, Huaves, Mixes, Popolucas*. Ciudad de México: INI/SEDESOL.
- MÜNCH GALINDO, G. (1994). *Etnología del istmo veracruzano*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- OCHOA, R. (2000). “La construcción de un sistema regional complejo en torno a dos polos rectores: Acayucan y Minatitlán-Coatzacoalcos”. En: Léonard, E. y E. Velázquez (compiladores). *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. Ciudad de México: CIESAS-IRD.
- OROPEZA, M. (2000). “Poblamiento y colonización del Uxpanapa en el marco del Istmo veracruzano”. En: Léonard, E. y E. Velázquez (compiladores). *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. Ciudad de México: CIESAS-IRD.
- PALMA, R., A. QUESNEL y D. DELAUNAY (2000). “Una nueva dinámica del poblamiento rural en México: el caso del sur de Veracruz (1970-1995). A puntos sustantivos y metodológicos”, en Eric Léonard y Emilia Velázquez (coordinadores.). *El sotavento veracruzano. Procesos sociales y dinámicas territoriales*. Ciudad de México: CIESAS/IRD.



- PÉREZ RUIZ, M. (2007). “El problemático carácter de los étnico”. En: *CUHSO*. Vol. *XII*, Núm. 1.
- PÉREZ RUIZ, M. (2011). “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. En: *Alteridades*. Vol. *XXI*, Núm. 42. Ciudad de México.
- PÉREZ RUIZ, M (2012). “Jóvenes, étnica y ciudadanía”. En: Güemes, Miguel y Roxana Quiroz (Compiladores). *Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.
- PÉREZ RUIZ, M. L. y L. VALLADARES (2014). *Juventudes indígenas: De hip hop y protesta social en América Latina*. Ciudad de México: INAH.
- PIMENTEL, S. (2014). “Bro MC’s: los guaraní-kaiowá de Brasil y el reencantamiento del hip hop en la lucha por la tierra”. En: Pérez Ruiz, M. L. y L. Valladares (compiladores). *Juventudes indígenas: De hip hop y protesta social en América Latina*. Ciudad de México: INAH.
- PRÉVÔT-SCHAPIRA, M. (1994). “El sur de Veracruz en el siglo XIX: Una modernización a ‘marcha forzada’”. En: Hoffmann, O. y E. Velázquez (compiladores). *Las llanuras costeras de Veracruz. La lenta construcción de regiones*. Veracruz: UV-OSTOM.
- PRÉVÔT-SCHAPIRA, M. (2009). “Istmo de Tehuantepec: el archipiélago petrolero, territorios entre lo nacional y lo local”. En: Velázquez, E., E. Léonard, O. Hoffman y M. Prévôt-Schapira (compiladores.). *El Istmo Mexicano: Una región inasequible, estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*. Ciudad de México: CIESAS-IRD.
- REGUILLO, R. (2000). “Las culturas juveniles: un campo de estudio, breve agenda para la discusión”. En: Medina Carrasco, G. (compilador). *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. Ciudad de México: COLMEX.
- TORRES ZEFERINO, C. D. (2019). *Las mayordomías como espacios de cohesión social y religiosidad popular entre los nahuas de Cosoleacaque, Veracruz. La participación de la juventud en las festividades religiosas*. Tesis de Licenciatura, Universidad Veracruzana, Veracruz, México.
- URIBE CRUZ, M. (2008). *Fiesta y mayordomía en el Istmo veracruzano*. Veracruz: Editora del Gobierno del Estado de Veracruz.
- URIBE CRUZ, M. (2002). *Identidad étnica y mayordomías en zonas de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecas del istmo veracruzano en el siglo XX*. Tesis de doctorado, Universidad Veracruzana, Veracruz, México



- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, E. (2018). “Lógicas socio espaciales en las migraciones emergentes: reflexiones desde un estudio de caso en el sur de Veracruz (México)”. En: Hoffmann, O. y A. Morales Gamboa (compiladores). *El territorio como recurso: movilidad y apropiación del espacio en México y Centroamérica*. Costa Rica: LMI Meso/IRD/UNA/FLACSO.
- VELÁZQUEZ HERNÁNDEZ, E. (2006). *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el Istmo Veracruzano*. México: CIESAS/El Colegio de Michoacán.
- YÚDICE, G. (2002). *El recurso de la cultura. El uso de la cultural en la era global*. Barcelona: Paidós.
- ZÁRATE TOLEDO, M. (2003). *Desarrollo del corredor del Istmo de Tehuantepec y su importancia estratégica para el mercado mundial*. Tesis de Licenciatura, Universidad Autónoma de México, Ciudad de México, México.
- ZEBADÚA CARBONELL, J. P. (2011). “Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas”. En: *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. Vol. IX, Núm. 1.
- ZEBADÚA CARBONELL, J. P. (2013). “¿Juventudes interculturales? Nuevos horizontes conceptuales para entender las identidades juveniles rurales e indígenas”. En: Casas Mendoza, C., et al. (compiladores). *Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina*. Ciudad de México: COLSAN.

